

LA VIOLENCIA COMO INVISIBILIZACIÓN DE LAS VÍCTIMAS

Juan Carlos Durán Muñiz
Francisco Alberto Pérez Piñón

Introducción

El presente escrito corresponde con el enfoque teórico que se está trabajando en la tesis de maestría en innovación educativa denominada *Hacia la redención de la pedagogía desde el Arte, la Filosofía y la Educación*, tendiendo a la humanización de las actividades educativas formales e informales ya que éstas son relaciones humanas que se establecen entre personas. Se visualiza desde este enfoque a la educación en general como esa tarea de hominización en dinámica constante.

Es difícil decirlo, precisamente porque el ambiente en el que habitamos se muestra tan adverso para conservar la vida –acechada constantemente por la barbarie y la desesperanza– postrándose en un presente que administra la muerte. Es necesario buscar la posibilidad de vigencia de otros instrumentos ontológicos y epistemológicos que puedan aportar nuevas miradas desde la pedagogía, la filosofía, el arte y nuevos tonos para matizar los procesos de violencia que vivimos como sociedad.

Valga decir con lo anterior el significado que ha tomado la muerte en nuestros días y con ello la pérdida de humanización a la que –parece– nos hemos acostumbrando. La deshumanización e indiferencia por la muerte lleva a adquirir un compromiso que tienda a pensarla filosóficamente con otras categorías que nos permitan rescatar aquella realidad oculta del dolor y el sufrimiento de las víctimas en relación a la vida y en relación con los muertos, las víctimas del pasado que de uno y otro modo se emparentan con nosotros los vivos. Es muy común hablar de la muerte en nuestras conversaciones cotidianas al relacionarnos con nuestros semejantes, pareciera que se ha convertido en una especie de principio esencial y necesario que rige nuestras relaciones, tomado con naturalidad e indiferencia infames que ofenden y deshumanizan al más indiferente de los hombres.

La presencia de la muerte nos ha deshumanizado a grado tal que la naturalidad con que se le ve es reducida a nada, es decir, la muerte hacia el prójimo no nos dice gran cosa, no nos dice nada; esto nos conduce a ser indiferentes ante el otro y por

tanto, a no incluirlo en parte de nuestra vida, lo cual nos lleva a un desconocimiento a nosotros mismos.

Dentro de esta cuestión, que tiene que ver con la indiferencia por la muerte del prójimo, tomo auxilio de la línea de pensamiento del pensador judío-alemán Franz Rosenzweig, quien atisba en el pensamiento filosófico occidental que va desde Jonia hasta Jena, es decir, desde los griegos presocráticos hasta Hegel, una tendencia totalitaria a reducir la muerte a la nada, y por tanto sin importancia alguna para pensarse con la emergencia y seriedad que implica.

En una interpretación de Reyes Mate, Rosenzweig sostiene que la tradición del pensamiento filosófico occidental contiene una “ontología de guerra”, pues sostiene que sin haberlo sabido, junto con Walter Benjamin, se convirtieron en avisadores del fuego que se avecinaba y que concluiría con Auschwitz, aunque a ambos –por su muerte prematura– no les tocó mirar esa barbarie extrema de unos seres humanos perpetrada contra otros seres humanos. Reyes Mate sostiene a este respecto que al ser un proyecto de muerte y aniquilación hacia los judíos durante la Segunda Guerra Mundial en la primera mitad del siglo XX, también es considerado como un proyecto de olvido, pensado y calculado para ser borrado de la conciencia humana sin dejar huella ni rastro alguno de su existencia (Mayorga, 2000).

Es el propio Reyes Mate quien –siguiendo la línea iniciada por Rosenzweig– aclara que el proyecto de Auschwitz no fue sólo el producto exclusivo de Hitler o del nacionalsocialismo como comúnmente se piensa, sino que es el resultado al que lleva el pensamiento occidental basado en la Razón, pues contrario a lo que se piensa, el suceso de Auschwitz no es algo ajeno a la civilización occidental o un desvío de la Razón como se ha pretendido justificar, sino que es el mismo legado de la civilización occidental y la Razón misma tomada como criterio de verdad y conocimiento radicales en pos de la objetividad y la neutralidad, lo que conduce precisamente a un suceso de horror como el de Auschwitz. En este sentido, en pos de la Razón se ha dejado de lado el pasado, y con ello a las víctimas de ese mismo pasado (Mate, 1997).

