

LA FORMACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD POLÍTICA

Propuestas y recursos para el aula

Alexander Ruiz Silva
Manuel Prada Londoño



PAIDÓS VOCES DE LA EDUCACIÓN

Directora de colección: Rosa Rottemberg
Diseño de cubierto: Gustavo Macri

Ruiz Silva, Alexander

La formación de la subjetividad [REDACTED] propuestas y recursos para el aula / Alexander Ruiz Silva y Manuel Prada Londoño -1^{er} ed.- Buenos Aires: Paidós, 2012.
280 pp.; 22x16 cm.

ISBN 978-950-12-1536-6

1. Pedagogía. 2. Formación Docente. I. Prada Londoño, Manuel II. Título
CDD 371.1

1^{ra} edición, mayo de 2012

Reservados todos los derechos. Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático.

© 2012, Alexander Ruiz Silva y Manuel Prada Londoño (por la compilación)

© 2012, de todas las ediciones:

Editorial Paidós SAICF

Publicado bajo su sello Paidós*

Independencia 1682/1686, Buenos Aires – Argentina

E-mail: diffusion@areapaidos.com.ar

www.paidosargentina.com.ar

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723

Impreso en la Argentina – *Printed in Argentina*

Impreso en Primera Clase,
California 1231, Ciudad Autónoma de Buenos Aires
en abril de 2012.

Tirada: 3.000 ejemplares

ISBN 978-950-12-1536-6

3. LA MEMORIA



Ningún proceso de entendimiento puede tener éxito en contextos conflictivos marcados por el destino de violencias del pasado, si los sujetos no han consentido previamente en una relectura a profundidad de su propio relato. Esta condición autorreflexiva y autocritica se le exige a quien quiere comunicar en la no violencia.
JEAN-MARC FERRY (2001)

Consideramos que el tercer elemento constitutivo de la subjetividad política es la memoria y, por supuesto, en relación directa con los elementos que acabamos de exponer. Digamos que "la memoria es incorporada a la constitución de la identidad a través de la función narrativa" (Ricœur, 2003: 168). Así, las narraciones que hacemos de nuestra vida son posibles gracias a que recordamos; a su vez, en las narraciones que vamos configurando se reinterpretan las vivencias que se han sedimentado en la memoria.¹

¹ De hecho, cuando nos referimos a la memoria habrá que considerar que esta se configura desde distintos tipos de registros. Uno de ellos apela a las experiencias, a las vivencias, tanto individuales como compartidas, y se expresa mediante testimonios personales; otro tipo de registros convierte los aconteceres en objeto de análisis, traduciéndolos, finalmente, en leguaje académico, en teorías; y un tercero recupera elementos de carácter cognitivo y otros de carácter ético, y se expresa de manera simbólica. La conjunción [y tensión] de estos tres registros da cuenta de la emergencia o recuperación de la subjetividad política; se trata de un ámbito intersubjetivo que articula elementos afectivos del recuerdo con elementos fácticos de la memoria. La memoria se vincula así a la idea de proyecto, pero antes requiere tener conciencia de sí, posicionarse. El *posicionamiento* nos ocupará en el siguiente apartado.

Comprender a qué nos referimos con la memoria requiere escapar a una ingenuidad inmediatista que considera que es posible acceder plenamente a las vivencias *en cuanto* vividas. Aun en los recuerdos de las situaciones más gozosas o de las más traumáticas, incluso cuando parece que experimentamos la "misma" risa, el "mismo" temblor o el "mismo" miedo, solo hay un acceso indirecto al pasado que nos sirve de comparación en cuanto estas situaciones son recuerdos, y las sensaciones o emociones que vivimos ahora son las de ahora, así actualicen las ya vividas. En segundo lugar, habrá que escapar de una lectura según la cual la memoria se basta a sí misma, en su tenor monológico, esto es, una lectura que cree que recordamos de una sola manera lo vivido, de una única forma, o, por el contrario, que la memoria no es para nada fiable porque gran parte de los recuerdos son tejidos con y por otros, sin que logre saberse cuáles son los límites de las construcciones propias frente a las ajenas. Empero, justamente esto vuelve a evidenciar que existimos originariamente con otros, y la memoria, como una de las dimensiones de la subjetividad política, lo hace patente:

Atravesamos la memoria de los otros, esencialmente, en el camino de rememoración y reconocimiento [...]. Los primeros recuerdos encontrados en el camino son los recuerdos compartidos, los recuerdos comunes. [...] Del rol del testimonio de los otros en la rememoración del recuerdo se pasa gradualmente a los recuerdos que tenemos en cuanto miembros de un grupo. [...] Accedemos así a acontecimientos reconstruidos para nosotros por otros distintos de nosotros (Ricœur, 2003: 159).

