



Artículo de Investigación

Justicia, Memoria Y Siluetazo: Una Crítica Comunitarista A La Concepción Rawlsiana Del Yo Desvinculado

Justice, Memory And Siluetazo: A Communitarian Criticism Of The Rawlsian Concept Of The Disassociated Self

Lucía Maria Sbardella

Universidad Nacional de Quilmes. Buenos Aires, Argentina.
luciasbardellacyt@gmail.com

Recibido: 2 de marzo de 2026

Aceptado: 2 de junio de 2026

Resumen: El artículo examina la crítica del comunitarista Michael Sandel a los conceptos rawlsianos de justicia como imparcialidad y su “yo desvinculado” por la cual argumenta que el liberalismo político del segundo Rawls, ignora el papel de los lazos comunitarios en la formación de la identidad. En tanto la filosofía política de Sandel pone énfasis en el vínculo del individuo con la comunidad y los bienes comunes que surgen al interior de ésta, el trabajo introduce la primera experiencia argentina del Siluetazo en 1983 durante la III Marcha de la Resistencia, como una manifestación estético-política de resistencia y denuncia colectiva contra la última dictadura militar. Esta acción, que emerge de un contexto de lucha por los derechos humanos, ilustra cómo la identidad se construye en función de la memoria colectiva y los lazos comunitarios constitutivos.

Palabras clave: memoria colectiva – resistencia artística – siluetas – bien común – dictadura argentina.

Abstract: This article examines the communitarian critique by Michael Sandel on the Rawlsian concepts of justice as impartiality and its “unencumbered self”, on which arguments that the political liberalism of the later Rawls ignores the role of the communal ties in shaping identity. Since political philosophy’s Sandel focuses on the relationship between the individual and the community and the common goods that emerges within it, the paper introduces the first argentinian experience of the Siluetazo in 1983 during the III Marcha de la Resistencia, as an aesthetic-political manifestation of collective resistance and protest against of the last military dictatorship. This action, emerging from a context of human rights struggles, illustrates how identity is built through collective memory and constitutive communal ties.

Keywords: collective memory – artistic resistance – silhouettes – common good – Argentinian dictatorship.

El artículo presenta una exploración crítica de la teoría de la justicia de John Rawls, especialmente su concepto de justicia como imparcialidad desde el presupuesto del *yo desvinculado* que se presenta con la crítica realizada por el comunitarista Michael Sandel. También introduce algunos aspectos de la teoría de la justicia de Rawls fundada en los principios de justicia como imparcialidad que se enmarcan en la posición original y el velo de la ignorancia. De ahí se extrae la centralidad de los derechos individuales y la neutralidad del Estado respecto a las concepciones del bien. Se incorpora a la discusión el argumento de Sandel que sostiene que la concepción rawlsiana del *yo desvinculado* es problemática, ya que supone que el individuo podría definirse sin los lazos comunitarios que lo constituyen. Así, si Rawls separa el *yo* de sus fines e intereses, subestima la influencia fundamental de las relaciones sociales y culturales en la formación de la identidad personal. Existen ciertos fines no elegidos conscientemente por el individuo que forman parte intrínseca de su identidad, contrariamente a la idea de Rawls de que los fines del individuo son irrelevantes para su concepción de justicia. Hacia el final, el trabajo destaca las limitaciones de la teoría de Rawls desde la perspectiva comunitarista en tanto no logra capturar la complejidad de las relaciones sociales que constituyen a los individuos. *Lo correcto sobre lo bueno* puede carecer de fundamento cuando se aplica a contextos donde los vínculos comunitarios son esenciales para la formación de identidades y la cooperación social.

Una vez planteada la crítica a la teoría de la justicia de Rawls, el trabajo introduce la primera experiencia del “Siluetazo” en Argentina durante la III Marcha de la Resistencia. El uso de esta referencia histórica permite encontrar un correlato de algunas de las dimensiones de la discusión en lo que respecta a la memoria colectiva. En especial, aquella vinculada con la identidad elaborada a partir de tramas comunitarias.

El artículo coloca en discusión al “segundo” Rawls a partir del cual se abren los conceptos de razón pública y doctrinas comprensivas que, en 1993, reperfilan su teoría en una clave de lectura más amplia a la propuesta en 1971. Vale decir, estos conceptos rawlsianos no se presentan en *Teoría de la justicia*, sino muchos años después a partir de la recepción de las críticas comunitarias en su libro *Liberalismo político* (Rawls, 1993).

Una aproximación a los conceptos rawlsianos de justicia como imparcialidad y razón pública

El proyecto filosófico de John Rawls presenta una teoría de la justicia alternativa al utilitarismo. La idea rawlsiana de la justicia como imparcialidad generaliza y reformula la concepción clásica del contrato social, elevándola a un nivel de abstracción superior (Rawls, 1995). Desde esta perspectiva, la imparcialidad se encuentra garantizada por el recurso a una situación hipotética de acuerdo —la posición original—, estructurada mediante el velo de la ignorancia, que impide a las partes conocer sus posiciones sociales, talentos naturales o concepciones particulares del bien. En la medida en que se prescinde de información contingente como el género, la religión o la pertenencia étnica, se busca asegurar un trato equitativo entre las distintas concepciones del bien (Caballero, 2006).