Abro un paréntesis para voltear la vista hacia aquel pasado olvidado y enterrado del que fueron víctimas no solo los judíos, sino el hombre mismo y su conciencia; tal es la referencia de Elie Wiesel, testigo sobreviviente de Auschwitz que relata los sucesos vividos en carne propia: “En Auschwitz... no murió sólo el judío sino también el hombre” (Mate, 2003).

Al señalar Wiesel que no fue sólo el judío sino el hombre el que murió en Aus-

La violencia como invisibilización de las víctimas

chwitz, está afirmando que todos aquellos triunfos y logros conseguidos por la humanidad a lo largo de la historia, se han perdido en las cámaras de gas, y eso porque todo aquello del pensamiento occidental que se muestra como racional y universal, no es más que algo impensable, incategorizable e imposible de asimilar en nuestro pensamiento.

De ahí la urgencia de pensar y hablar de Auschwitz, pues nos obliga a dirigirnos hacia un proyecto de olvido en todas sus dimensiones, un proyecto ideado para ser borrado de la historia del hombre. Por eso todos en Auschwitz tenían que morir y los cadáveres debían ser quemados y los huesos molidos para no dejar huella en la memoria de la humanidad.

El dolor y el sufrimiento que carga consigo Auschwitz es impensable para nuestro entendimiento, pero es precisamente esa dificultad de no poder ser pensado lo que impulsa a pensarlo y asumirlo, para desde ahí darnos a la tarea de encontrar las voces perdidas de las víctimas.

Dicha tarea lleva a la pregunta, ¿Cuál es la necesidad de referirnos a Auschwitz?. La referencia a Auschwitz es mostrar que a pesar del tiempo transcurrido desde que existió, en el segundo cuarto del siglo XX, la barbarie que vivimos en México en nuestros días, no dista de aquellas atrocidades cometidas en Auschwitz, y que aunque parecen lejanas, se muestran con una crudeza en algunos sentidos similar a las que vivimos en nuestras calles cotidianamente.

Uno de los propósitos de este trabajo es mostrar cómo esa misa lógica de exterminio en la que se consumaron aquellos actos de Auschwitz, aún prevalecen en las medidas emprendidas por el gobierno de México, y lo más preocupante, las víctimas que ha dejado —y va dejando a su paso— poco se habla.

Como se comentó anteriormente citando a Wiesel, la víctima en Auschwitz fue el hombre mismo, lo cual lleva a analizar que esa misma lógica de guerra señalada por Rosenzweig, sigue reproduciéndose en nuestra actualidad con las víctimas que ha dejado la guerra emprendida por el gobierno de México en el sexenio 2006–2012, y la que seguirá reproduciéndose si no “jalamos el freno de emergencia” para modificar este rumbo de la historia y detener esta lógica de guerra y así mirar el mundo desde otras categorías. Aquí habría que señalar que aún a pesar de las medidas tomadas, las víctimas no son sólo aquellos que han muerto, sino nosotros mismos, los del pasado y los del presente. Las víctimas del pasado junto con las víctimas del presente nos encontramos en constante peligro de muerte, al acecho cotidiano del dolor y el sufri-

miento, pues tal como refiere el filósofo italiano Giorgio Agamben “Todo es *campo*”. Extraído el concepto por Agamben de lo ocurrido en los campos de Auschwitz, define al campo de la siguiente manera:

Es menester reflexionar sobre el estatuto paradójico del *campo* en cuanto espacio de excepción: es una porción del territorio que se sitúa fuera del orden jurídico normal, pero que no por eso es simplemente un espacio exterior. Lo que en él se excluye es, según el significado etimológico del término excepción (*ex capere*), *sacado fuera*, incluido por medio de su propia exclusión (Agamben, 2010).