Por otro lado, habría que afirmar que la memoria no solo está constantemente amenazada por el olvido, también lo requiere. Nadie puede recordar *todo* lo que ha vivido, so pena de perder el juicio. Así, el olvido es no solo el enemigo mortal de la memoria, el obstáculo que ha de vencerse, sino también su contracara.

El cuento de Jorge Luis Borges, *Funes el memorioso*, nos ayuda a ilustrar esta idea. El personaje de esta historia recuerda lo vivido con una fidelidad absoluta.

Nosotros, de un vistazo, percibimos tres copas en una mesa; Funes, todos los vástagos, racimos y frutos que comprende una parra. Sabía las formas de las nubes australes del amanecer del treinta de abril de 1882 y podía compararlas en el recuerdo con las vetas de un libro en pasta española que solo había mirado una vez y con la línea de la espuma que un remo levantó en el Río Negro la víspera de la acción del Quebracho. Esos recuerdos no eran simples; cada imagen visual estaba ligada a sensaciones musculares, térmicas [...]. No solo le costaba comprender que el símbolo genérico perro abarcara tantos individuos dispares de diversos tamaños y diversa forma; le molestaba que el perro de las tres y catorce (visto de perfil) tuviera el mismo nombre del perro de las tres y cuarto (visto de frente). Su propia cara en el espejo, sus propias manos, lo sorprendían cada vez. Refiere Swift que el emperador de Lilliput discernía el movimiento del minutero; Funes discernía continuamente los tranquilos avances de la corrupción, de las caries, de la fatiga. Notaba los progresos de la muerte, de la humedad. Era el solitario y lúcido espectador de un mundo multiforme, instantáneo y casi intolerablemente preciso (Borges, 2004: 488-490).

La reconstrucción de un día, con todas sus imágenes, palabras, sensaciones, etc., le toma a Funes, justamente, otro día. Era como si su memoria construyera una réplica perfecta de lo vivido. Sin selectividad en el recuerdo o en la organización del recuerdo, Funes no tenía capacidad de abstracción; por tanto, narrar lo vivido-recordado le resultaba casi imposible o en todo caso constituyía una distracción a su memoria. Esto se acentúa notablemente si se tiene en cuenta que narrar es una elaboración aproximada no solo de lo que recordamos, sino también de lo que imaginamos. De esta manera, el personaje que hace las veces de narrador en el cuento de Borges enfatiza: "Había aprendido sin esfuerzo el inglés, el francés, el portugués, el latín. Sospecho, sin embargo, que no era muy capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, es abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino 'detalles, casi inmediatos'".

Los seres humanos nos enfrentamos permanentemente al asunto del encadenamiento de diversas historias y aquí la elección de qué contar y cómo hacerlo es, como la memoria, sumamente selectiva. El cuento de Borges pone de relieve el papel del olvido en el recuer-

do, la necesidad que tenemos de olvidar algunos detalles de nuestras experiencias para poder recordar otros detalles o partes importantes de estas, además de la necesidad de ser selectivos e imaginativos en la narración de lo que recordamos. Así, es importante tener en cuenta que nuestras narraciones transcurren en el tiempo (lo que Ricoeur denomina: el tiempo narrado) y que el lenguaje no logra dar cuenta de toda la realidad. De este modo, estas limitaciones estructurales del relato nos indican su papel en la configuración de nuestra propia identidad. Dar cuenta de nuestras experiencias y aprendizajes no significa hacer memoria de cada una de las sensaciones, imágenes, palabras, etc., que conforman cada una de nuestras vivencias y aprendizajes (por lo demás, ello es imposible); compartir esas memorias, hacerlas públicas involucra la capacidad de narrarlas y la narración no solo exige recorte, delimitación, abstracción, sino también imaginación, recreación, distorsión, en suma: significación personal de lo vivido y de lo recordado.