De acuerdo con Rawls, los criterios de la razón pública propios de la justicia como imparcialidad limitan la apelación a elementos derivados de doctrinas comprehensivas particulares en el debate político. Existe, en este sentido, una preocupación por incluir a todas las personas razonables, en tanto se espera que la justificación y aplicación de los principios de justicia se realicen a partir de un ejercicio de reflexividad política, sustentado en el juicio y la inferencia pública (Rawls, 1995). De este modo, la justicia como imparcialidad se distancia del utilitarismo al priorizar el respeto recíproco entre ciudadanos libres e iguales y al promover que las discusiones políticas se desarrollen en el marco de una concepción política de la justicia que aspire a ser inclusiva. La metodología propuesta por Rawls no se apoya en la figura de un espectador imparcial, sino en un dispositivo hipotético de deliberación —la posición original¹— en el que las partes se sitúan bajo un velo de la ignorancia que les impide conocer sus circunstancias

1 En la posición original, las partes acuerdan dos principios de justicia que regulan la estructura básica de la sociedad. El primero establece que cada persona debe tener un derecho igual al esquema más amplio de libertades básicas compatible con un esquema semejante de libertades para los demás, entre las que se incluyen la libertad política, la libertad de expresión y la libertad de reunión. Este principio posee prioridad léxica sobre el segundo, lo que implica que las libertades básicas no pueden ser sacrificadas en nombre de ventajas sociales o económicas. El segundo principio se refiere a la distribución del ingreso y la riqueza, así como a la igualdad de oportunidades en el acceso a posiciones y cargos de responsabilidad. Este principio se compone de dos cláusulas: por un lado, exige que las desigualdades sociales y económicas estén vinculadas a cargos abiertos a todos bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades; por otro, establece que tales desigualdades solo son admisibles si redundan en el mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad. De este modo, John Rawls no propone una igualdad estricta, sino una concepción de justicia que regula normativamente las desigualdades en función de su impacto distributivo.

particulares. Este procedimiento busca garantizar que los principios de justicia sean escogidos desde una perspectiva imparcial, al exigir que los participantes consideren las posibles posiciones que podrían ocupar dentro del sistema social.

En este marco, la teoría rawlsiana manifiesta un interés prioritario por los procedimientos y las condiciones de justicia —el *medio*— antes que por la maximización de los resultados o *finalidades* de las acciones. A diferencia del utilitarismo, que evalúa la justicia en función de la mayor satisfacción agregada sin atender necesariamente a su distribución, Rawls subraya la importancia de principios que regulen equitativamente la asignación de derechos y obligaciones (Rawls, 1994). Su propuesta adquiere así relevancia práctica al momento de evaluar el funcionamiento de las instituciones públicas y políticas, de las cuales se espera un desempeño imparcial y equitativo, compatible con la coexistencia de diversas concepciones del bien.

Una consideración de este tipo solo puede formularse en el marco de la razón pública, otro de los conceptos fundamentales de la teoría de Rawls. Como señala el propio autor, los diversos agentes que integran una sociedad política —tales como iglesias, universidades u otras asociaciones— se orientan por razones particulares al elaborar sus planes y definir sus fines, razones que se inscriben en doctrinas comprehensivas específicas. La razón pública, en cambio, es la que corresponde a los ciudadanos en tanto cuerpo colectivo que ejerce el poder político y coercitivo, y se expresa cuando estos se dirigen unos a otros en calidad de ciudadanos libres e iguales. Su aplicación no se extiende a cualquier asunto de deliberación, sino que se circunscribe a cuestiones de justicia básica y a lo que Rawls denomina *elementos constitucionales esenciales*. En este sentido, la razón pública rige tanto la defensa que los ciudadanos realizan de sus posiciones en el foro político como la actuación de funcionarios y magistrados del Poder Judicial, cuyas decisiones se encuentran sujetas a una revisión pública y a criterios de justificación en común. En suma, la razón pública establece los límites normativos del ejercicio del poder político, al exigir que las decisiones que lo involucran puedan ser justificadas mediante razones accesibles a todos, con independencia de las doctrinas comprehensivas particulares que los actores puedan sostener.

La primera complejidad que presenta la idea de razón pública es que presupone un acuerdo social acerca de qué cuenta como razón válida en el espacio político. Esto implica que los ciudadanos forman parte de una sociedad en la que se les exige un ejercicio de justificación recíproca y de explicación

compartida respecto del fundamento de sus acciones cuando estas involucren el uso del poder político. La cuestión adquiere mayor complejidad al momento de evaluar los criterios y estándares bajo los cuales se examina la evidencia y se aplican los principios de justicia en el ámbito público. La respuesta que ofrece Rawls consiste en sostener que las cuestiones políticas fundamentales deben resolverse en función de los motivos y valores coherentes con una concepción política de la justicia de carácter liberal, formulada de manera independiente de cualquier doctrina comprensiva particular. De este modo, la razón pública aspira a constituirse como un marco normativo común que permita la deliberación política entre ciudadanos que, aun sosteniendo concepciones del bien divergentes, se reconocen mutuamente como libres e iguales.

No obstante, esta exigencia de un marco común de justificación no está exenta de dificultades. Si bien la razón pública busca garantizar la inclusión de ciudadanos portadores de concepciones del bien diversas, también impone un umbral normativo sobre qué formas de argumentación resultan admisibles en el espacio político. En este sentido, ciertas experiencias vinculadas a la memoria histórica, a la violencia política o trayectorias de exclusión estructural pueden encontrar dificultades para ser plenamente reconocidas cuando no logran traducirse al lenguaje de una concepción política liberal de la justicia. Desde esta perspectiva, la razón pública corre el riesgo de operar como un dispositivo de filtrado que, en nombre de la neutralidad y la reciprocidad, delimita anticipadamente los modos legítimos de expresar la injusticia. Esta tensión no invalida la propuesta rawlsiana, pero sí invita a interrogar sus límites cuando se la confronta con demandas políticas que emergen de experiencias históricas concretas y de memorias colectivas que no siempre se ajustan a los criterios de razonabilidad pública.

El comunitarismo de Michael Sandel y su crítica a la anterioridad rawlsiana del yo

La publicación de *Teoría de la justicia* no solo suscitó una amplia adhesión, sino que también fue objeto de críticas provenientes de corrientes que cuestionan los supuestos del liberalismo, entre las cuales se destaca el comunitarismo. Frente a la centralidad de los derechos individuales y la defensa de la neutralidad del Estado respecto de las concepciones del bien como rasgos característicos del liberalismo rawlsiano (Rodríguez, 2010), el comunitarismo subraya la relevancia de los vínculos comunitarios en la constitución de la identidad de los individuos y

en la configuración de las instituciones políticas.