La situación en que nos encontramos es precisamente la de “Todo es *campo*”, en la cual nosotros podemos ser asesinados y aniquilados en cualquier momento al igual que los judíos y los muertos de la guerra en México, en buena medida, hasta ahora olvidados. Nuestra vida está desprotegida, no vale nada, está reducida a la nada, reducida a “nuda vida” como diría este mismo filósofo italiano. A este respecto, señala:

[...] si la esencia del campo consiste en la materialización del estado de excepción y en la consiguiente creación de un espacio para la nuda vida como tal, tendremos que admitir que nos encontramos virtualmente en presencia de un campo cada vez que se crea una estructura de esta índole, con independencia de los crímenes que ahí se hayan cometido y cualesquiera que sean su denominación y sus peculiaridades topográficas (Agamben, 2010, p. 40).

La muerte es –en este sentido– omnipresente, se encuentra en todas partes, en nuestras relaciones sociales, en nuestra vida privada y en nuestra cultura, lo cual da lugar a una “cultura de la muerte” basada en la indiferencia y la insignificancia de la vida.

Vivimos en una cultura de la muerte precisamente porque es vista como nada y sin novedad alguna, la vida del ser humano queda reducida a insignificancia. Nos es ajeno e indiferente el darnos cuenta de que alguien perteneciente a nuestra ciudad, colonia y lugar en general. Ha sido asesinado y pasa a tomar el lugar de un número y una cifra en la cantidad de vidas aniquiladas.

Sea suficiente con lo anterior para hacer referencia a la barbarie y a la violencia en la que nos encontramos en el presente para abordar este trabajo, pues Auschwitz se

La violencia como invisibilización de las víctimas

muestra como aquella figura de extrema injusticia cometida a los judíos, las víctimas del pasado y las víctimas del presente en la que nos encontramos nosotros mismos.

Es necesario decirlo de nuevo, la barbarie en que vivimos no cesa de llevarse vidas humanas, estamos envueltos en una lógica empeñada en administrar la muerte, el dolor y la desgracia. Y, una lógica que arrasa con la sensibilidad humana sin dejar espacio alguno para estar a salvo, es proclive de cometer un doble asesinato a las víctimas, es decir, asesinarlas físicamente y metafísicamente después mediante el olvido.

De aquí la lógica de exterminio que viene desde Auschwitz y que llega hasta nuestros días mediante las medidas emprendidas por el actual gobierno de México, me da motivos suficientes para pensar la violencia cometida hacia las víctimas, partiendo de la exigencia de un análisis de tal complejidad, pues al referirme a la violencia hacia las víctimas, abraza la falta de sensibilidad actual para darle la suficiente importancia de pensarse filosóficamente al referirme a la violencia como “invisibilización de las víctimas”.

La violencia como invisibilización de las víctimas muestra precisamente la condición de invisibilidad en que permanecen, es decir, son invisibles para nuestro presente, permanecen ocultas y ajenas a nuestra realidad sin atender su dolor y sufrimiento por la injusticia cometida a sus vidas.

Este problema se muestra complejo, lo que implica situarlo desde otra perspectiva, es decir, pensarla con otras categorías diferentes a las de la filosofía occidental que va de Jonia hasta Jena. Aunque parezca muy lejana una idea con otra, esta dinámica de la tradición filosófica occidental se reproduce en nuestra actualidad mediante la guerra emprendida por el entonces presidente de México, Felipe Calderón Hinojosa, dejando en el olvido a más de 60 mil víctimas sin descartar a las invisibles.