El personaje de Funes representa, en buena medida, los límites en la comprensión de nuestra identidad. Funes es la cara externa del límite, la imposibilidad en un espacio narrativo que se pretende verosímil. De este modo, sin capacidad de recordar-olvidar no es posible articular una identidad; sin configuraciones imaginativas resulta inconcebible la tarea de representarnos a nosotros mismos y a los otros.

Pero también queremos detenernos en otro tipo de olvido. Nos referimos al olvido impuesto por poderes que pugnan, al igual que lo hacen en torno a los relatos, por establecer qué es aquello que debe recordarse (y en correspondencia con ello: qué es aquello que debe olvidarse). En la experiencia de investigación que realizamos en 2006-2007, un grupo de profesores y profesoras indígenas del resguardo de Santa Rosa (en el departamento del Cauca, Colombia) emprendieron, a su vez, un estudio cuyo fin era reconstruir la memoria político-pedagógica del resguardo. Algunos indígenas nasa que participaron en la experiencia contaban que una de las razones por las cuales su lengua nativa fue desapareciendo tenía que ver con las prácticas de castigo implantadas por las comunidades religiosas presentes en la región. Según su propio relato, el relato

de quienes padecieron los castigos infligidos “por el bien de la comunidad”, al decir de las monjas, cuando algún niño hablaba *nasa yuwe* era obligado a comer cal de las paredes. Así, ¿quién quiere recordar su lengua cuando el recuerdo le trae a la memoria el sabor a cal y el peso de la férula sobre las manos? ¿Quién quiere recordar que es indio si se vienen con todo su peso histórico los apelativos de salvaje, bárbaro, ladrón de tierras, simple, ignorante? ¿Quién quiere saber dónde están sus desaparecidos si sabe que corre el peligro de desaparecer?

También nos vemos abocados a preguntarnos por olvidos impuestos, muchas veces, de maneras sutiles: ¿acaso no se nos invita con frecuencia a ver más televisión, a navegar más en la web y a recordar menos? Como si una cosa fuera, necesariamente, excluyente de la otra. ¿No se nos invita a considerar retrospectivamente la historia de la violencia en nuestros países y a confundir *amnistía* con *amnesia*? Pero, en todo caso, estos olvidos rayan en la indiferencia e impiden la consolidación de una manera de entendernos, de construir nuestras *identidades*.

De ahí la importancia de un proceso en el que se exorcicen los poderes constituyentes de una memoria impuesta, para dar paso al reconocimiento de una historia con memorias propias, aun cuando estas, como se dijo antes, estuvieran a su vez constituidas por siglos de historia en los que incorporaron nuevas maneras de ser. Se requiere una “voluntad de conocer” que asumen los sujetos como protagonistas y coautores de su propia historia, en contraste con el espíritu de apatía y escepticismo que invade algunos espacios sociales, y que conduce a los sujetos a un desposeimiento de su dimensión política.

Este desposeimiento va acompañado de una complicidad secreta, que hace del olvido un comportamiento semipasivo y semiactivo, como sucede en el olvido de elusión, expresión de la mala fe, y su estrategia de evasión y esquivaz motivada por la oscura voluntad de no informarse, de no investigar sobre el mal cometido por el entorno de cada uno, en una palabra, por un querer-no-saber (Ricoeur, 2003: 582).

¿JUSTA MEMORIA?²

Veamos el siguiente relato:

Váyanse bien lejos

Cuando vi a mi tía ella estaba con la cabeza en dos pedazos. [...] Yo me volví como una loca, la cabeza me daba vueltas, pensé que nos iban a atrapar a nosotras también. Pero diosito me dio valor. Entré a su casa, cogí una sábana y un chinchorro [hamaca] nuevo para envolverla. Ella estaba toda hinchada y le faltaban muchos pedacitos de la cabeza. Nos demoramos hasta muy tarde de la noche recogiéndola. Yo sentía que no podía más [...].

Luego, empezamos a buscar a los que estaban vivos [a los que estaban muertos los dejamos ahí y les tiramos unos trapos encima]; empezamos a recoger los que estaban por ahí con hambre y sin nada. Después empezamos a buscar a los que estaban desaparecidos; duramos como dos días [...] dando vueltas por ahí y tratando de recoger lo poquito que quedaba [las cosas], pero ni eso podíamos [...].