En este marco, las nociones rawlsianas de razón pública y justicia como imparcialidad resultan clave para comprender la crítica formulada por el comunitarista Michael Sandel a la tesis de la *anterioridad del yo*. Mientras que el liberalismo enfatiza valores como la autonomía y el individualismo moral, Sandel sostiene que el sujeto no puede pensarse como anterior o independiente de sus fines, sino como constitutivamente situado en un entramado de prácticas, lealtades y circunstancias sociales que modelan su identidad y su capacidad de autodeterminación.

Desde el comunitarismo de Michael Sandel, la persona no define sus fines en un vacío normativo, sino en el marco de condicionamientos sociales e históricos que no surgen de una relación puramente electiva o voluntaria. Como uno de los principales críticos de Rawls, Sandel sostiene que la propuesta rawlsiana — particularmente en *Teoría de la justicia*— presupone una concepción del sujeto anterior a sus fines constitutivos. En ese marco, una sociedad se organiza mejor cuando su estructura básica responde a principios de justicia que no dependen de ninguna concepción sustantiva del bien, lo que expresa la prioridad de lo correcto sobre lo bueno. La crítica comunitarista no consiste simplemente en criticar la neutralidad estatal, sino cuestionar la antropología moral que la sustenta. Según Sandel, al concebir a los individuos como agentes capaces de distanciarse reflexivamente de sus fines y compromisos, el liberalismo corre el riesgo de desatender el carácter constitutivo que ciertas lealtades, tradiciones y pertenencias tienen en la formación de la identidad. Esta objeción no implica negar el valor de los derechos individuales ni la importancia de los procedimientos justos, sino señalar que una comunidad política no puede sostenerse únicamente sobre principios formales sin una reflexión compartida acerca de los fines que la orientan.

En este sentido, la separación entre esfera pública y esfera privada — central en el liberalismo político— puede dificultar la articulación de una discusión sustantiva sobre el bien común cuando dicha distinción se interpreta como una escisión rígida entre justicia y concepciones del bien. Para el comunitarismo, la identidad individual se configura en parte a través de prácticas de reconocimiento recíproco y de participación en formas de vida compartidas, por lo que la deliberación pública no es un agregado contingente, sino un componente constitutivo de la vida política.

En *La tiranía del mérito* (2020), Sandel amplía esta preocupación al

examinar cómo determinadas interpretaciones meritocráticas del éxito, fundadas en la idea de que los logros individuales son enteramente atribuibles al esfuerzo personal, tienden a erosionar los lazos de solidaridad y a debilitar la conciencia de interdependencia social. Frente a este escenario, el autor propone recuperar una concepción *cívica* del bien común, entendida no como la mera suma de preferencias individuales ni como un resultado de procedimientos imparciales, sino como el fruto de una deliberación pública sostenida acerca de los valores y fines que deben orientar la vida colectiva. Solo mediante ese ejercicio reflexivo compartido, que presupone el reconocimiento de la mutua dependencia entre los miembros de la comunidad política, sería posible articular un proyecto que aspire a la justicia distributiva y a la dignidad cívica común.

Sandel articula su crítica a la *anterioridad del yo* a partir de dos argumentos centrales. En primer lugar, sostiene que la identidad individual no puede comprenderse al margen de los fines y compromisos que la constituyen. Un individuo no se limita a poseer ciertos atributos externos, sino que se define, al menos en parte, a través de aquellos vínculos, lealtades y proyectos que conforman su autocomprensión. Como señala en *El liberalismo y los límites de la justicia* (2000), la concepción del sujeto en John Rawls se apoya en el dispositivo de la posición original, donde rige el supuesto de desinterés mutuo entre las partes. Desde la lectura de Sandel, esta construcción metodológica presupone un yo capaz de distanciarse de sus fines e intereses, estableciendo una separación entre el sujeto y aquello que posee o valora. Tal distinción permitiría concebir la identidad como independiente de los compromisos concretos que el individuo mantiene en su vida social. En este sentido, el *yo rawlsiano* sería anterior a sus fines, en la medida en que puede revisarlos sin que su identidad quede comprometida por ellos.

La objeción comunitarista no consiste en negar la capacidad reflexiva de los sujetos, sino en cuestionar que dicha reflexividad agote la comprensión de la identidad. Para Sandel, la tesis del “yo desvinculado” (2003, p. 81) no es simplemente una descripción metodológica, sino que implica una posición normativa: la idea de que los principios de justicia deben formularse prescindiendo de los compromisos constitutivos de los agentes. En contraste, el comunitarismo sostiene que ciertos fines y pertenencias no son meramente elegidos, sino que forman parte de la identidad misma del sujeto, configurándola de manera histórica e intersubjetiva. Desde esta perspectiva, la persona no es un individuo abstracto situado con anterioridad a sus lazos comunitarios, sino un agente cuya

identidad se constituye —aunque no de manera absolutamente determinada— en el entramado de prácticas, tradiciones y relaciones compartidas.

En segundo lugar, Sandel busca explicar por qué ciertos fines que no han sido objeto de una elección deliberada pueden, sin embargo, formar parte constitutiva del plan de vida de un individuo. Su respuesta se sitúa en clara tensión con la concepción del yo elaborada por Rawls. Mientras que el dispositivo de la posición original abstrae a las partes de sus vínculos y pertenencias contingentes con el fin de garantizar la imparcialidad en la elección de principios de justicia, Sandel sostiene que tales vínculos no son meros datos externos, sino elementos que contribuyen a configurar la identidad del sujeto.

Desde la perspectiva rawlsiana, la pertenencia a una comunidad forma parte del conjunto de fines que los individuos pueden adoptar dentro del marco de instituciones justas; no constituye, sin embargo, un presupuesto normativo para la formulación de los principios de justicia. Sandel objeta que este encuadre metodológico opera como un filtro que excluye, en el nivel fundacional, aquellos compromisos que podrían ser constitutivos del yo y que, por tanto, no pueden ser comprendidos simplemente como opciones entre otras. De este modo, la comunidad deja de ser concebida como un ámbito formativo de la identidad y pasa a figurar como un posible objeto de elección. La defensa del yo *desvinculado* —tal como la caracteriza Sandel (2003)— no implica que los individuos carezcan de vínculos efectivos, sino que tales vínculos no intervienen en la justificación de los principios políticos fundamentales. Para el comunitarismo, esta exclusión tiene consecuencias normativas relevantes: dificulta la elaboración de una concepción de ciudadanía que reconozca el carácter formativo de las prácticas compartidas y la dimensión intersubjetiva de la identidad política.

