

Karen Saban

## 2 Memorias colectivas y culturales

### El trauma y sus representaciones

**Resumen:** En este capítulo se propone un recorrido teórico por la historia de las ideas relativas a la memoria, desde sus comienzos en la primera mitad del siglo xx en Europa (W. Benjamin; M. Halbwachs), pasando por el “boom memorialístico” de los años 80 y 90 (P. Nora; J. y A. Assmann; A. Huyssen) hasta los conceptos de memoria cultural y memoria colectiva que incluyen un punto de vista semiótico-antropológico (A. Erll) o psicológico-social (H. Welzer). También se resumen las principales teorías sobre las diferentes formas del olvido, como el par no solo opuesto, sino complementario de la memoria (F. Nietzsche; T. Todorov; P. Ricœur, A. Assmann; H. Weinrich). En un segundo momento se revisan las distintas concepciones de trauma, desde las elaboradas por el psicoanálisis a principios del siglo xx hasta las versiones postestructuralistas y deconstructivistas (S. Felman; C. Caruth) y las críticas que se le hicieron desde el así llamado “giro ético” en los estudios culturales (D. LaCapra; R. Leys). En vista de la importancia que han tenido en el debate latinoamericano sobre la representación estética del trauma, se explican los conceptos de “posmemoria” (M. Hirsch) y de “transmisión transgeneracional” (J. Straub y K. Grünberg; G. Hardtmann). También se pasa revista a la dimensión social y colectiva del trauma (A. Kühner) así como a su carácter cultural (J. Alexander). Por último, se mencionan algunas de las tendencias actuales en los estudios de memoria y trauma que empiezan a tomarlas en consideración como fenómenos globales, transgeneracionales y plurales (en el sentido de incluir también las memorias de victimarios y sus descendientes).

**Palabras clave:** teorías de la memoria, *boom* memorialístico, memoria cultural y memoria colectiva, formas del olvido, concepciones de trauma, “giro ético” en los estudios culturales, posmemoria, “transmisión transgeneracional”, dimensión social y colectiva del trauma, carácter cultural del trauma

## 1 Memorias colectivas y culturales

### 1.1 Memoria colectiva ayer y hoy

El estudio de la memoria es un fenómeno interdisciplinario e internacional que desde fines del siglo xx se ha establecido con solidez en las ciencias humanas. Podría pensarse que la necesidad de sopesar la historia obedece a un cierto espíritu de época finisecular, según el cual la proximidad de un umbral de tiempo conlleva la tendencia a confrontar el pasado inmediato con vistas a sacar conclusiones para el futuro. Si

esto es cierto, no sorprende que a partir de los noventa se produzca en Occidente un “boom memorialístico” (Huysen 1995). En América Latina, la institucionalización de la memoria en el campo literario y en los estudios culturales se inicia en la década del sesenta. En este caso la Revolución cubana (↗12 Revolución cubana: literatura) generó en todo el continente una sensibilidad política que permeó los sujetos y los discursos. A partir de los años ochenta el tema de la memoria volvería a ocupar un lugar privilegiado debido a las transformaciones históricas que experimentaron muchos países del continente después del fin de las dictaduras (↗35 Perspectivas transculturales).

El auge de los estudios sobre memoria no sería concebible sin el aporte de tempranas teorías sobre la memoria que se habían elaborado en Europa a comienzos del siglo. La crítica coincide en señalar que Walter Benjamin y Maurice Halbwachs fueron los dos primeros autores en estudiar la memoria integrándola en el marco de una teoría moderna de la cultura (Erll 2011, 15; Kühner, 2008, 213–216). En sus “Tesis de filosofía de la historia” (*Über den Begriff der Geschichte*, 1940) Benjamin elabora una teoría de la memoria, mientras establece una contraposición entre la forma de concebir la historia del materialismo histórico y de la historiografía clásica. Mientras el fascismo avanza sobre Europa y la estética del filósofo se aleja del marxismo ortodoxo, en un clima de absoluto descreimiento respecto de cualquier forma de progreso para la humanidad, la memoria asume una misión de redención histórica. La primera de las funciones de la memoria para Benjamin es redimir la historia de las catástrofes que ha acarreado. Para ello es imprescindible romper su *continuum*, liberar los elementos de su apariencia y reordenarlos en una nueva unidad que los transforme. Frente al proceder sistemático y aditivo de la historia, la memoria espacializa el tiempo, lo vuelve en cierto modo atemporal para que el decurso de la historia se detenga. Habría que reconocer en el tiempo que pasa a toda velocidad una instantánea –una escena– del pasado. Así retenida, cual si se tratara de una imagen, se la asocia en una nueva configuración en la que el presente pueda reconocerse. Esto es lo fundamental: para que el pasado tenga algún sentido, el presente tiene que poder reconocerse en ese pasado y no perderse en él como si fueran lo mismo. De ahí que, a contrapelo de un método científico que –según la metáfora de Benjamin– enhebra en el rosario de la historia cuentas de hechos y momentos aislados, el pasado pueda, a través de la memoria, exigir su derecho y arrojar luz sobre los conflictos no resueltos del tiempo actual. Hacer del pasado histórico un “pasado cargado de presente” (Benjamin 1974, 261). Mientras el historiador clásico debe olvidarlo todo –incluso el presente– con el objetivo de revivir el pasado, Benjamin propone partir del instante concreto.

Otra de las concepciones fundantes de la memoria de los años veinte y treinta del siglo xx es la de *mémoire collective*, de Halbwachs (2004). Su teoría fue la primera en dar nombre al fenómeno y estudiarlo en forma sistemática. El concepto de “memoria colectiva” que él elabora tiene dos dimensiones: por un lado se refiere a la memoria autobiográfica del individuo, que adquiere forma en un horizonte sociocultural y es por lo tanto desde sus inicios ya colectiva; por otro, el concepto tiene una dimensión

cultural pues actúa dentro de grupos sociales no ya como interacción inmediata, sino a través de expresiones objetivadas e instituciones. El núcleo de su teoría Halbwachs (2004) es el término *marcos sociales* (*cadres sociaux*). Según esta idea, el ser humano es un ser social quien sin el intercambio con otros congéneres no tiene acceso ni a la lengua, ni a las costumbres, ni siquiera a la memoria individual. Pero ante todo los marcos sociales constituyen una metáfora que permite expresar la circulación de saberes sobre el pasado, las nociones heredadas, las tradiciones de pensamiento. Así, según Halbwachs, los seres humanos forman parte de un orden colectivo simbólico y solo dentro de ese orden es posible recordar y darle sentido al pasado.