Como pude me fui caminando con una tía, mi abuela –que murió tiempo después– y todos los muchachitos. Caminamos y caminamos, bien lejos, casi por tres días. [...] ¡Cómo lo desprecian a uno cuando uno está así! Nosotros mirábamos cualquier casa y nadie nos quería brindar un vaso de agua. Decían: "No, esa es la gente que andan persiguiendo los paracos [paramilitares], ¡sigan! ¡Pasan de largo! ¡Váyanse bien lejos!". Duramos como tres días en esa caminata. [...] Yo me fui de aquí con mis doce hijos y mis cinco nietos. ¡Son diecisiete personas! (Testimonio de mujer wayúu en: Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación - CNRR, 2010: 63-67. Hemos incorporado a este relato leves modificaciones de carácter gramatical a fin de hacerlo más inteligible).³

Detengámonos a pensar qué pudo significar para la narradora de esta historia traer a la memoria y luego al relato el río de acontecimientos y su dolor consecuente. Sin duda, no es una respuesta evidente. Bien podríamos decir que hay una ganancia en relación con su capacidad de

reconocerse como sujeto afectado, capaz de pronunciar su nombre –en este caso: como testigo y víctima– y de inscribir en el ámbito de lo público, como veíamos atrás, su experiencia a fin de reclamar un *Nunca más*.⁴

Pero también podemos leer este pasaje pensando en que el dolor es un eje configurador de los relatos de las víctimas que debe ocupar un lugar primordial para comprender no solo lo que ha sucedido (incluidos los hechos de muerte, las causas, los actores, el contexto), sino también su proyección como ciudadanos que se esfuerzan por obtener la restitución de sus derechos.⁵

No obstante, a pesar de que está claro que es necesario recordar, que se hace imperativo no olvidar, ¿podría afirmarse que hay algo así como una "justa memoria"? En su libro *La memoria, la historia, el olvido*, Paul Ricœur plantea que una de las preocupaciones que configuran este trabajo se refiere a la posibilidad de una "justa memoria".⁶ Se trata, dice, de hacer un balance sobre diversos escenarios del mundo (procesos de paz, conmemoraciones, museos, entre otros) a fin de corroborar si acaso no hay excesos de memoria en algunas partes o excesos de olvido, en otras.

La crítica a los posibles excesos de memoria en nada tienen que ver con una promoción del olvido, de la amnistía o de la amnesia. Advierte, eso sí, que en aras de la memoria se pueden cometer abusos y que, normalmente, tales abusos son perpetrados por quienes deten-

⁴ La expresión *Nunca más* da nombre al informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de personas (CONADEP) de la Argentina que tuvo por objeto la difusión de los testimonios de las víctimas de la dictadura militar de 1976. Este informe fue presentado el 20 de septiembre de 1984, momento desde el cual la expresión tuvo un uso social extendido. Colombia, entre otros países, se ha valido de la expresión *Nunca más* para dar nombre a proyectos y movimientos que reivindican la memoria de las víctimas de crímenes de lesa humanidad perpetrados por grupos involucrados en el conflicto interno colombiano, así como por organismos de seguridad del Estado.

⁵ Sin embargo, cabe tener en cuenta que "este desafío frente a la magnitud del dolor –escuchamos de varias víctimas– permanece presente en gran medida porque ni la justicia ni la reparación se han materializado. En este contexto, una de las políticas de conservación de memoria que se desarrolla de parte de las víctimas circula en torno a la elaboración del duelo como el horizonte de sentido desde el que consideran debe adelantarse la reconstrucción de memoria histórica" (Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación - Grupo de Memoria Histórica - GMH, 2010: 205).

⁶ García (2008: 46) recuerda las duras críticas que recibió esta "cruzada" de la "justa memoria". Tal proyecto fue catalogado como "imposible", desecharlo por considerarse "normativo" y "absolutamente inhallable" y sospechoso por estar vinculado a una "inquietud de apaciguamiento".

² Se retoman aquí algunas ideas presentadas en la Universidad Externado de Colombia (Prada, 2011b).

³ Los wayúu son una población indígena, cercana a los quinientos mil personas, que habita tierras áridas y cálidas del norte de Colombia, en el departamento de la Guajira y el noroeste de Venezuela, en el estado Zulia, cerca a las costas del Caribe.

tan un poder simbólico, político, económico o militar, mediante el cual quieren imponer unos recuerdos que favorezcan sus intereses particulares, incluso mediante la extensión temporal, de una generación a otra, de la condición de víctima.