Un diálogo entre la filosofía política de Michael Sandel y la memoria colectiva

La filosofía política de Sandel, al enfatizar el arraigo constitutivo del individuo en la comunidad y la centralidad del bien común como horizonte normativo, ofrece un marco conceptual fértil para pensar la dimensión política de ciertas manifestaciones estético-políticas, como el denominado Siluetazo en Argentina. Estas prácticas artístico-políticas, en su intento por disputar narrativas dominantes y reinscribir en el espacio público memorias silenciadas, pueden comprenderse como formas de construcción, actualización y transmisión de identidades colectivas.

Lejos de limitarse a una expresión simbólica, iniciativas como el Siluetazo ponen en juego una concepción del bien común vinculada a la elaboración compartida del pasado. En este sentido, la memoria colectiva no aparece únicamente como un reservorio de recuerdos, sino como una práctica pública que configura la autocomprensión de una comunidad política. La recuperación de historias negadas, la visibilización de ausencias y la ocupación performativa del espacio público pueden interpretarse, desde una perspectiva sandeliana, como ejercicios de deliberación cívica acerca de los fines que orientan la vida común.

Para adentrarse en una discusión sistemática sobre la memoria, resulta ineludible la obra de Maurice Halbwachs, quien a comienzos del siglo XX otorgó a la memoria el estatuto de fenómeno social. En un contexto dominado por concepciones psicologizantes que privilegiaban su carácter individual, Halbwachs sostuvo que todo recuerdo se encuentra estructurado por marcos sociales (Assmann, 2011; Pollak, 2006; Coser, 1992). En *Los marcos sociales de la memoria* (2004), analiza la religión, la familia y las clases sociales como estructuras colectivas que orientan y organizan el ejercicio mismo de recordar, retomando en parte la influencia de Émile Durkheim en torno a la objetividad impersonal de los hechos sociales (Peralta, 2007). Desde esta perspectiva, incluso aquellos recuerdos que parecen estrictamente individuales se configuran en función de esquemas de interpretación compartidos. Recordar implica adoptar, de manera más o menos explícita, el punto de vista de los grupos de pertenencia. La memoria individual no desaparece, pero resulta inescindible de los marcos sociales que estructuran la vida en común. En este sentido, puede afirmarse que la identidad colectiva no es simplemente un efecto de la memoria, sino también una de sus condiciones de posibilidad.

Teniendo en cuenta el fundamento social de la memoria, podría pensarse que para evocar o confirmar un recuerdo basta con la existencia de testigos que relaten lo sucedido. Sin embargo, para Halbwachs la memoria no se activa simplemente por acumulación testimonial, sino por la persistencia de las fuerzas sociales que permiten su reaparición. No se trata de reconstruir los acontecimientos de manera fragmentaria, sino de una *fuerza de reflexión* (Halbwachs, 2003) vinculada al interés que el grupo mantiene respecto de ese pasado. Cuando el *efecto social* de un acontecimiento se agota para el grupo, el recuerdo tiende a desvanecerse o a subsistir únicamente como experiencia privada (Halbwachs, 2004).

La duración de la memoria, en este sentido, se encuentra ligada a la duración

del grupo. Un individuo puede evocar un recuerdo en la medida en que continúe formando parte del marco social que lo sostiene. Cuando ese vínculo se rompe — ya sea por distancia temporal, transformación del grupo o pérdida de referencias compartidas— el recuerdo pierde su anclaje colectivo. Como afirma Halbwachs (2003), olvidar un período de la vida implica perder el contacto con aquellos que lo compartieron; olvidar una lengua extranjera supone dejar de comprender a quienes se dirigían a nosotros en ella. La memoria es, así, inseparable de la comunidad que la hace posible.

En *Los marcos sociales de la memoria* (2004), Halbwachs sostiene que los recuerdos individuales se organizan a partir del pensamiento grupal. Existen tantas memorias colectivas como grupos, y cada individuo participa simultáneamente en múltiples marcos de pertenencia. Estos marcos generales y específicos cumplen una función organizativa fundamental: permiten la localización y el reconocimiento del recuerdo, situándolo en coordenadas temporales y espaciales determinadas. Entre los marcos generales, identifica el lenguaje, el espacio y el tiempo; entre los específicos, la familia, la religión y las clases sociales. La función de *localización* consiste en insertar el recuerdo en una red de referencias compartidas; la de *reconocimiento*, en identificarlo como parte de una experiencia previamente vivida. Aquellos acontecimientos que perduran en la memoria lo hacen porque han sido significativos para el grupo. En palabras del autor: “el acontecimiento que será grabado en mi memoria es el acontecimiento que quedará grabado en la memoria de esos grupos” (Halbwachs, 2004, p. 382). Recordar implica, por tanto, situar el pasado desde el punto de vista del presente colectivo.

La memoria no conserva la totalidad de los hechos, sino que opera mediante selecciones. Halbwachs denomina *recuerdos dominantes* a aquellos que adquieren un relieve particular dentro del conjunto, orientando la evocación de otros recuerdos (2004). Su importancia no reside en el contenido aislado, sino en la relación que guardan con las preocupaciones actuales del grupo. En este sentido, la memoria colectiva cumple una función normativa: establece qué es digno de ser recordado y cómo debe ser recordado, ejerciendo una forma de orientación simbólica sobre la vida social.

Finalmente, el lenguaje constituye el marco más básico y duradero de la memoria. A través de él, el individuo identifica su pensamiento con el de los otros, accediendo a esquemas, símbolos y nociones compartidas (Halbwachs, 2004). La convencionalidad del significado permite la mediación intersubjetiva del recuerdo: solo dentro de un sistema lingüístico común los acontecimientos adquieren sentido

y pueden ser transmitidos. El lenguaje no sólo expresa la memoria colectiva, sino que participa activamente en su formación y consolidación.