La guerra contra el narcotráfico emprendida por Calderón se inició en México al asumir el cargo de mandatario nacional durante el periodo 2006–2012. Su estrategia consiste en traer la paz al país mediante el acabamiento del narcotráfico por medio de las fuerzas policíacas y militares del país. Aparte de recuperar la paz, la estrategia también tenía como prioridad brindar seguridad a los ciudadanos mexicanos, sin embargo, a pesar del tiempo transcurrido desde 2006 la citada guerra no ha alcanzado dichos objetivos pero ha cobrado una gran cantidad de vidas y víctimas que se mantienen invisibles ante nuestros ojos y nuestra conciencia, víctimas que paulatinamente hemos dejado en el olvido pero que permanecen en espera de ser recordadas en nuestro presente para realizar sus proyectos de vida y frenar el doble asesinato que venimos cosechando mediante nuestra cultura.

Frenar el doble asesinato de las víctimas nos conduce precisamente a romper con la dinámica del olvido, romper con su invisibilidad. Ya dijimos que para entender y abordar este problema de la invisibilización de las víctimas se requieran otras categorías filosóficas que permitan captar la dimensión de lo olvidado y lo invisible, aquello que no se muestra con clara evidencia ante nuestros ojos, esto es, el pasado oculto y perdido de la realidad.

El problema se vuelve más complejo aún, pues se trata de ir más allá de la facticidad, es decir, más allá de los hechos. ¿Cómo conocer lo desconocido, lo que ha quedado olvidado? Este planteamiento va más allá de la epistemología clásica, basada solamente en el conocimiento de lo que está presente y dejando de lado lo ausente, que también forma parte de la realidad (Mate, 2009).

El pensamiento de Walter Benjamin

Como se puede apreciar, el problema no es nada sencillo y menos aún cuando son vidas humanas las que se encuentran de por medio, sin embargo la complejidad del problema puede arrojar esperanza en la filosofía de una vida que experimentó el dolor en carne propia y que desde el sufrimiento mismo reclama la memoria de las víctimas, me refiero a la vida y la filosofía del pensador judío-alemán Walter Benjamin, cuyo pensamiento no sólo volcó su mirada hacia las víctimas del pasado, sino que le tocó a él mismo, ser una víctima más de la barbarie engendrada en su tiempo y de las circunstancias acumuladas a lo largo de una tradición que condujo al totalitarismo.

Walter Benjamin formó parte de la Escuela de Frankfurt al lado de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, Erick Fromm, entre otros. Fue de modo informal porque a pesar de mantener una relación muy cercana con sus miembros y compartir una orientación filosófica hasta cierto punto común, construyó una filosofía propia donde denunció condiciones de barbarie en la autodenominada “civilización”, algunas de las cuales terminaron por llevarlo a la muerte. Su filosofía tan *sui generis*, frecuentemente lo distanciaba de sus compañeros.

En el año de 1940, Benjamin decide quedarse en Alemania a diferencia de Horkheimer y Adorno, quienes emigran a Estados Unidos cuando las tropas nazis empiezan a ganar terreno en Europa. A pesar del esparcimiento nazi en otros países de Europa como Polonia, Francia o España, Benjamin decide quedarse más tiempo en

La violencia como invisibilización de las víctimas

Europa para conocer de fondo el fascismo naciente en ese territorio. Cuando las cosas parecían comenzar a ser insoportables, decide por fin emprender la marcha hacia Estados Unidos. En Septiembre de 1940, al llegar a la frontera de Francia con España, en Portbou, es interceptado por paramilitares franquistas que amenazan con devolverlo a las tropas nazis junto al grupo de refugiados judíos con quienes viajaba. Al percatarse de dicha situación, Benjamin decide suicidarse para no ser regresado a Francia y después caer en manos del nacionalsocialismo.

La vida de Benjamin es la de una vida atormentada y acorralada por el fascismo. Hundida en el sufrimiento y el dolor, buscó encontrar el último signo de esperanza en las víctimas que menos esperanza parecían tener, es decir, desde los desesperados y desesperanzados, y desde allí fundar una filosofía que parte del dolor y el sufrimiento para plantear la idea de la deuda de justicia que tenemos con el pasado (Benjamin, 2008).