Heredera de estos dos estudios es la teoría de la “memoria cultural” del matrimonio de Jan y Aleida Assmann, dos de los investigadores más destacados respecto del “cambio de paradigma de las ciencias de la cultura” (J. Assmann 1992, 12) que se produce en las décadas del 80 y 90 en Europa. Toda sociedad posee una cultura específica del recuerdo (*Erinnerungskultur*) que establece las prerrogativas sobre aquello que no debe olvidarse. El conjunto de textos, imágenes, danzas, escenificaciones, ritos y obras de arte recurrentes que cada sociedad posee constituye el acervo de la “memoria cultural” (*kulturelles Gedächtnis*). A través de su cuidado, una sociedad puede transmitir conocimientos compartidos sobre el pasado, que crean en su seno una conciencia de particularidad y pertenencia. Para ellos la memoria cultural se opone básicamente a la “memoria comunicativa” (*kommunikatives Gedächtnis*). Mientras esta transmite experiencias en el marco de la biografía de las personas y surge por interacción viva y social, aquella vincula el pasado con el presente a través de representaciones simbólicas. Cuando la memoria viva de una comunidad, a través de tres o cuatro generaciones oralmente, corre el peligro de desaparecer, se instala la necesidad de formalizar el recuerdo. El pasaje a la simbolización sería, pues, la única manera de asegurar la reproducción de la memoria más allá de un horizonte comunicativo directo (J. Assmann 1992; A. Assmann 1999).

Si bien los Assmann piensan en las grandes civilizaciones de la Antigüedad (el antiguo Israel, Grecia y Egipto) y no en las sociedades contemporáneas o iletradas al elaborar su teoría, no es casual que su definición de memoria cultural haya tenido una profusa recepción en el contexto sociopolítico y cultural alemán tras la caída del Muro de Berlín, cuando el debate sobre el Holocausto se volvía a instalar en la sociedad reunificada (→6 Memoria del Holocausto: marcos de transmisión).

Recientemente los conceptos de memoria cultural y memoria colectiva han sido ampliados por Astrid Erll, quien incluye en su definición “todos los procesos orgánicos, mediáticos, institucionales en los que la interrelación y mutua influencia entre pasado y presente desempeñan un papel en el contexto sociocultural” (Erll 2011, 6). Así, la memoria colectiva no sería ni lo otro de la historia, como para Halbwachs, ni lo otro de las memorias individuales, sino más bien el contexto en el cual tienen lugar los diferentes fenómenos culturales y esto, en sentido abarcador, desde las redes neuronales hasta el estudio de las tradiciones (Erll 2011, 115). Aún más, se trataría de un modelo que concibe el carácter pluridimensional, creativo y procesual de la memoria.

Esta definición posmoderna de la memoria está también en la base de lo que el grupo de investigación de la Universidad de Gießen (1997–2008) elaboró como “culturas de la memoria” (*Erinnerungskulturen*), una pluralidad que comprende la cultura desde un punto de vista semiótico y antropológico y permite abarcar fenómenos heterogéneos de memoria colectiva en distintas partes del mundo. El interés actual que se observa por fenómenos como la transculturación y el cosmopolitismo tiene también como trasfondo esta concepción de la memoria. El concepto de memoria colectiva, así entendido, agrega por último a la teoría de los Assmann –centrada en el estatismo y la homogeneidad de las culturas letradas–, también el análisis de fenómenos de cultura popular o de prácticas de memoria cotidianas o contemporáneas, signadas por los movimientos migratorios, las minorías étnicas y los procesos mediáticos (Erl 2011, 37).

Otra teoría correctiva o complementaria es la de “memoria social” de Harald Welzer. Basándose en la *Oral History*, Welzer busca su objeto de estudio justamente en la memoria comunicativa y se propone precisar el concepto tanto teórica como empíricamente. Ante todo le interesa estudiar las formas de la memoria que surgen de la interacción concreta entre las personas, por eso propone trabajar con el término de “prácticas sociales de memoria” (Welzer 2001 y 2002). Para contrarrestar la dificultad que significa el estudio de la memoria colectiva en su desarrollo natural y vital, él desarrolla el método de la “transmisión de la conciencia histórica”, con el cual analiza la socialización y la psicología que subyacen a las prácticas de memoria entre generaciones. Una de sus características es la involuntariedad que hace que muchas de las memorias colectivas se construyan según el principio del teléfono descompuesto; es decir, la memoria se va deformando a través de las generaciones de modo tal que el abuelo nazi se transforma, en la memoria del bisnieto, en un héroe de guerra nacional. En *Mi abuelo no era nazi* (Welzer et al. 2012) analiza de esta manera múltiples narraciones familiares alemanas que tienen la función de alivianar la culpa y crear mitos positivos en el seno de la comunidad.

Aleida Assmann, por su parte, extiende y especifica la teoría de la memoria cultural en su libro *Erinnerungsräume* (1999), donde distingue entre memoria como arte (*ars*) y memoria como fuerza (*vis*). La primera forma de pensar la memoria es la que da origen a la mnemotécnica antigua. En *De oratore* Cicerón había llamado la atención acerca de la cualidad sugestiva que existía entre los lugares históricos (*loci*) y las imágenes mentales creadas a partir de ellos (*imagines*) en tanto bloques de construcción de la memoria. Si los lugares podían afectar las emociones a través del sentido de la vista, entonces era justamente mediante la reconstrucción mental de saberes asociados a lugares que se podía memorizar informaciones a largo plazo. Según Cicerón la leyenda fundacional de la mnemotécnica es la del poeta griego Simónides de Ceos (550–460 a.C.), quien, invitado al banquete de un noble para recitar un poema laudatorio, fue testigo del derrumbe de la casa y de la muerte de los comensales. Como único sobreviviente, pudo reconocer los cuerpos destrozados recordando los lugares donde estaban sentados y así permitir que sus familias les dieran sepultura.

Para Aleida Assmann el cambio de paradigma entre memoria como *ars* y memoria como *vis* se produce a más tardar, a fines del siglo XIX, cuando se abandona la idea de que la memoria es una técnica para reactivar un archivo de informaciones claramente localizadas y se la pasa a considerar una fuerza procesual y activa. La primacía de un modelo topológico o temporal de la memoria es, para ella, un indicador de tendencias políticas y estéticas específicas. Como las formas privilegiadas de practicar la memoria cambian con las épocas, el conflicto esencial entre la memoria individual y la memoria colectiva se renueva una y otra vez a lo largo del tiempo sin llegar a resolverse nunca. Para comprender mejor este problema, Assmann establece una nueva diferenciación en la teoría de la memoria cultural. Con los modos complementarios de la “memoria de almacenamiento” (*Speichergedächtnis*) y la “memoria funcional” (*Funktionsgedächtnis*), puede distinguir, a su vez, entre los procesos de olvido o activación del recuerdo (Assmann 1999, 133–142). La memoria de almacenamiento sería aquella “inservible, obsoleta y que ha devenido extraña” (Assmann 1999, 137; trad. K.S.). La memoria funcional, en cambio, es la memoria “habitada”, que ha seleccionado ya los elementos cargados de sentido y que están en condiciones de ser configurados en una historia coherente en función de los valores del grupo. Para la investigadora alemana, ambas formas no se autoexcluyen, sino que coexisten. Su relación tiene que ver con la perspectiva desde la que se las observe. La memoria funcional se destaca en un primer plano sobre la memoria de almacenamiento, que se mantiene desactivada y a la espera. En tanto “repertorio de posibilidades desperdiciadas, opciones alternativas y chances no utilizadas” (Assmann 1999, 137; trad. K.S.), la memoria almacenada puede ser esencial para la transformación cultural de una sociedad. Todos esos elementos olvidados pueden, en un contexto espacio-temporal diferente, pasar a formar parte de la memoria funcional y así garantizar la actividad de la memoria cultural. De este modo, la autora extiende el concepto original de memoria cultural (que parecería solo incluir la memoria funcional) e incluye también documentos archivados y olvidados, obras de arte que perdieron importancia, construcciones arquitectónicas ignoradas, en suma, todos aquellos elementos del pasado latentes y potencialmente útiles que podrían llegar a ser reactualizados.