Si la memoria colectiva es una práctica social mediante la cual los grupos organizan, jerarquizan y reinterpretan su pasado desde las necesidades del presente, entonces su alcance no se limita al ámbito descriptivo de la sociología. La memoria participa activamente en la configuración de la identidad compartida y en la definición de aquello que una comunidad considera significativo, valioso o digno de preservación. Los marcos sociales de la memoria no sólo estructuran el recuerdo, sino que intervienen en la autocomprensión pública de la comunidad política. Esta dimensión normativa permite establecer un diálogo con la filosofía política de Michael Sandel, para quien el bien común no puede pensarse al margen de los fines y significados que los miembros de una comunidad reconocen como constitutivos de su vida compartida. Así, la memoria colectiva puede comenzar a ser entendida no sólo como fenómeno social, sino como un espacio en el que se expresa y se disputa el horizonte común que orienta la acción política. En este marco pueden ser pensadas prácticas como el Siluetazo, interpretándose como intervenciones en el campo de la memoria colectiva que recuperan el pasado reciente e interpelan públicamente el sentido del bien común.

El Siluetazo como herramienta de resistencia y denuncia colectiva

Es sabido que los movimientos de resistencia a la dictadura estuvieron acompañados por diversas manifestaciones estéticas que contribuyeron a configurar una identidad visual y performática de la protesta. En este marco se inscribe el icónico Siluetazo (Figura 1), realizado en reclamo de verdad y justicia, que hizo visible la dimensión cuantitativa del terrorismo de Estado al representar públicamente a los desaparecidos durante la última dictadura militar argentina.

La intervención, impulsada por los artistas Rodolfo Aguerreberry, Julio Flores y Guillermo Kexel durante la *III Marcha de la Resistencia*², convocada por las Madres de Plaza de Mayo en 1983, consistió en la producción colectiva de siluetas humanas a escala real destinadas a ocupar el espacio público. La propuesta de representar a los 30.000 desaparecidos implicaba, desde su concepción misma, una acción necesariamente masiva: según testimonios de los propios artistas, la

2 Desde 1981, las Marchas de la Resistencia consisten en ocupaciones de la Plaza de Mayo de la Ciudad de Buenos Aires durante 24 horas, culminando con una marcha hasta la Plaza Congreso. En 1983, la III Marcha se realizó en el contexto más álgido de la resistencia contra la dictadura en la reciente democracia argentina (Longoni y Bruzzone, 2008).

realización del proyecto requería alrededor de 300 participantes y 60.000 metros cuadrados de superficie (Longoni y Bruzzone, 2008). Esta exigencia material no fue un mero dato logístico, sino una condición constitutiva de la obra, que transformó la acción artística en práctica colectiva y política, inscribiéndola en una tradición latinoamericana de arte de masas que resuena en otras prácticas —como el muralismo tras la Revolución Mexicana, manifestaciones culturales de la Revolución cubana y en experiencias análogas en Brasil (Longoni, 2010). A lo largo de los años hasta el presente, esta práctica adquirió resonancia en diversas manifestaciones públicas no solo relacionadas a los desaparecidos —por ejemplo, en protestas contra los femicidios (Clarín, 2018).

Desde el inicio de la intervención, la propuesta fue rápidamente adoptada por los manifestantes:

La llegada de una mayor cantidad de gente a medida que iba apareciendo la tarde fue dándole al proceso de producción nuevos matices y diferentes direcciones que transformó la intención original de homogeneidad, para darle una historia de vida concreta a las siluetas: los manifestantes y las Madres pusieron su cuerpo sobre papel y comenzaron a escribir el nombre de algún familiar o conocido desaparecido y la fecha de su desaparición, aparecieron rasgos y detalles en las figuras, aparecieron mujeres embarazadas. (Ohanian, 2011, p. 6)

La acción consistía en la representación de la silueta de un cuerpo humano en escala natural en papel. Las siluetas eran colocadas en espacios públicos de la Ciudad de Buenos Aires, como las columnas de la Catedral, la Pirámide de Mayo, el Cabildo, el Banco Nación, entre otros. La materialización de una multitud ausente se volvía simbólicamente presente (Souza, 2017), así como también, el terror cotidiano ignorado por la opinión pública, era finalmente evidenciado (Longoni y Bruzzone, 2008).

Figura 1

Marcha de la Resistencia



Nota. Adaptado de *Marcha de la resistencia* (muestra fotográfica), por Eduardo Gil (1983), fotografía de manifestantes en Plaza de Mayo realizando siluetas para El Siluetazo, en el marco de la Marcha de la Resistencia.

El Siluetazo puede ser interpretado no sólo en su dimensión expresiva, sino como una práctica de producción intersubjetiva de sentido en el campo de la memoria colectiva. En este marco, la experiencia no se agota en su potencia estética, sino que se configura como instancia de articulación social donde convergen sujetos que, aun sin haber sido testigos directos de los hechos acontecidos, se vinculan con ellos a través de lo que puede denominarse memoria vivida o memoria recibida.

En efecto, aunque la historia pueda ser comprendida racionalmente, es en la experiencia social vivida o heredada donde se sedimentan los recuerdos

más persistentes. Estos se constituyen en el interior de los grupos con los que compartimos vínculos familiares, relaciones de clase, pertenencias religiosas, trayectorias educativas o laborales. Como señala Rocha Magalhães (2016), la memoria se sostiene en marcos sociales que estructuran la experiencia y orientan la interpretación del pasado. En esta mediación entre historia vivida y memoria recibida, el lenguaje desempeña un papel decisivo, tanto en la resistencia como en la legitimación simbólica de los regímenes autoritarios. Desde esta perspectiva, el lenguaje artístico puede comprenderse como un dispositivo de mediación que no sólo reconstruye experiencias pasadas, sino que cristaliza el funcionamiento mismo de la memoria colectiva.