Pensar la invisibilización de las víctimas en la filosofía de la memoria de Benjamin permite aproximarnos al sufrimiento y el dolor desde la experiencia misma de ese dolor, pues se trata de una filosofía de alguien que sufrió en carne propia la crudeza de la barbarie, del dolor y el sufrimiento de una víctima. La filosofía de Benjamin es entonces la filosofía de una víctima que tras el último grito de esperanza que pudo arrojar al mundo, pretende involucrar a toda la humanidad con el sufrimiento del pasado y rescatar desde ahí, aquellos brotes de justicia esparcidos a lo largo del pasado de la humanidad.

La guerra que nosotros vivimos cotidianamente en nuestro país ha dejado un inconmensurable dolor y sufrimiento hacia las víctimas del pasado y las del presente, cuyos sueños y proyectos fueron interrumpidos en la historia para reclamar su realización aquí y ahora. Son sueños que aún esperan pero que nosotros los vamos enterrando cada vez más con nuestro olvido.

El olvido de las víctimas se muestra en la lógica emprendida por Calderón y, cuya barbarie continúa con Enrique Peña Nieto, pues aun cuando ésta ha dejado una gran cantidad de ruina sin haber mejora alguna en torno a la seguridad, las categorías de su discurso se empeñan en un dogma de progreso a futuro que no cuestiona los costos a los que conduce dicho progreso. Se trata de un progreso distante que se muestra imposible de alcanzar pero que desde tiempo atrás viene dejando ruina sobre ruina tras de sí.

Las ruinas que se acumula por la lógica del progreso se traduce en catástrofe y en una lista interminable de víctimas, cuyas vidas y sueños frustrados se mantienen en el olvido a la espera de una justicia que exige frenar la herencia que venimos cosechando

a través de una tradición de indiferencia por nosotros los de este presente. Nos hemos comportado como simples observadores pasivos de los principales protagonistas de esta barbarie que con un esplendor totalizador ha apagado aquellos destellos de vida que aún brotan en un pasado no muy distante.

Partiendo de tales supuestos, un abanico de interrogantes se plantean: ¿Cómo hacer justicia a las víctimas?, ¿qué se entiende por víctima y justicia en la filosofía de Walter Benjamin?, ¿qué relación tiene la memoria con la víctima?, ¿qué se entiende por memoria en Walter Benjamin?, ¿de qué modo puede abordar la filosofía de la memoria de Walter Benjamin la violencia que se muestra como invisibilización de las víctimas?, ¿qué lugar ocupa el olvido dentro de la filosofía de la memoria?

Ahora bien, considero pertinente señalar ante tales interrogantes, que el olvido habría de ser abordado como sinónimo de catástrofe, es decir, como prolongación de la barbarie, pero también al mismo tiempo, como condición de posibilidad de la memoria.

El olvido remite a la memoria

El olvido ocupa un lugar central en la filosofía de la memoria de Benjamin, pues partir del olvido del pasado y de las víctimas es lo que nos exige la memoria en el presente. Sin el olvido la memoria no puede hacer surgir, por eso es menester partir del olvido como condición de posibilidad de la memoria. Para recordar hay que haber olvidado primero, de ahí la importancia de partir del olvido para formular la filosofía de la memoria.

Para Benjamin no hay justicia sin memoria de la injusticia, por eso la respuesta de la filosofía es mantener la injusticia viva en la memoria de la humanidad hasta que no sea saldada. La injusticia cometida siempre seguirá vigente a pesar del tiempo transcurrido, es por eso que pretendo abordar la memoria desde su dimensión ética y política, lo cual implica un modo de analizar su sentido temporal. Para Benjamin, la memoria “[...] se nutre de la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados.” (Benjamin, 2008, p. 49)

Cuando hablo de la dimensión ética de la memoria me refiero al sentido en que la memoria a través del olvido nos remite a una responsabilidad histórica del presente con el pasado, una preocupación vital que nos emparenta a los del presente con los del pasado, con el dolor y el sufrimiento de las víctimas. Benjamin sabe que el presente

La violencia como invisibilización de las víctimas

está en deuda con el pasado, las víctimas del pasado no han sido rescatadas del olvido, por ello exigen la justicia de la memoria.