## 1.2 Memoria y olvido, dos pares complementarios

Entre los estudios sobre memoria no faltan las reflexiones sobre las formas del olvido, su par complementario. Muchos autores se manifiestan en favor de limitar la memoria a unos cuantos usos específicos para evitar el cisma y la venganza en las sociedades traumatizadas y sugieren introducir, en ciertas dosis, el olvido como praxis. En *Formen des Vergessens* (2016) Aleida Assmann señala que el olvido es no sólo un proceso activo sino incluso imprescindible para la memoria. En su estudio distingue entre técnicas como la selección, la focalización, los mecanismos de defensa de los victimarios o el olvido constructivo de los nuevos comienzos y vincula todas esas formas del olvi-

do a ejemplos tan diversos como la invisibilidad de los monumentos, el olvido de los crímenes de lesa humanidad a la sombra de la Shoá o la imposibilidad del olvido en Internet para demostrar que olvido y memoria son inseparables.

La idea del olvido productivo no es nueva. Ya en *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874) Nietzsche había descrito tres maneras diferentes de relacionarse con la historia: monumental, anticuaria y crítica. Las dos primeras las relaciona con un abuso de memoria, mientras que solo la última es la manera legítima de recordar el pasado, ante todo porque incluye la posibilidad del olvido. La “historia monumental” implicaría encontrar en los triunfos pasados un ejemplo para el presente. Se trata de una memoria optimista que desconoce la resignación y promueve la imitación y el mejoramiento del modelo conocido. Sin embargo, en este himno al pasado los hechos corren el peligro de distorsionarse, embellecerse y transformarse en un mito. El segundo modo de recordar el pasado se plasma en la “historia anticuaria”. El anticuario venera el pasado porque encuentra en él la justificación de su existencia en el presente y la ligazón con los orígenes que le otorgan identidad y pertenencia a una comunidad. Pero Nietzsche advierte que este tipo de memoria desemboca en una furia coleccionista basada en la acumulación de datos muertos, sin relación con el presente vivo. A diferencia de esos modos de la memoria, “preciosa superfluidad del conocimiento” (Nietzsche 2000, 209), la “historia crítica” está orgánicamente unida al presente y por tanto es capaz de conformar la identidad de un grupo social. En virtud de ello, la memoria crítica tiene la capacidad de disolver de tanto en tanto, y al servicio del presente, parte de lo que fue. Se trata de la vida que juzga al pasado, y el elemento esencial de este tipo de memoria es el olvido. Pues sucede que bien puede haber existencia sin recuerdo, pero de ningún modo existencia sin olvido. Para que el pasado no sepulte al presente bajo su peso es imprescindible la “fuerza plástica” (*plastische Kraft*) del olvido (Nietzsche 2000, 213) que permite discernir entre los momentos de la vida en los que es necesario sentir en forma histórica y aquellos en los que es más saludable sentir en forma ahistórica.

Entre los autores que retomaron mucho después esta idea de la memoria “hipertrófica” y paralizadora de la cultura y la vida, por un lado, y el olvido como parte de una memoria consciente y deliberada por otro, se cuenta Tzvetan Todorov, quien descartó el imperativo de la memoria, que pretende sacralizar el pasado mediante su recuperación “literal”, para privilegiar en cambio una memoria “ejemplar”, subordinada al presente, que selecciona del pasado solo aquellas escenas de injusticia que pueden resultar edificantes para luchar contra las que se siguen cometiendo en la actualidad; es decir, que sin negar los hechos singulares, pueda usarse como modelo para comprender situaciones nuevas y semejantes. Según él, la memoria ejemplar conlleva la ventaja de que neutraliza el dolor causado por el recuerdo y lo abre a la analogía para sacar un ejemplo “con vistas al presente, aprovechar las lecciones de las injusticias sufridas para luchar contra las que se producen hoy día, y separarse del yo para ir hacia el otro” (Todorov 2000, 32). A la inversa, el peligro asociado a la “memoria literal” es que quede diluida en comparaciones universales y que los

hechos referidos pierdan su identidad. La memoria literal, y en su visión excesiva, conserva el suceso traumático sin poder conducirlo más allá de sí mismo y extiende las consecuencias del sufrimiento a todos los instantes de la existencia, desencadenando solamente venganza.

Paul Ricœur, por su parte, distingue entre tres formas de olvido que actúan no como el polo opuesto de la memoria, sino entre dos planos diferentes de memoria, a saber, la memoria profunda, como inscripción o conservación, y la memoria manifiesta, relacionada con la evocación y la rememoración. En el pasaje de uno a otro plano, el olvido puede ser pasivo, evasivo o activo. Mientras que el primer tipo de olvido coincide con el trauma, es involuntario e inconsciente, el segundo tipo se vincula con la represión, es decir, es una estrategia de negligencia u omisión. El último tipo de olvido, en cambio, sería el modo selectivo e interpretativo de los recuerdos (Ricœur 1999, 53–62). Todos estos autores intuyeron que la memoria, concebida como reservorio total y exterior, no hace más que engendrar hostilidad y violencia o, en el mejor de los escenarios posibles, quitar el peso de la responsabilidad moral a los ciudadanos. En una acertada metáfora, los monumentos y otros sitios de memoria son como serenos que patrullan las calles y velan por los buenos sueños de los ciudadanos. Así, la memoria, archivada en forma externa, quita el deber de memoria a los seres humanos que, paradójicamente, pueden olvidar aliviados (Wajcman 1998). El olvido administrado en dosis prudentes podía resultar liberador o creativo (Weinrich 2005). Estimulado por la conferencia de Umberto Eco (1966) en la cual el semiótico italiano argumenta que no puede existir un *ars oblivionalis* puesto que los signos manifiestan siempre la presencia y no la ausencia de algo, el autor alemán comprueba lo contrario. Apoyándose en ejemplos tanto literarios como documentales, y sobre todo en la teoría freudiana, devela las astucias del olvido. En este sentido la terapia psicoanalítica no sería sino un largo camino que conduce, mediante la ardua narrativa de la memoria, de un olvido aplacador dado por la represión que opera en el inconsciente a un olvido que terminará por pacificar al sujeto al llevarlo a la consciencia.