La *justa memoria*, en tanto *justa*, procura "extraer de los recuerdos traumatizantes su valor ejemplar" y "transforma(r) la memoria en proyecto; y es este mismo proyecto de justicia el que da al deber de memoria la forma de futuro y de imperativo" (Ricœur, 2003: 120). Se habla de memoria *justa* en tanto la justicia, que es por excelencia la virtud referida al otro, enseña a la memoria a reconocer la alteridad, la diferencia mediante el recorte del "cortocircuito entre sí mismo y sí mismo" (2003: 212). De igual forma, la memoria *justa* nos recuerda la obligación que tenemos con esos otros que han sido víctimas de las diversas violencias: obligación de no olvidar, de reconocer que fueron sometidos a la vejación y que con ella fue mancillada su dignidad, que clama ser restituida, obligación de que esto no se repita.

La *justa memoria* nos advierte también sobre el carácter problemático del "deber de memoria". ¿Puede decretarse la obligación de recordar? ¿Quién puede hacerlo? ¿el Estado? ¿por cuánto tiempo? El primer peligro de un deber tal tiene que ver, afirma Ricœur, con la obsesión de memoria, concomitante con la imposibilidad de cultivar una "memoria razonada de la historia reciente" (Chaparro y Galindo, 2009: 318); el segundo, con la pretensión de captar la palabra muda de las víctimas, en un socorro impulsivo de "tomar la voz de los que carecen de voz", como si ese no fuera un acto de sustitución y, en última instancia, de negación (Ricœur, 2003: 122).

Hacerse cargo del pasado, al menos del propio, implica una cierta búsqueda de su dominio, esto es, de su recuerdo, de su comprensión, de su uso, por doloroso que ello pueda resultar. Arendt señala al respecto:

En la medida en que cualquier "dominio del pasado" es posible, este consiste en relacionar lo que ha ocurrido; pero dicha narración, que también configura la historia, no resuelve ningún problema ni evita ningún sufrimiento; no domina ningún acontecimiento histórico de una vez y para siempre. Más bien, y en la medida en que el significado de los acontecimientos permanece vivo –y este significado puede

sobrevivir durante períodos de tiempo muy largos–, el "dominio del pasado" puede tomar la forma de una narración siempre disponible. El poeta, de manera general, y el historiador, de forma particular, tienen la función de poner en movimiento este proceso y de implicarnos en él (2008: 32).

Por otro lado, la preocupación por una *justa memoria* no concierne solo al poeta, al historiador o al filósofo. Ricœur insiste en que el ciudadano tiene mucho que decir. La muerte violenta de un ser humano nos confronta con nuestra propia humanidad, no únicamente porque se refiera a la muerte de los próximos.

Volvamos al relato que abre este apartado. Vemos que se trata del dolor de una víctima, del dolor de las miles de víctimas que han parido las máquinas de producción de muerte que hemos padecido en nuestra América. Hemos señalado ya la necesidad de que las narraciones que las víctimas construyen sobre su propio dolor se conviertan en un reclamo de justicia, en una promesa de *nunca más* y en un llamado a sentirnos heridos porque en las personas de las víctimas nos vemos implicados en nuestra propia humanidad.

Sin embargo, aquí podemos identificar algunos riesgos: ¿no hay un exceso de dolor, que termina siendo paralelo al exceso de indiferencia o de impunidad, en las políticas que tienden a visibilizarlas? En *El hombre compasional*, Myriam Revault d'Allones afirma categóricamente: "nuestra sociedad –y la política contemporánea– está dominada por la compasión" (2009: 9). Así, habla de un hombre *compassionel*, neologismo referido a las "iniciativas destinadas a la atención de los sectores más desposeídos de la sociedad" (2009: 13). Lo problemático de esta postura *compasional* es que ella "sínta en posición de asistidos a aquellos a quienes toma por objetos y los instala en una forma de 'indignidad' cuya responsabilidad podrá serles atribuida" (2009: 36). Dicho de otra manera, "la mirada compasional no restituye un ser-para-el-mundo –un ser-en-el-mundo– a quienes están hoy 'desafiliados' o 'desligados', como lo prueban todos los testimonios referidos actualmente a las nuevas formas de sufrimiento social" (2009: 38); por el contrario, "es una política que se apodera del sufrimiento de los desdichados, de los pobres, de los indigentes, de los desheredados, para convertirlo en argumento político por excelencia" (2009: 66).