[...] en la idea que nos hacemos de la felicidad late inseparablemente la de la redención. Lo mismo sucede con la idea de pasado, de la que la historia hace asunto suyo. El pasado lleva un índice oculto que no deja de remitirlo a la redención. ¿Acaso no nos roza, a nosotros también, una ráfaga del aire que envolvía a los de antes? ¿Acaso en las voces a las que prestamos oído no resuena el eco de otras voces que dejaron de sonar? ¿Acaso las mujeres a las que hoy cortejamos no tienen hermanas que ellas ya no llegaron a conocer?. Si es así, un secreto compromiso de encuentro (*Verabredung*) está entonces vigente entre las generaciones del pasado y la nuestra (Benjamin, 2008, p. 36–37).

La dimensión ética de la memoria se traduce entonces en una responsabilidad histórica. De aquí que Reyes Mate abogue por la “razón compasiva”, entendida como aquel estado de la memoria que nos permite ser sujetos morales ante el sufrimiento de las víctimas (Mate, 2009b).

Hay que dejar bien claro que cuando hablo de sujeto moral me refiero al acto de humanización en el que el sufrimiento de la víctima se asume como propio. Existe entonces una preocupación por el dolor y el sufrimiento ajeno a mí, pero que me interpelan de tal modo que los asumo como propios e implican una responsabilidad con ese dolor infringido del pasado, desde donde será no sólo necesario sino también posible cambiar el rumbo de la historia.

El sujeto moral se convierte en tal cuando la barbarie, el dolor y el sufrimiento del otro no le son indiferentes, sino que por el contrario, es consciente de que tiene una deuda con ese sufrimiento y es capaz de cambiar el estado de cosas para evitar ese sufrimiento por medio del acto de humanización.

Un acto de humanización consistiría –en el caso de Benjamin– en voltear al pasado de las víctimas para hacerles justicia y romper con la herencia del olvido a través de la memoria “La memoria trae al presente ese continente invisible en un gesto moral y epistémico pues nos pone delante un mundo desconocido sin el que no podemos ser sujetos morales. Ése es el lugar de la razón compasiva” (Mate, 2009b).

En la cita anterior se aprecia un significado completamente nuevo de la memoria al que le otorgaba la epistemología tradicional, pues le otorga un carácter marginal

en la ciencia histórica. Por otra parte, es necesario señalar que bajo este valor, historia y memoria son dos cosas distintas. La historia es vista en la filosofía de Benjamin como conocimiento científico del pasado, la historia ortodoxa que cree en los hechos y en una realidad objetiva, situando a la memoria como algo subjetivo, marginal y carente de seriedad, que nada tiene que ver con el pasado, es decir, sin la seriedad y el rigor suficientes para conocer el pasado con neutralidad y objetividad. Sin embargo, la memoria en Benjamin adquiere un valor epistemológico fundamental, pero para ello se requiere de otros criterios y otros valores, en suma, otro tipo de epistemología.

Se nos ha enseñado que lo epistemológico y la verdad tienen que ver con lo neutral y objetivo, no obstante, el valor epistemológico de la memoria de Benjamin se sitúa en otra parte, el de dejar hablar al sufrimiento, pues tal como sostiene Reyes Mate, “dejar hablar al sufrimiento es la condición de toda verdad”.

A su vez, el valor epistemológico de la memoria asume un carácter político, que surge de un interés y por tanto carece de una supuesta objetividad neutral. La memoria al partir de un interés particular, se compromete con una causa de su contexto histórico, pues tal como nos muestra la filosofía de Benjamin, la objetividad es un mito impuesto y creado por la visión del vencedor en la historia.

Sea suficiente decir con esto que la tendencia hacia la que se dirige la memoria de Benjamin es la de no caer en el error de asumirse como objetiva y neutral al señalarse como interesada en algo particular que se compromete con una causa, en este caso, la de las víctimas.