Estos pensadores, desde tiempos y contextos diferentes, alegaron en favor de un uso parcial del olvido o crítico, activo y afectivo del recuerdo bajo ciertas circunstancias, con fines determinados y mediante estrategias precisas. En suma, el olvido había sido considerado hasta ahora como un estado de excepción o como un componente necesario y productivo dentro del proceso de memoria. Por el contrario, Christian Meier (2010) eleva el olvido al estatuto de modelo de salvación para las sociedades torturadas por su pasado. Llama la atención esta tesis, en un contexto que se debate desde hace más de setenta años por saldar cuentas con los crímenes de la Shoá, así como en un tiempo de giro en la historia del pensamiento en que prima el paradigma de la memoria. Sin embargo el ensayo de Meier puede estar captando un espíritu de pesimismo cultural paralelo y muy actual que también se encuentra en otros pensadores alemanes, quienes de un tiempo a esta parte vienen poniendo en duda que la escenificación de la memoria del Holocausto en Alemania redunde en algún beneficio y explican que cuando la memoria ya ocupa el discurso paradigmático en el espacio

público, los planes de estudio y los medios de comunicación, hablar de memoria solo puede producir hartazgo y rechazo (Welzer y Giesecke 2012; Jureit y Schneider, 2010); con ellos discute sin embargo Aleida Assmann cuando establece una distinción entre una memoria vinculada al “saber cognitivo” (*kognitives Wissen*) hecho de datos, fechas, informaciones y que llevado al paroxismo puede ser contraproducente y una muy diferente, y más difícil de cultivar para el pueblo alemán, vinculada al “saber afectivo” (*affektives Wissen*), es decir al conocimiento que se adquiere al poner los hechos en relación con la propia identidad (*Wissen mit Identitätsbezug*) (A. Assmann 2013, 71–72).

### 1.3 Memoria transgeneracional y posmemoria

Otro concepto de actualidad, que tuvo más recepción que las teorías de transculturación en el estudio de los procesos de memoria y sus expresiones en el ámbito hispanoamericano, es el de posmemoria (*postmemory*), elaborado por Marianne Hirsch (1997 y 2012). Se trata de una categoría narratológica que le sirve a la autora para analizar la herencia transgeneracional de la memoria y el trauma en hijos de sobrevivientes de la Shoá. Según su tesis, las fotografías y los relatos que circulan en las familias, pero también los modos de vinculación y tratamiento entre generaciones, pueden conectar poderosamente a abuelos, hijos y nietos a través del tiempo. Aun tratándose de memorias de segunda mano, los recuerdos de los antecesores les son transmitidos a los descendientes con tanta carga emocional que tienen el valor de recuerdos propiamente dichos. Pero como la conexión con el pasado se produce en forma indirecta, la distancia tiene que ser salvada a través de la imaginación, la proyección y la creación. Según esta noción, el pasado también puede constituir una carga opresiva para los hijos y aún los nietos de las víctimas, quienes se sienten tan comprometidos con el pasado de los progenitores que corren el peligro de relegar su propia vida en favor de la de aquellos. Esta suerte de prolongación de la experiencia hace que sea posible hablar de memoria heredada o “posmemoria”. Su correlato en las teorías psicoanalíticas contemporáneas de Alemania, que reflexionan sobre los efectos a largo plazo de la Shoá, sería el concepto de “transmisión transgeneracional del trauma”. Según esta concepción, el trauma ya no tendría, como en la teoría freudiana, el carácter de un *shock*, sino que sería procesual y acumulativo.

El término tuvo una positiva recepción entre investigadores del Holocausto. Partiendo de la teoría de Hirsch, James Young (2000) habla de “memorias vicarias” para plantear que la memoria de quienes no vivieron los acontecimientos es esencialmente diferente al discurso del testimonio, no solo indirecta sino también hipermediada, y experimenta con materiales estéticos que rechazan la representación y el carácter redentor del arte. Young se refiere al potencial crítico de lo que llama “contramonumentos”, artefactos que cuestionan la posibilidad de representar el pasado y acenúan su carácter incompleto y efímero. Estos proyectos arquitectónicos apuntan ya no

a convertirse en los “lugares de memoria” como a los que se refería Pierre Nora (1984–1992), sino a transformar las disidencias políticas y las controversias éticas en parte del acontecimiento estético. La posmemoria sería entonces una forma especialmente subjetiva, íntima, afectiva y virulenta del recuerdo. La razón radica en que los protagonistas de las nuevas generaciones están menos interesados en un acontecimiento histórico en sí que en los efectos y la influencia de la experiencia traumática en sus vidas (↗3 Trauma transgeneracional y secundario; ↗6 Memoria del Holocausto: marcos de transmisión).

## 2 Trauma y representación estética

### 2.1 Genealogía del concepto de trauma

Para hablar de construcción y transmisión de la memoria colectiva, especialmente cuando se trata de pasados traumáticos, es necesario referirse a un problema epistemológico fundamental: la representación estética del pasado, lo cual acarrea implicaciones formales, políticas y éticas. Los estudios sobre el trauma se ocuparon de discutir la legitimidad y las posibilidades de representar la persecución, la tortura y el asesinato en masa cuando el terror que se pretende narrar, por definición, no puede ponerse en palabras y lo que se quiere figurar simbólicamente está más allá de todo lo imaginable. Tal vez la representación deba poner de relieve la mediación que los separa de las catástrofes históricas para que en esa distancia se establezcan las operaciones críticas.

En los años que siguieron a la Guerra de Vietnam, la psiquiatría, el psicoanálisis y la sociología manifestaron un renovado interés por el fenómeno del trauma. Tras una larga disputa, la patología fue oficialmente reconocida por la Asociación Estadounidense de Psiquiatría (APA) en 1980 como “trastorno por estrés postraumático” (**post-traumatic stress disorder o PTSD**). El síndrome se refería ante todo al estado psicológico de los veteranos de guerra, pero incluía también casos de violación, abuso infantil y otros diagnósticos tras experiencias de violencia extrema. En su manual, la APA lo define como el resultado de “un suceso angustiante para la psiquis que está fuera del alcance de la experiencia humana habitual” y va a menudo acompañado de “pánico, terror e impotencia” (APA 1987, 248). Los síntomas se clasifican luego en tres grupos: recuerdos o sueños angustiosos recurrentes como *flashbacks*, negación o evitación de estímulos asociados al hecho traumático, y alteraciones del comportamiento como hipervigilancia, irritabilidad o brotes de furia. Para hacer un diagnóstico, el algoritmo prevé que se verifique al menos un síntoma de la primera categoría, tres de la segunda y tres de la última. No es de sorprender que el modelo fuera objeto de múltiples críticas, ya que no contempla cuadros traumáticos en los cuales los síntomas se alternen en lugar de aparecer en forma simultánea y, sobre todo, porque homologa implícitamente trauma y estrés, lo cual no carece de falencias éticas además de dejar

afuera el desarrollo del concepto para perpetradores y ya no solo víctimas (Kühner 2008, 39–40).

El fenómeno del trauma ya había sido estudiado al menos desde la segunda mitad del siglo XIX, pero fueron Sigmund Freud y su mentor, Josef Breuer, quienes abordaron por primera vez a gran escala las manifestaciones y los síntomas del trauma en *Estudios sobre la histeria* (1895). Aunque la teoría del trauma en Freud no es sistemática, se pueden rastrear sus reflexiones sobre el fenómeno en muchos de sus ensayos posteriores, desde *La represión* (1915), pasando por *Más allá del principio de placer* (1920–1922) e *Inhibición, síntoma y angustia* (1926), hasta llegar a uno de sus últimos escritos, *Construcciones en el análisis* (1937). A partir de Freud el concepto quedaría asociado a experiencias sumamente extremas que no pueden ser comprendidas en forma cognitiva y por ende escapan a las herramientas y los usos de la memoria.