Considerando que quienes participaron en la producción de las siluetas se identificaban con frentes sociales de resistencia a la dictadura, y que la acción tuvo lugar en el marco de una marcha por justicia y verdad, el Siluetazo puede ser leído como una práctica que, en el momento de su emergencia, disputaba públicamente la configuración del pasado frente a narrativas estatales aún inestables o en proceso de institucionalización. Más que oponerse a una memoria estatal consolidada, la intervención contribuyó a modelar el horizonte desde el cual posteriormente se estructurarían políticas públicas de memoria.

En los años posteriores, diversas iniciativas, desde museos, archivos, políticas educativas hasta conmemoraciones oficiales, dieron lugar a procesos que Ludmila Da Silva Catela (2001) denomina *estatización de la memoria*, entendida como la progresiva institucionalización de ciertas narrativas sobre el pasado. Sin embargo, el primer Siluetazo se desarrolló en un contexto marcado por fuertes tensiones políticas: del impulso inicial del Juicio a las Juntas se pasó a un escenario de retrocesos e impunidad que culminó con la política de indultos. En este clima, la conformación de la agrupación H.I.J.O.S. entre 1994 y 1995 resultó decisiva para sostener la memoria y reinventar las formas de protesta frente al bloqueo institucional.

Tal como advierte Elizabeth Jelin (2020), la transición democrática implicó una labor multifacética que abarcaba demandas judiciales, políticas, culturales y sociales, orientadas tanto al pasado como al futuro. En este escenario, el Siluetazo no fue únicamente una herramienta de reclamo de justicia, sino también la iniciativa de un sector de la sociedad por construir sentidos alternativos de la memoria a partir de cuerpos representados con “una identidad violentada, vaciada” durante la dictadura (Da Silva Catela, 2001, p. 142).

La distinción elaborada por Halbwachs entre memoria colectiva e historia

resulta particularmente fecunda para interpretar estas prácticas. Para el autor, la memoria colectiva constituye una corriente de pensamiento continuo que retiene del pasado aquello que permanece vivo en la conciencia de un grupo social. Su continuidad depende de los intereses y preocupaciones actuales del grupo. La historia, en cambio, procura una reconstrucción esquemática y sistemática de los acontecimientos, situándose por encima de los grupos particulares y aspirando a una visión totalizadora. El sociólogo advierte que la expresión *memoria histórica* resulta problemática, ya que combina dos términos que responden a lógicas distintas. Mientras la historia organiza los hechos según una secuencia lineal que delimita períodos claramente diferenciados, la memoria colectiva mantiene un curso irregular, determinado por la vitalidad de los vínculos sociales que la sostienen. Además, existen múltiples memorias colectivas, en tanto cada grupo social elabora su propia relación con el pasado, mientras que la historia aspira a una unidad narrativa. Esta pluralidad no implica relativismo ni negación de la verdad histórica; antes bien, señala que la experiencia del pasado se encuentra mediada por pertenencias sociales concretas. La memoria colectiva no reemplaza a la historia, sino que opera en un plano distinto: el de la significación compartida.

Desde esta perspectiva, una práctica artística puede ser leída de dos modos: como fuente historiográfica, cuando se la utiliza para reconstruir hechos pasados, o como manifestación de memoria colectiva, cuando se la interpreta como expresión de una imaginación social del pasado (Sbardella, 2025). Leído de este modo, el Siluetazo no sólo representa una experiencia histórica, sino que reactualiza “imágenes del mundo” (Fentress y Wickham, 2003, p. 13) que permiten a un grupo reconocerse en un pasado común y proyectarlo hacia el presente.

Ahora bien, si seguimos la filosofía política de Michael Sandel, la identidad individual no puede comprenderse al margen de los fines y compromisos que constituyen a la comunidad. Los sujetos no son meros portadores de derechos abstractos, sino miembros situados en tradiciones y prácticas compartidas. Si esto es así, las prácticas de memoria colectiva no sólo preservan el pasado, sino que participan activamente en la definición del horizonte normativo que orienta la vida común. En este sentido, el Siluetazo puede ser entendido como una intervención que además de reactualizar una memoria colectiva, constituye performativamente una comunidad política en el espacio público. La ocupación masiva del espacio mediante siluetas humanas se presenta como un gesto simbólico de los desaparecidos, además de que la repetición de esta práctica en

manifestaciones posteriores define una forma de reinscribir en la esfera común aquello que diversos sectores de la derecha radical han intentado neutralizar³.

Esta problemática en torno a las representaciones memoriales en la Argentina adquirió mayor centralidad en diálogo con el ascenso de las derechas políticas, especialmente desde las primeras apariciones de activistas de “memoria completa” en 2006 en adelante (Palmisciano, 2026; Sánchez Ceci, 2024; Lvovich y Patto Sá Motta, 2022). La reconfiguración del escenario memorial posterior al *boom* de la memoria (Blight, 2009), atravesada por disputas en torno a las políticas de reparación histórica (Feld, 2016; Vezzetti, 2007) y enmarcada en una cultura *liberal* de la memoria, tensiona con las expresiones y prácticas de banalización, relativización y justificación de la violencia dictatorial, que algunos han denominado *memoria iliberal* (Verovšek, 2025; Mälksoo, 2023; Rosenfeld, 2021). Este resurgimiento público e institucionalizado de sectores de la derecha no es un fenómeno exclusivamente de Argentina, tornándose más bien parte de una agenda global bajo denominaciones diversas —neofascismo (Aragoneses, 2019), post-fascismo (Traverso, 2021), extrema derecha (Grimson, 2024), extrema derecha 2.0 (Forti, 2022), derecha radical (Mudde, 2021) o derecha alternativa (Hawley, 2017). Asimismo, parte de la literatura especializada se ha ocupado de analizar las representaciones memoriales actuales en la retórica y el ejercicio de estos sectores (Salvi y Messina, 2026; Stefanoni, 2026), lo que deja entrever que el uso de la memoria no debe asociarse inmediatamente a los valores liberales o los sistemas democráticos.