Al señalar el carácter político de la memoria como un saber interesado, es importante también señalar la distinción entre historia y memoria, pues la memoria como fundamento epistemológico al ir más allá de la historia escrita por el vencedor, va en busca del pasado oculto, el pasado de las víctimas que con un grito agonizante reclaman justicia. En este sentido la memoria adquiere un enfoque ético que la convierte en el concepto fundamental de la filosofía de Benjamin, pues una tarea fundamental es la de ser capaz de mirar la otra cara de lo histórico al tomarse muy en serio la dimensión perdida de la realidad.

El sentido ético de la memoria nos exige hacernos cargo del dolor y el sufrimiento del otro desde el pasado y el presente, que es precisamente donde toma lugar la razón compasiva. Aquí se entiende la “compasión” no en el sentido cristiano de compadecernos del prójimo y darle aquello que nos sobra, sino de responder ante la interpelación del otro, del que sufre, pues tal como advierte Herman Cohen, filósofo-

La violencia como invisibilización de las víctimas

fo judío-alemán, “[...] el sufrimiento es el principio de individuación [...]”, (Mate, 2009b) queriendo decir con ello que la interpelación del otro es lo que otorga identidad a uno mismo. La identidad se constituye a partir de la interpelación del otro, por lo que siguiendo este sentido, se sostiene que en la filosofía de Benjamin la identidad del presente se construye a partir de la interpelación del pasado, pues nuestro presente no sería nada sin el legado del pasado y su larga tradición, que, ya dijimos, arrastra consigo sufrimiento y dolor.

Como ya se ha mencionado antes, al ser la memoria de Walter Benjamin la categoría central desde la cual se piensa el dolor y el sufrimiento de la víctima, el lugar desde el que piensa la memoria el dolor y el sufrimiento, es el margen. El valor político de la memoria se propone pensar en sus múltiples manifestaciones los territorios del margen, entendiendo a éste como las orillas que deja de lado el centro del pensamiento, llámese Grecia o Europa. Pensar a partir del margen, es mirar el mundo desde aquellas filosofías y tradiciones olvidadas que desde ahí recuerdan al centro lo que olvida al vanagloriarse de poseer un pensamiento “universal” cuando dejan mucho de lado. Pensar desde el margen muestra el sentido político de la memoria, la cual se refiere a una dimensión del hacer, de un irrumpir en la continuidad de la historia, en una praxis que jale el freno de emergencia para detener la prolongación de la barbarie en estas víctimas del pasado y el presente.

En nuestra actualidad se aprecia esta tendencia de continuación de la barbarie cuando al ver la cantidad de víctimas que dejó la guerra del narcotráfico de Calderón, el actual gobierno aún se sigue empeñando en seguir con esa estrategia. Nadie se pregunta si es necesario hacer un alto y cambiar el rumbo de la estrategia y por ende el rumbo de la historia, de la barbarie y los daños ocasionados. El ejemplo más claro que se me viene a la mente de la memoria como un “hacer” y una “praxis” que jale el freno de emergencia para detener la barbarie, son las acciones emprendidas por el “Movimiento por la paz con justicia y dignidad” pues intenta concientizar y humanizar a las autoridades y a la clase política en general creando en ellos la sensibilización suficiente hacia el dolor y el sufrimiento de las víctimas que ha dejado este combate en las víctimas del pasado y las familias cuyos miembros han sido asesinados, es decir, las víctimas del presente.

“El Movimiento por la paz con justicia y dignidad” insiste en el sentido político de la memoria, a saber, que no se trata de un concepto que sólo teoriza sobre la causa particular de las víctimas quedándose en la abstracción, sino que se trata de la memo-

ría como una “acción” y un “hacer” para detener la lógica de la guerra y dar un viraje nuevo al rumbo de la historia.