Según la interpretación que hace Ruth Leys, la definición de trauma en Freud fluctúa entre lo que ella llama “mímesis” y “antimímesis” y esa oscilación ha marcado los estudios sobre trauma desde entonces (Leys 2000, 9). La forma mimética pondría de relieve el método hipnótico como el único modo de hacer que la memoria del trauma emerja mediante la experiencia a través de lo que en inglés se llama *acting out*. Por otro lado, la “diégesis” o la verbalización, que es antimimética, consiste en un proceso mediante el cual el sujeto relata el acontecimiento traumático en forma consciente, lo cual –según las premisas del tratamiento psicoanalítico de Freud basado en la narración (*Talking Cure*)– podría ayudar al sujeto a disociarse del evento que dio origen al trauma. Esta dialéctica entre enfrentamiento y rechazo está en la base tanto de los síntomas del paciente traumatado como en la terapia que propone el psicoanálisis. En otra historia crítica del concepto, Judith Herman se refiere a la ambigüedad en la definición y la terapia del trauma de modo semejante: “El conflicto entre el deseo de negar los acontecimientos horribles y el deseo de pronunciarlos en voz alta es la dialéctica central del trauma” (Herman 1992, 9). Por un lado el suceso traumático no deja en paz al sujeto, lo acosa; por otro, el sujeto tiende a negar la aparición del síntoma, rechaza el dolor causado originalmente por el trauma y hasta llega a desarrollar una completa insensibilidad.

No es la única manera como se ha pensado el trauma. Hans Keilson desarrolló ya en la década de 1970 el concepto de “traumatización secuencial”, que considera el trauma como proceso. En un estudio con niños judíos huérfanos criados tras 1945 en familias holandesas, consideró que lo crucial para diagnosticar la enfermedad no era el calibre de la situación traumática original que habían sufrido (pérdida de sus hogares, internación en campos de concentración, separación de sus padres), sino la exposición anterior y posterior de los niños a situaciones también potencialmente traumáticas (Keilson 2005; ↗4 Victimización).

## 2.2 Represión y trauma

La teoría de Freud sobre la memoria está basada en un modelo sobre el funcionamiento del inconsciente y el mecanismo de la represión según el cual nada se olvida, sino que todo lo importante sigue existiendo, aunque no esté disponible para la conciencia. En términos psicoanalíticos se dice que el pasado no ha sido suprimido (*unterdrückt*), es decir borrado o eliminado, sino que, siendo aborrecido por la conciencia, fue reprimido (*verdrängt*), con lo cual sigue latente, desarrollándose en el inconsciente. Este es el destino de aquellas representaciones psíquicas que tuvieron acceso a la conciencia y –siendo insoportables o amenazadoras– fueron desterradas al inconsciente y se han vuelto inaccesibles (Freud 2005, 105). Una ley en el proceso de la represión consiste en que cuanto más desfigurado el elemento reprimido, más fácilmente podrá este transgredir la censura de la conciencia y volver a salir a la luz. Freud escribe que “prolifera, por así decir, en las sombras y cobra formas extremas de expresión” (Freud 2005, 107; trad. K. S.) para engañar provisoriamente la barrera de dicha censura y así poder volver a la conciencia. Se trata del “retorno de lo reprimido” (*Wiederkehr des Verdrängten*), aun cuando eso implique que lo singularmente reprimido está destinado a retornar solo para volver a sumergirse en las entrañas del olvido.

En términos de Lacan, los detalles en el relato del paciente son a menudo elementos mnémicos “disfrazados” (Lacan 1978, 248). El trabajo del psicoanalista consiste en unir esas huellas en un hilo conductor que finalmente lleve a revelar algo de lo reprimido, estableciendo asociaciones en las que un significante llame sucesivamente a otros hasta crear cadenas sustitutivas para retornar a la conciencia, de tal forma que esta ya no los considere amenazadores. El psicoanalista descubre que esos elementos mínimos en el discurso del paciente llevan consigo las claves para reconstituir la trama y consigue hacer una “transcripción consciente de la idea reprimida” (Freud 2005, 108).

También en la *Interpretación de los sueños* Freud menciona otros dos procedimientos por medio de los cuales el inconsciente consigue abrirse paso y subvertir la barrera de la censura establecida por la represión. Se trata de la condensación y el desplazamiento, mecanismos que actúan en el sueño y mediante los cuales los deseos o miedos ocultos pueden modular su intensidad para volver a salir a la luz (Freud 1991, 285 y 309). Motivado por la misma preocupación Freud (1991) observa que el ser humano suele recordar de su infancia detalles nimios mientras que parece haber olvidado episodios importantes del pasado. Se trata de mecanismos que resultan de una ardua “negociación” en el escenario de la mente humana. Mientras una fuerza trabaja por retener el suceso o deseo dramático en la memoria, otra fuerza actúa en la dirección opuesta, ofreciendo resistencia a su recuerdo. La economía psíquica realiza una transacción por medio de la cual se reemplaza la imagen mnémica por una asociada y que es el resultado de un desplazamiento, en resumen, un sustituto reproducible. Lo que Freud expone aquí no es solo una elucidación de la naturaleza de los recuerdos, sino una teoría de la representación.

Diferente es la teoría freudiana del trauma, que apunta a la existencia de representaciones psíquicas de elementos tan altamente insoportables que ni siquiera han tenido acceso a la conciencia y, por lo tanto, no se vieron sujetos a los usuales mecanismos de la represión. Al intentar definir la realidad del trauma, el psicoanálisis se encontró con sus propios límites, ya que se trata de una experiencia que no puede ser descrita con palabras y que, por lo tanto, tampoco puede transformarse en memoria. A diferencia de lo reprimido, que en el lenguaje técnico de Freud queda asociado con la represión secundaria, en el caso del trauma se trata de lo reprimido primordial, una instancia que tiene lugar antes de que el inconsciente se constituya y opera como punto de atracción para aquellos elementos que la conciencia expulsará de sí más tarde (Freud 2005, 107). Este es “el núcleo de la represión” o el “inconsciente no reprimido”, en términos de Lacan (1978, 243), que es previo al surgimiento del sujeto; vale decir, anterior a cualquier organización lingüística. Por ello, es también el lugar donde luego se alojará el trauma, que siempre cobra dimensión como tal a posteriori (*nachträglich*), ya que, en rigor, es recién una situación vivencial en el presente la que pone en marcha en forma retrospectiva los síntomas del trauma. Además, como el trauma se aloja allí donde no ha podido desarrollarse ningún conflicto psíquico, el trauma es en sí invisible y a la vez “inmutable” (Freud 2005, 107). Esta es la razón por la cual Freud dice que el tiempo psíquico del trauma es siempre actual.

Si para que lo reprimido vuelva a la memoria el psicoanálisis usa la libre asociación o la interpretación de los sueños, para el tratamiento del trauma propone la técnica de la reconstrucción, que tiene por supuesto el carácter de una hipótesis. El método consiste en reconstruir en forma ficcional ese tramo de la historia del paciente que había quedado sin palabras. Bajo esta premisa, el pasaje de lo imaginario a lo simbólico no consiste en hacer una reconstrucción de todas las huellas, sino en volver a tejer el punto que se soltó de la trama. La aparición del sujeto solo es posible cuando lo olvidado (en este caso, lo reprimido en forma primigenia) vuelve a olvidarse (se reprime efectivamente). El psicoanálisis no hace sino imitar el proceso de la represión secundaria en el escenario acotado y controlado del consultorio. Para que la memoria fluya, habrá que nombrar aunque más no sea mínimamente, tramar con pocos hilos, darle solo un contorno a lo que no puede ser relatado.