Considerando a la memoria colectiva como representación del pasado activo que configura identidades (Olick y Robbins, 1998), el Siluetazo emerge como práctica social aglutinante de quienes impugnan la violencia represiva de los setenta como sus reactivaciones discursivas en la trama memorial contemporánea. Se advierte así en el Siluetazo una extensión de los reclamos iniciados a comienzos de la década de 1980 en el marco de una respuesta institucional escasa a las políticas de memoria. Aunque se registran significativos avances en el campo memorial argentino tras el retorno democrático, estos se encuentran amenazados por una coyuntura política que promueve el retroceso

3 Una muestra de su actualidad fue la exhibición itinerante *Memória argentina para o mundo: o Centro Clandestino ESMA* inaugurada desde el 7 de septiembre de 2024 hasta el 27 de julio de 2025 en el Memorial da Resistência de São Paulo, junto con *Uma vertigem visionária – Brasil: Nunca Mais*. La exhibición dedicada a la historia del mayor centro clandestino en Argentina durante la dictadura militar, incorpora instalaciones que reconstruyen el Siluetazo de 1983 mediante imágenes de Daniel García (Sbardella, 2025).

de las demandas históricas de los organismos de derechos humanos. En este sentido, Salvi y Messina (2026) señalan que estas intervenciones “no se juegan solo en el pasado, sino que son, sobre todo, modalidades de intervención en el presente” (p. 175).

Las discusiones planteadas por Rawls y Sandel permiten evidenciar de qué manera estas disputas memoriales repercuten en las cuestiones que resultan objetables o aceptables en el espacio político, redefiniendo las coordenadas de la deliberación pública y habilitando la emergencia de concepciones regresivas de la justicia. Frente a ello, el Siluetazo revela el carácter de la memoria como práctica constitutiva del bien común en torno a la demanda de verdad y justicia.

Reflexiones finales

La crítica de Michael Sandel a la teoría de la justicia de Rawls pone en cuestión la viabilidad de una concepción de la persona entendida como un *yo desvinculado* de sus fines y pertenencias. Si el sujeto es concebido como anterior a sus compromisos, la comunidad sólo puede aparecer como una asociación voluntaria y cooperativa, pero no como un espacio constitutivo de identidad. La consecuencia política de esta concepción es una comprensión empobrecida del vínculo social y del bien común. Frente a ello, el comunitarismo sostiene que los individuos están situados en tradiciones y prácticas compartidas que no son meros accidentes, sino dimensiones constitutivas de su identidad. Desde esta perspectiva, los bienes comunes no pueden definirse con independencia de los lazos morales que preceden a la elección individual.

El diálogo con la teoría de la memoria colectiva de Maurice Halbwachs permite precisar este punto: las comunidades no se sostienen únicamente en acuerdos formales, sino en marcos sociales que estructuran la experiencia y la interpretación del pasado. La memoria colectiva no es una simple evocación, sino una práctica social que mantiene vivo aquello que el grupo considera significativo para su presente. En este sentido, el análisis del primer Siluetazo muestra que las prácticas estético-políticas pueden operar como instancias de constitución comunitaria en torno a las demandas históricas sobre memoria y derechos humanos en las últimas décadas. Al reinscribir en el espacio público la ausencia de los desaparecidos, la intervención no sólo expresó un reclamo de justicia, sino que configuró performativamente un *nosotros* articulado en torno a la demanda de Memoria, Verdad y Justicia. La comunidad política allí producida no fue meramente cooperativa, sino constitutiva en el sentido señalado por Sandel. Esta práctica

inscripta en el presente participa de la reconfiguración del escenario memorial en disputa con las expresiones y prácticas de diversos sectores significativamente afines al proyecto político de la dictadura.

En consecuencia, la discusión comunitarista permite comprender que toda comunidad política requiere formas de memoria compartida que orienten su autocomprensión moral y definan aquello que considera valioso y justo. En contextos atravesados por la violencia estatal, como en el caso argentino, la memoria colectiva puede ser tratada como una dimensión fundamental del bien común, en donde el Siluetazo adquiere relevancia práctica; no porque elimine el pluralismo, sino porque ofrece el horizonte simbólico dentro del cual ese pluralismo puede desplegarse.

Referencias Bibliográficas

- Aragoneses, Alfons.** (2019). La construcción del enemigo como base del (neo)fascismo. En Guamán, A., Aragoneses, A. & Martín, S. (org.). *Neofascismo: la bestia neoliberal* (121-136). Siglo XXI.
- Assmann, Aleida.** (2011). *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Unicamp.
- Blight, David William.** (2009). The Memory Boom: Why and Why Now? En Boyer, P. & James, V. (Eds.), *Memory in Mind and Culture* (238-251). Cambridge University Press.
- Caballero, José Francisco.** (2006). La teoría de la justicia de John Rawls. *Voces y contextos*, 2(1), 1-22.
- Clarín.** (4 de abril de 2018). Siluetazo frente al Instituto Nacional de la Mujer. *Clarín*. https://www.clarin.com/sociedad/siluetazo-frente-instituto-nacional-mujer_0_ByGDhOfjM.html
- Coser, Lewis.** (Ed.). (1992). *On collective memory*. University of Chicago Press.
- Grimson, Alejandro.** (2024). *Los paisajes emocionales de las ultraderechas masivas*. CALAS-Editorial Universidad de Guadalajara.
- Da Silva Catela, Lucila.** (2001). No habrá flores en las tumbas del pasado. La experiencia de la reconstrucción del mundo de los desaparecidos. Buenos Aires: Ed. Al Margen.
- Fentress, James y Wickham, Chris.** (2003). *Memoria social*. Frónesis. Cátedra de Universitat de Valencia.
- Feld, Claudia.** (2016). Trayectorias y desafíos de los estudios sobre memoria en Argentina. *Cuadernos del IDES*, (32), 5-6.
- Forti, Steven.** (2022). *Ultraderecha 2.0*. Siglo XXI.
- Gil, Eduardo.** (1983). Marcha de la resistencia [Fotografía]. <https://www.eduardogil.com/siluetazo.html>
- Halbwachs, Maurice.** (2003). *A memória colectiva* [La memoria colectiva]. Centauro.
- Halbwachs, Maurice.** (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Anthropos.
- Hawley, George.** (2017) *Making sense of the Alt-Right*. Columbia University.
- Jelin, Elizabeth.** (2020). *Las tramas del tiempo: familia, género, memorias, derechos y movimientos sociales*. Antología esencial. CLACSO.
- Longoni, Ana.** (2010). Arte y Política. Políticas visuales del movimiento de derechos humanos desde la última dictadura: fotos, siluetas y escraches. *Aletheia*, 1(1), 1-23.
- Longoni, Ana y Bruzzone, Gustavo.** (2008), *El siluetazo*. Adriana Hidalgo ed.
- Lvovich, Daniel & Patto Sá Motta, Rodrigo.** (2022). Banalización, relativización, negacionismo. Un escenario en los campos de batalla por la memoria del pasado argentino reciente, *Contenciosa*, 12(10), 1-17. <https://doi.org/10.14409/rc.10.12.e0013>