Por ello, pensar la dimensión ética y política de la memoria desde el sufrimiento de las víctimas del pasado nos compromete a pensar a las víctimas desde el margen y el olvido para dirigir el pensamiento hacia lo olvidado y que sea capaz de cuestionar el presente exigiéndole las cuentas de ese pasado. El sentido político de la memoria se muestra claramente en pensar desde el margen. El margen de lo olvidado por el centro de la cultura, lo frustrado, aquello que tuvo la posibilidad de ser y no fue por el sometimiento del centro o del vencedor. Pensar desde el margen nos enfrenta primeramente a la voluntad del vencedor que suele permanecer en el centro y a la dificultad de que el margen sea tomado en cuenta como algo valioso y universal para la humanidad, tan universal como la visión del vencedor de la historia.

El margen se muestra a través del dolor y el silencio de la víctima, pero que sin estas herramientas, hasta ahora parecen inexistentes. Es la memoria la categoría capaz de leer ese silencio aparentemente ausente para reivindicar su importancia. Por eso la memoria viene a recordarnos que el presente no se encuentra exento de responsabilidad para con el pasado y sobre todo, a recordarnos que el pasado no es estático, es decir, algo inmóvil que fue y ya pasó y no hay nada más que hacer por él, sino que por el contrario, la memoria nos sitúa en la idea de entender el pasado de otro modo, es decir, de modo dinámico y vivo, nunca muerto.

La tradición filosófica que va desde Jonia hasta Jena nos ha inculcado que los muertos de la historia muertos están y que no hay más que hacer por ellos, algo con lo que la filosofía de la memoria trata de romper, ya que nosotros los de este presente estamos llamados por el dolor de las víctimas y la injusticia cometidas hacia los muertos que con sus proyectos de vida han dejado de ser recordados en su sentido ético y político.

De aquí se desprende precisamente el concepto de “invisibilización” de las víctimas pues muestra lo invisible de las víctimas de nuestro presente, lo ausente y marginal de su pasado; muestra también la deuda ética y política que se tiene con su condición de invisibilidad. La memoria representa una epistemología capaz de captar la condición olvidada y perdida de la víctima, pero también lo que se ha quedado frustrado y ausente de la realidad.

Baste decir con ello que la barbarie que vivimos en nuestro presente no dista mucho de la que vivió Benjamin, pues nuevamente se trata de una realidad que se

muestra desafiante y derrumbada, lo cual ocurrirá mientras no hagamos justicia a las víctimas y por ende, no nos hagamos justicia a nosotros mismos. El no hacer justicia al pasado es la pérdida de nuestra identidad para con el otro y con la responsabilidad histórica que nos emparenta con la humanidad toda.

Esa responsabilidad histórica que nos emparenta a la humanidad se muestra –desde el sentido Benjaminiano– en el concepto de “redención”, mismo que me lleva nuevamente a ahondar y desarrollar en el significado de dicho concepto dentro de la filosofía de la memoria de Walter benjamín situándome en las siguientes interrogantes: ¿Qué entiende Benjamin por redención?, ¿Qué relación guarda la redención con la memoria?, ¿En qué sentido la redención reivindica la justicia?, ¿Qué diferencias existen entre redención y justicia?

La ola de violencia en que nos encontramos actualmente y a la que se enfrentan nuestras vidas cotidianamente se ha convertido en el motivo principal de este proyecto a pensarse, lo cual nos lleva a profundizar en la dimensión frustrada de la realidad que son las víctimas y en las que al parecer no hay esperanza alguna. Benjamin nos recuerda que “Sólo por aquellos sin esperanza, nos es dada la esperanza”.

Referencias

- Agamben, G. (2010). *Medios sin fin. Notas sobre política*. Valencia: Pre-Textos.
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca-UNAM.
- Mate R. (1997). *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*. Barcelona: Anthropos.
- _____ (2003). *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*. Barcelona: Anthropos.
- _____ (2009). *Medianoche en la historia. Comentariso a las tesis de Walter Benjamin “sobre el concepto de historia”*. Madrid: Trotta.
- _____ (2009b). *La herencia del olvido*. Madrid: Errata–Naturae.
- Mayorga, J. (2000). Avisadores del fuego: Rosenzweig, Benjamin y Kafka. *Isegoría*(23), 45–67.