### 2.3 El problema de la representación y el “giro ético” en los estudios culturales

En las décadas de 1980 y 1990, el debate sobre el problema del trauma retomó la teoría psicoanalítica allí donde había quedado inconclusa y se propuso ahondar en la controversia acerca de las posibilidades y los límites de la reconstrucción de vivencias traumáticas. La discusión tuvo lugar en el ámbito clínico e hizo hincapié en cómo ayudar al paciente a recordar experiencias traumáticas con el fin de trabajarlas y direccionar la cura, y se desarrolló en el ámbito de la filosofía, la teoría literaria y la historio-

grafía, poniendo el énfasis en la crisis de la representación o en las formas éticamente plausibles de llevar las experiencias traumáticas a la representación. Dentro de la primera zona de discusiones puede mencionarse a Roy Schafer (1983), quien sostiene que no es necesario apuntar a una reconstrucción completa y veraz de la historia vital del paciente y que basta con una que carezca de demasiados huecos, sea verosímil y le permita al sujeto comprender la dimensión del efecto traumático de las vivencias pasadas. Según su interpretación de Freud, el trabajo psicoanalítico consiste menos en la rememoración de los hechos históricos en sí que en su nueva valoración y contextualización. Así, el modelo psicoanalítico se transforma en un acto de cooperación entre paciente y analista, dependiente de la situación y del vínculo transferencial que ambos establezcan. La cura del trauma depende entonces no tanto del grado de fidelidad de la reconstrucción de los hechos como de la calidad de los conflictos en la relación terapeuta-paciente y de las intervenciones e interpretaciones durante el tratamiento.

El máximo disparador de la discusión sobre el trauma y su representación en la filosofía, la historia y los estudios literarios fue la célebre frase de Adorno, según la cual escribir poesía después de Auschwitz era una barbarie (1977, 30). El aparente escepticismo adorniano fue motivo de una polémica recepción ya que aparentemente acarrea el peligro de que la inefabilidad del terror lo convirtiera en invisible (Nancy 2006, 10) o que el silencio terminara produciendo “una barbarie aún mayor: [...] el olvido” (Lang 2002, 468). Otros críticos mostraron que el *dictum* de Adorno no debía entenderse en forma literal, sino como metáfora (Burello 2011–2012, 206). Esta interpretación está más acorde con lo que Adorno mismo había escrito en *Jene Zwanziger Jahre* (1962):

El concepto de una resurrección de la cultura después de Auschwitz es fingido e incoherente, y toda obra por crear tiene que pagar un amargo precio por ello. Pero como el mundo ha sobrevivido a su propia debacle, necesita el arte como una escritura inconsciente de la historia. Los verdaderos artistas del presente son aquellos en cuyas obras resuena el horror extremo (Adorno 1977, 506).

No es que haya que prescindir del arte tras Auschwitz, sino que el arte no puede sino ser una forma indirecta de representar el trauma. Esto implica asumir el riesgo, es decir, introducir en la forma artística una reflexión de cómo y con qué función se lleva a cabo la difícil tarea estética que debería dar cuenta del espanto.

Eric Santner lo pone en términos psicoanalíticos. Para Freud existirían básicamente dos formas de respuesta a la pérdida: el trabajo del duelo o la narración fetichista. El primero “es un proceso en el que se elabora e integra la realidad de la pérdida, o del *shock* traumático, recordándola y repitiéndola en dosis mediadas simbólica y dialógicamente” (Freud cit. por Santner 2002, 221). Es decir que se recupera, dentro de los límites del comportamiento simbólico, la disposición a la ansiedad o el miedo que no pudieron sentirse en el momento del *shock* traumático. En la lógica de la representación narrativa se traduce el acontecimiento doloroso en una figura del discurso. Se

trata de un método homeopático: se introduce un elemento negativo mínimo que tiene la función de curar el sistema comprometido. El fetichismo narrativo, contrariamente, niega el trauma, hace como si el sistema estuviera intacto y reconstituye los sucesos dolorosos en una trama, sin hacer duelo.

La terapia homeopática se basa en dos principios fundamentales: lo semejante se cura con lo semejante y la sustancia es terapéutica cuando su disolución es extrema, en suma, limitada de tal manera que prácticamente apenas si queda molécula de la sustancia original.

Desde los estudios culturales y literarios, y fieles a un contexto deconstructivista, Shoshana Felman (1992) y Cathy Caruth proponen, en cambio, que la repetición traumática es siempre literal, se encuentra fuera de la esfera de lo representable y por lo tanto también de lo transmisible. Caruth (1995 y 1996) relaciona el concepto de trauma con los límites del lenguaje. Al quiebre en la conciencia y la representación producidos por el trauma psicológico le corresponde el quiebre del sentido que ya no puede relacionarse con la materialidad del significante. Y afirma que, si el trauma está fuera de la representación y no puede ser puesto en palabras por el sujeto, entonces tampoco le pertenece, sino que solo lo sufre como repetición. En su teoría, estar traumatado es estar poseído por una imagen (Caruth 1995, 5).

Críticos de esta corriente postestructuralista han observado que Caruth hace del trauma una metáfora vaga, con la cual queda homologado el sufrimiento concreto de las víctimas de la violencia con preguntas ontológicas acerca de la ambivalencia de la existencia y la comunicación humana en general (Erll 2011, 85). El concepto de trauma sería, en estos casos, tan solo una argumentación más en función de la crisis general de la representación (Kansteiner 2004). También se le criticó la ambigüedad de la terminología utilizada. Llamar al trauma “literal” refuerza sin duda la idea del registro exacto de lo ocurrido, pero si los síntomas del trauma –ya sean sueño, alucinación o *flashback*– reproducen tal cual el acontecimiento traumático, entonces serían “una copia exacta del suceso y convertirían al traumatizado en un testigo perfecto, negando de este modo las dificultades y los problemas vinculados al testimonio en primera persona de los acontecimientos traumáticos” (Sanfelippo 2013, 58). Otros indican que en la interpretación de Caruth el trauma queda desvinculado del sustento autobiográfico, que desempeñaba un papel importante en Freud: si ahora ya no cuenta el sujeto, sino tan solo el impacto impersonal, inmediato y literal del hecho traumatizante, entonces el trauma también puede ser vivido como tal no solo por las víctimas que lo padecen sino también por otros que no vivieron el hecho traumático en carne propia (Leys 2000, 7). Esta crítica pone el énfasis en los problemas éticos y hasta jurídicos que acarrea una teoría en la cual el trauma ha quedado sin localización específica, no es referencial y ni siquiera pertenece en forma exclusiva a la víctima de acontecimientos violentos.