- Mälksoo, Maria.** (2023). Illiberal memory politics. En Laurelle, M. *The Oxford Handbook of Illiberalism* (415-432). Oxford University Press.
- Mudde, Claude.** (2021). *La ultraderecha hoy*. Paidós.
- Ohanian, María Jazmín.** (2011). El siluetazo: procesos de memoria en disputa [Ponencia]. IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Olick, Jeffrey & Robbins, Joyce.** (1998). Social memory studies: From “Collective memory” to the Historical Sociology of Mnemonic Practices. *Annual Reviews*, 24, 105-140.
- Palmisciano, Cristian.** (2026). “Vos sos víctima”. El Celtyv y la construcción de las “víctimas del terrorismo”. En *¿Qué están haciendo las derechas con los 70?* / Salvi, V., Messina, L. [coords.]. Siglo XXI.
- Peralta, Elsa.** (2007). Abordagens teóricas ao estudo da memória social: uma resenha crítica [Abordajes teóricos del estudio de la memoria social: una reseña crítica]. *Arquivos da Memória. Antropologia, Escala e Memória*, (2) (Nova Série), 4-23.
- Pollak, Michael.** (2006). *Memoria, Olvido, Silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. Ediciones Al Margen.
- Rawls, John.** (1993). *O liberalismo político*. Trad. de Dinah de Abreu Azevedo [El liberalismo político]. Columbia University Press.
- Rawls, John.** (1994). La idea de una razón pública. *Isegoría*, (9), 5–40. <https://doi.org/10.3989/isegoria.1994.i9.283>
- Rawls, John.** (1995). *Teoría de la justicia*. John Rawls; trad. de María Dolores González. Fondo de Cultura Económica.
- Rocha Magalhães, Livia.** (2016). História, Memória e a Educação: relações consensuais e contraditórias [Historia, Memoria y la Educación: relaciones consensuales y contradictorias]. *Revista HISTEDBR On-line*, (67), 165-174.
- Rodríguez, Rubén Benedicto.** (2010). Liberalismo y comunitarismo. Un debate inacabado. *Studium: Revista de humanidades*, (16), 201-229.
- Rosenfeld, Gavriel D.** (2021). The rise of illiberal memory. *Memory Studies*, 16(4), 819-836. <https://doi.org/10.1177/1750698020988771>
- Salvi, Valentina & Messina, Luciana** [coords.]. (2026). *¿Qué están haciendo las derechas con los 70?*. Siglo XXI.
- Salvi, Valentina & Messina, Luciana.** (2026). “La interna de los setenta se revuelve acá”. Memoria, política y risa en el streaming *La Misa*. En *¿Qué están haciendo las derechas con los 70?* / Salvi, V.; Messina, L. [coords.]. Siglo XXI.
- Sánchez Ceci, Pablo Daniel.** (2024). Pasado, resentimiento y melancolía: Componentes

del discurso político de la derecha emergente en Argentina. *Kera Yvoty: Reflexiones Sobre La cuestión Social*, 9(2), 1-10.

Sandel, Michael. (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*. Gedisa.

Sandel, Michael. (2003). La república procedimental y el yo desvinculado. En J. L. Martí, R. Gargarella, F. Ovejero Lucas (coord.), *Nuevas ideas republicanas: autogobierno y libertad* (pp. 75-92). Paidós Ibérica.

Sandel, Michael. (2020). *La tiranía del mérito. ¿Qué ha sido del bien común?*. Cartoné.

Sbardella, Lucía Maria. (2025). *Memoria de la resistencia política en las artes visuales durante la dictadura militar brasileña: Claudio Tozzi, Rubens Gerchman y Carlos Zilio (1964-1968)* [Tesis de Maestría, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Brasil]. www2.uesb.br/ppg/ppgmls/wp-content/uploads/2026/02/Dissertacao-de-Lucia-Maria-Sbardella.pdf

Sorgentini, Hernán. (2003). Reflexión sobre la memoria y autorreflexión de la historia. *Revista Brasileira de História*, 23(45), pp. 103-128.

Souza, Patrícia Teles Sobreira de. (2017). Rupturas, Limites e Tensões na Arte Efêmera no Brasil e na Argentina [Rupturas, límites y tensiones en el arte efímero en Brasil y Argentina]. *Revista do Colóquio*, 7(13), 55-63.

Stefanoni, Pablo. (2026). *Un fantasma recorre el mundo. Cómo funciona la máquina de guerra reaccionaria (y qué podemos hacer para enfrentarla)*. Siglo Veintiuno Editores.

Traverso, Enzo. (2021). *Las nuevas caras de la derecha*. Siglo XXI, 2021.

Verovšek, Peter J. (2025). The roots of liberal and illiberal democracy: political theory, collective memory and conflicting visions of sovereignty in Europe. *Journal of Contemporary European Studies*, 33(4), 1-16.

Vezzetti, Hugo. (2007). Conflictos de la memoria en la Argentina. En *Pérotin-Dumon, A. (dir.). Historizar el pasado vivo en América Latina* (3-44). Paidós.

Cómo citar este artículo:

Sbardella, L. M. (2026). Justicia, memoria y Siluetazo: una crítica comunitarista a la concepción rawlsiana del yo desvinculado. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 1(10), 50-71