¡Que hablen las víctimas! ¡Que cuenten sus desgracias! Pero ¿quiénes son las víctimas? ¿Depende la respuesta de los cálculos económicos y políticos que aseguren la "sostenibilidad fiscal" de la aplicación de una ley? Incluso muchos de los trabajos "oficiales" de memoria histórica reconocen que, en un gran número de casos, la vinculación entre trabajo de la memoria, duelo y reparación, esto es, reconocimiento efectivo de las víctimas como sujetos de derecho, no se ve próxima. De otro lado, la voz de las víctimas trae reacciones opuestas: "Un llamado a la paz. Un grito de venganza. O simplemente la confundida conciencia [...] de que suceden cosas terribles" (Sontag, 2011: 18). La explosión de relatos sobre víctimas parece a veces estar en una relación inversamente proporcional con la restitución de derechos que no se reduzca a indemnizaciones económicas.

El diagnóstico de Revault va más allá. Según ella, las políticas compasionales pueden implicar "una doble negación de justicia": pues "la herida de la pobreza no radica solo en la incapacidad de satisfacer las necesidades vitales, sino también en la vergüenza de ser condenado a la oscuridad y de no tener derecho a la plena luz de la vida pública, donde los hombres actúan juntos haciéndose presentes los unos a los otros" (2009: 69). Así, "las vidas de los pobres son doblemente mortificadas: por su indigencia y porque sus sufrimientos permanecen casi siempre en la sombra y no son retenidos en la memoria de la humanidad" (2009: 70). Y en el caso particular de las víctimas del conflicto interno en Colombia, a la vergüenza se suma el miedo de ser revictimizados: "A pesar de los esfuerzos que se hagan para evitar una revictimización, es necesario reconocer que este peligro existe y que la realización de ejercicios concretos de recuperación de la memoria puede llevar a revivir memorias suprimidas o mal resueltas que provocan un gran sufrimiento en quien recuerda" (Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación - Grupo de Memoria Histórica, 2008: 52-53). La memoria, entonces, no solo requiere ser recuperada, su reclamo de justicia exige ser debidamente atendido.

Para cerrar el balance, afirma Revault que

en las condiciones del espectáculo mediático asistimos como testigos impotentes a los dramas que se someten a nuestra vista. [...] Instalados ante nuestros televisores, quizá sentimos una incitación a actuar,

pero ¿podemos hacerlo, y cómo lo haríamos? ¿Podemos sobreponer el marco "estético", en el sentido estricto del término, para acceder a condiciones éticas y políticas? (2009: 118).

Además de todo, en estos espectáculos mediáticos, "las masacres rodadas al tiempo que se desarrollan han sido componente rutinario del incesante caudal de entretenimiento doméstico de la pequeña pantalla" (Sontag, 2011: 25).

Sin embargo, la compasión "es el disparador *antropológico* del reconocimiento" (Revault, 2009: 140). Sin un mínimo de capacidad de "sufrir-con", sin la capacidad de imaginar empáticamente el sufrimiento del otro, de juzgar lo que ha pasado como un atentado contra la humanidad en la persona del otro –y que podría ser un atentado contra mí mismo– y de imaginar un mundo menos violento, estaríamos sumidos en el "sálvese quien pueda" y seguiríamos sometidos en la imposibilidad de elaborar nuestros duelos.

Por supuesto, no tenemos el mismo compromiso que quien hala el gatillo, financia una masacre o proclama, de manera injustificada, una sentencia absolutoria. Si esto no fuera distinguible, todos seríamos responsables y, por ende, ninguno lo sería. Pero quizás haya que insistir en que el ejercicio de la subjetividad política pasa por la formación de nuestra capacidad de conmovernos ante el dolor de los otros y de buscar las maneras de actuar a favor del *never again*. También el presente libro pretender contribuir a esa búsqueda.

función de responsabilidades.

Moral.

Ética.

Política.

Aprendizaje de las memorias.

Todo lo anterior se articula a través de los sentidos que se construyen y se practica en el cotidiano.

Todo ello en un marco social.