En el contexto del así llamado “giro ético” en los estudios culturales, LaCapra hace una puesta en valor de algunos conceptos psicoanalíticos que hasta ahora habían estado circunscriptos a la psicología del individuo y a la práctica clínica para

insertarlos en una teoría cultural del trauma colectivo, de la narración y de la memoria (LaCapra 2001, 43–85; 2008, 13–33; 2009, 207–239). A partir del duelo y la melancolía freudianos, existen dos formas posibles de responder a la pérdida o al trauma: “Acting out and working through” (LaCapra 2001, 65), y estos conceptos no solo son fundamentales para el estudio de la memoria y del trauma individuales, sino también para enriquecer una reflexión sobre los aspectos éticos y sociopolíticos de la memoria histórica, así como para indagar acerca de la aplicabilidad del concepto de trauma a un colectivo. En el *acting out* el sujeto está encerrado en una repetición compulsiva del trauma, poseído por un pasado que ya no puede diferenciar del presente. El *acting out* no ocurre a nivel mental, sino que involucra el comportamiento; el sujeto vuelve al lugar del trauma o lo pone en escena una y otra vez. Mientras tanto, la elaboración (*working through*) sería el proceso mediante el cual lo sucedido puede acceder a la memoria y proveer de cierto control consciente a través de su narración (LaCapra 2001, 66). Ambos modos no se anulan mutuamente ni se ordenan de modo jerárquico, aunque parezca que el segundo es la superación del primero. Antes bien, se interrelacionan de modo tal que pueden ser necesarios simultáneamente. En este sentido LaCapra indica que pueden coexistir en el sujeto, quien puede elaborar e incorporar ciertas partes de su historia a través de un relato, mientras en otros puntos es “fiel al trauma” (LaCapra 2001, 22), queda pegado al sentimiento melancólico por respeto a las víctimas absolutas, como si sumado al hecho de haber sobrevivido, la superación del pasado traumático pudiera ser vivida como una traición a quienes sucumbieron a la violencia.

#### 2.4 El trauma colectivo o cultural. Nuevas tendencias

Otros autores investigaron la dimensión social y colectiva del trauma. Angela Kühner elabora teórica y críticamente hasta qué punto el estudio de los traumas individuales es también relevante como parte del estudio de una “historia traumática común” (Kühner 2008, 24) con el fin de estudiar tanto la presencia de “traumas en las memorias colectivas” (Kühner 2008, 25) y, al revés, las influencias sociales en los traumas individuales. Jeffrey C. Alexander, por su parte, introduce el término de “trauma cultural” con el que estudia una serie de casos en los que “los miembros de una colectividad sienten que han sufrido un acontecimiento terrible que deja huellas indelebles en la conciencia del grupo” (Alexander 2004, 1). El trauma para él es siempre una construcción social, lo esencial son no tanto las heridas reales infligidas al cuerpo social como las atribuciones que son siempre consecuencia del funcionamiento de las distintas estructuras de poder y de la reflexividad y habilidad discursiva de los distintos actores sociales. Desde comienzos del siglo xxi pueden identificarse algunas nuevas tendencias. Entre las líneas más relevantes se cuenta considerar al trauma como un fenómeno plural y global (↗33 Dimensiones globales del trauma; ↗35 Perspectivas transculturales), y ya no solo desde una perspectiva eurocéntrica mayormente cons-

truida en torno a la experiencia de la Shoá (Buelens *et al.* 2004; Moglen 2007; Rothberg 2009; Silverman 2013; Craps 2013), o la posibilidad de considerar la “transmisión transgeneracional del trauma” (Straub y Grünberg 2001; Hardtmann 2001, 39–56), una teoría según la cual las vivencias traumáticas de los sobrevivientes de la Shoá excederían al sujeto sufriente y se heredarían a través de las prácticas sociales (Hirsch 1997 y 2012; Schwab 2010), continuando al menos hasta la segunda y acaso la tercera generación (↗3 Trauma transgeneracional y secundario). En el contexto sudamericano parece más productivo referir al trauma de los hijos de desaparecidos haciendo uso de otras herramientas teóricas, ya que hay sentimientos de resentimiento puestos en juego (Schützenberger 2006; Reati 2015) o al menos de una identificación narcisista a menudo ambigua (Kordon y Edelmann 2007).

Más recientemente, existe una subrama en estos estudios que propone escindir el concepto de trauma de la carga de valor y moralidad con la que se lo venía tratando, para tomar en consideración también el diagnóstico de los victimarios y sus descendientes (Fassin y Rechtman 2009, 284), sin que ello implique homologar el trauma de unos y otros (LaCapra 2001, 79). Según menciona Craps (2013), desde la filosofía (H. Arendt), la historia (D. Goldhagen, Ch. Brownings) y la sociología (H. Welzer) se habían hecho avances para comprender la psicología del victimario y sus móviles de acción (↗4 Victimización), mientras que los estudios culturales y literarios han sido hasta hace poco más bien renuentes a aplicar la noción de trauma en estos casos, aunque recientemente empiecen a poner el foco en este tema (Giesen y Schneider 2004). Por último habría que señalar el creciente interés que está teniendo el concepto de “resiliencia”, con el cual se estudian, en las representaciones literarias y culturales contemporáneas, modos alternativos de respuesta a pasados violentos y estrategias narrativas para visibilizar la vulnerabilidad y contrarrestar los efectos de las catástrofes (por ejemplo el proyecto “Narrativas de la resiliencia” de Ana M. Fraile Marcos en la Universidad de Salamanca; ↗5 Resiliencia).

### 3 Bibliografía

- Adorno, Theodor. “Kulturkritik und Gesellschaft”. *Gesammelte Schriften*. T. 10. Ed. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977. 11–30.
- Alexander, Jeffrey C. “Toward a Theory of Cultural Trauma”. *Cultural Trauma and Collective Identity*. Eds. Alexander Jeffrey *et al.* Berkeley y London: University of California Press, 2004. 1–30.
- American Psychiatric Association. “Post-traumatic Stress Disorder”. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. Washington: APA, 1987. <http://www.cirp.org/library/psych/ptsd/> (30.12.2016).
- Assmann, Aleida. *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München: Beck, 1999.
- Assmann, Aleida. *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*. München: Beck, 2013.
- Assmann, Aleida. *Formen des Vergessens*. Göttingen: Wallstein, 2016.

- Assmann, Jan. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck, 1992.
- Benjamin, Walter. "Anmerkungen zu 'Über den Begriff der Geschichte'". *Gesammelte Schriften* 1–3. Eds. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974. 223–1266.
- Buelens, Gert, Samuel Durrant y Robert Eaglestone. *The Future of Trauma Theory: Contemporary Literary and Cultural Criticism*. New York: Routledge, 2013.
- Burello, Marcelo G. "'Después de Auschwitz': dilemas éticos y estéticos de una aporía". *Pensamiento de los Confines* 28–29 (2011–2012): 203–210.
- Caruth, Cathy (ed.). *Trauma: Explorations in Memory*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1995.
- Caruth, Cathy. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1996.
- Craps, Stef. *Postcolonial Witnessing: Trauma Out of Bounds*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Erl, Astrid. *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*. Stuttgart y Weimar: Metzler, 2011.
- Fassin, Didier y Richard Rechtman. *The Empire of Trauma: An Inquiry into the Condition of Victimhood* [2007]. Princeton: Princeton UP, 2009.
- Felman, Shoshana y Dori Laub (eds.). *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*. New York: Routledge, 1992.
- Freud, Sigmund. "Konstruktionen in der Analyse" [1937]. *Gesammelte Werke*. T. 16. *Werke aus den Jahren 1932–1939*. Frankfurt a. M.: Fischer, 1950. 43–56.
- Freud, Sigmund. "Über Deckerinnerungen" [1899]. *Gesammelte Werke*. T. 1. *Werke aus den Jahren 1892–1899*. London: Imago, 1952. 531–554.
- Freud, Sigmund. *Jenseits des Lustprinzips* [1920–1922]. Frankfurt a. M.: Fischer, 1976.
- Freud, Sigmund. *Die Traumdeutung* [1899–1900]. Frankfurt a. M.: Fischer, 1991.
- Freud, Sigmund. *Hemmung, Symptom und Angst* [1926]. Frankfurt a. M.: Fischer, 1992.
- Freud, Sigmund. "Die Verdrängung" [1915]. *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*. Frankfurt a. M.: Fischer, 2005. 103–115.
- Freud, Sigmund y Josef Breuer. *Studien über Hysterie* [1895]. Frankfurt a. M.: Fischer, 1979.
- Giesen, Bernhard y Christoph Schneider. *Tätertrauma: nationale Erinnerung im öffentlichen Diskurs*. Konstanz: UVK, 2004.
- Halbwachs, Maurice. *La memoria colectiva* [1950]. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.
- Halbwachs, Maurice. *Los marcos sociales de la memoria* [1925]. Barcelona: Anthropos; Concepción: Universidad de la Concepción; Caracas: Universidad Central de Venezuela, 2004.
- Hardtmann, Gertrud. "Lebensgeschichte und Identität. Die zweite Generation – Opfer und Täter". *Unverlierbare Zeit. Psychosoziale Spätfolgen des Nationalsozialismus bei Nachkommen von Opfern und Tätern*. Eds. Kurt Grünberg y Jürgen Straub. Tübingen: Diskord, 2001. 39–82.
- Herman, Judith. *Trauma and Recovery*. New York: Basic Books, 1992.
- Hirsch, Marianne. *Family Frames: Photography, Narrative, and Postmemory*. Cambridge: Harvard UP, 1997.
- Hirsch, Marianne. *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust*. New York: Columbia UP, 2012.
- Huyssen, Andreas. *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*. New York: Routledge, 1995.
- Jureit, Ulrike y Christian Schneider. *Gefühlte Opfer. Illusionen der Vergangenheitsbewältigung*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2010.
- Kansteiner, Wulf. "Genealogy of a Category Mistake. A Critical Intellectual History of the Cultural Trauma Metaphor". *Rethinking History* 8.2 (2004): 193–221.
- Keilson, Hans. *Sequentielle Traumatisierung bei Kindern: Untersuchung zum Schicksal jüdischer Kriegswaisen*. Gießen: Psychosozial-Verlag, 2005.

- Kordon, Diana y Lucila Edelman. *Por-venires de la memoria. Efectos psicológicos multigeneracionales de la represión de la dictadura: hijos de desaparecidos*. Buenos Aires: Asociación Madres de Plaza de Mayo, 2007.
- Kühner, Angela. *Trauma und kollektives Gedächtnis*. Gießen: Psychosozial-Verlag, 2008.
- Lacan, Jacques. "Der Kern der Verdrängung" [1954]. *Freuds technische Schriften*. Freiburg: Walter, 1978. 239–254.
- LaCapra, Dominick. *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore y London: Johns Hopkins UP, 2001.
- LaCapra, Dominick. *Representar el holocausto. Historia, teoría y trauma*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- LaCapra, Dominick. *Historia y memoria después de Auschwitz*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009.
- Lang, Berel. "La representación de los límites". *En torno a los límites de la representación. El nazismo y la solución final*. Ed. Saul Friedländer. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2002. 447–468.
- Leys, Ruth. *Trauma: A Genealogy*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Meier, Christian. *Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns. Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit*. Siedler: München, 2010.
- Moglen, Seth. *Mourning Modernity. Literary Modernism and the Injuries of American Capitalism*. Stanford: Stanford UP, 2007.
- Nancy, Jean-Luc. *La representación prohibida. Seguido de La Shoah un soplo*. Buenos Aires y Madrid: Amorrortu, 2006.
- Nietzsche, Friedrich. *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. Ed. Karl Schlechta. *Friedrich Nietzsche Werke* [1874]. Berlin: Hanser, 2000.
- Nora, Pierre (ed.). *Les Lieux de mémoire*. Paris: Gallimard. T. 1: *La République* (1984). T. 2: *La Nation* (3 tomos, 1987). T. 3: *Les France* (3 tomos., 1992).
- Reati, Fernando. "Entre el amor y el reclamo: la literatura de los hijos de militantes en la posdictadura argentina". *Alternativas. Revista de estudios culturales latinoamericanos* 5 (2015), s. p. <http://alternativas.osu.edu/assets/files/Issue5/essays/reati.pdf> (30.12.2016).
- Ricœur, Paul. *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1999.
- Rothberg, Michael. *Multidirectional memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford: Stanford UP, 2009.
- Sanfelippo, Luis César. "Versiones del Trauma: LaCapra, Caruth y Freud". *Historiografías, revista de historia y teoría* 5 (2013): 51–70.
- Santner, Eric. "La historia más allá del principio del placer: algunas ideas sobre la representación del trauma". *En torno a los límites de la representación. El nazismo y la solución final*. Ed. Saul Friedländer. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2002. 219–236.
- Schafer, Roy. *The Analytic Attitude*. New York: Basic Books, 1983.
- Schützenberger, Anne Ancelin. *¡Ay, mis ancestros!* Buenos Aires: Omeba, 2006.
- Schwab, Gabriele. *Haunting Legacies. Violent histories and transgenerational trauma*. New York: Columbia UP, 2010.
- Silverman, Max. *Palimpsestic Memory: The Holocaust and Colonialism in French and Francophone Fiction and Film*. New York y Oxford: Berghahn Books, 2013.
- Straub, Jürgen y Kurt Grünberg. "Die Gegenwart der Vergangenheit. Vorbemerkungen zur unverlierbaren Zeit". *Unverlierbare Zeit. Psychosoziale Spätfolgen des Nationalsozialismus bei Nachkommen von Opfern und Tätern*. Ed. Kurt Grünberg. Tübingen: Diskord, 2001. 7–38.
- Todorov, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós, 2000.
- Wajcman, Gérard. *L'Objet du siècle*. Paris: Verdier, 1998.
- Weinrich, Harald. *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens* [1997]. München: Beck, 2005.
- Welzer, Harald (ed.). *Das soziale Gedächtnis*. Hamburg: Hamburger Edition, 2001.

- Welzer, Harald. *Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung*. München: Beck, 2002.
- Welzer, Harald y Dana Giesecke. *Das Menschenmögliche. Zur Renovierung der deutschen Erinnerungskultur*. Hamburg: Körber-Stiftung, 2012.
- Welzer, Harald, Sabine Moller et al. "Opa war kein Nazi". *Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*. Frankfurt a. M.: Fischer, 2002.
- Young, James E. *At Memory's Edge. After-images of the Holocaust in Contemporary Art and Architecture*. New Haven y London: Yale UP, 2000.