

La memoria social: breve guía para perplejos

Baer, Alejandro

Postprint / Postprint

Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Baer, A. (2010). La memoria social: breve guía para perplejos. In J. A. Zamora, & A. Sucasas (Eds.), *Memoria - Política – Justicia*. Editorial Trotta (pp. 131-148). Madrid: Trotta. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-128183>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

LA MEMORIA SOCIAL.
Breve guía para perplejos

Alejandro Baer

Cultura de la memoria es un término que define una época, la nuestra, en que el pasado ha cobrado un protagonismo sin precedentes. La memoria se recupera, se conserva, se cultiva, se legisla sobre la memoria y se introduce en los planes de estudios. Hay deberes y éticas de la memoria, existen memorias del duelo, memorias hegemónicas, subversivas, ejemplares, así como usos y abusos de la memoria. El término memoria expresa una amplitud de significados y problemas: identidades personales y colectivas, herencias y saberes culturales, vacíos u olvidos de la historia, derechos, traumas colectivos, la violencia social y su representación. ¿De qué hablamos cuando hablamos de la memoria?

La perplejidad ante este «reino de la memoria generalizada»¹ me ha llevado al atrevido préstamo del sabio Maimónides y a la redacción de esta guía, que se concibe más bien como acompañante en un itinerario o recorrido —necesariamente fragmentario— a lo largo de algunos de los principales conceptos y problemas sobre la memoria en su dimensión social, colectiva y pública. Para ello se ha recurrido a ejemplos de España, Alemania e Israel, donde los debates en torno a la gestión y actualización o representación del pasado —fundamentalmente el vinculado a la violencia extrema del siglo XX— no sólo no remiten sino que se intensifican día a día.

1. *Dimensiones de la memoria social*

La memoria es un concepto de larga data en la cultura, que encontramos en griegos y romanos asociado a las ideas de rememoración y memorización. Pero la idea de una memoria social, o memoria de una sociedad, relacionada con los procesos sociales o colectivos es relativamente reciente. Surge en el contexto de las grandes transformaciones en la sociedad euro-

1. P. Nora, «Between Memory and History: *Les Lieux de mémoire*»: *Representations* 26 (1989), pp. 7-25.

pea entre finales del siglo XIX y comienzos del XX (como la erosión de la vida tradicional rural y la conmoción provocada por la destrucción de la primera guerra mundial) cuando literatos y académicos se hacen eco de lo que entienden como una crisis o cambio epocal fundamental.

Destacamos aquí a Maurice Halbwachs, quien acuña el término de «memoria colectiva» subrayando su carácter esencialmente social y compartido, y rompiendo con la tradición previa que entendía la memoria exclusivamente como una facultad individual. No hay memoria que no sea social. Ésta es la tesis principal y revolucionaria de Halbwachs². Cada «yo» está conectado a un «nosotros» por lo que su recuerdo se forja en la interacción con el grupo o grupos de pertenencia (la familia, la comunidad escolar, la profesión). La memoria individual de cada persona está inmersa en un horizonte de interpretación sociocultural que determina y también posibilita su propia actividad de recuerdo. A ello Halbwachs le llama los «marcos sociales de la memoria», que configuran la inscripción social de todo recuerdo individual y determinan su existencia. En otras palabras, los individuos recuerdan o recrean el pasado en el marco grupal específico y el olvido no sería sino consecuencia del debilitamiento del marco por la desaparición del contexto vivido socialmente.

Al subrayar la naturaleza social de la memoria individual, y establecer este vínculo indisoluble entre recuerdo y grupo social, Halbwachs abre el camino a la investigación socio-antropológica de la memoria. Por otro lado, el situar el recuerdo en el seno del contexto social y comunicativo señala otro elemento definitorio: el carácter reconstructivo o presentista del mismo. El pasado se actualiza desde el presente y en éste encuentra sus principios de selección, descripción e interpretación³. Pasamos, por tanto, de un modelo de memoria como archivo —donde el pasado es inalterable— a un modelo de construcción activa en la que el pasado está siendo permanentemente modificado por los valores, creencias y condicionantes del presente⁴.

Si Halbwachs había precisado que la memoria no sólo se produce «en» (dimensión psíquica) los hombres sino «entre» ellos (dimensión comuni-

2. Cf. M. Halbwachs, *La memoria colectiva*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2004.

3. El planteamiento de Halbwachs está emparentado con la perspectiva psicoanalítica de Freud sobre la llamada *Nachträglichkeit*. No hay un original de la memoria. Los recuerdos no expresan los hechos que fueron, sino cómo se formaron en la memoria. Objeto de la memoria para Freud no son los acontecimientos o las experiencias, sino el espacio intersubjetivo denominado «escena».

4. Toda mención a Halbwachs y su «memoria colectiva» estaría incompleta sin la referencia a su dimensión como intelectual comprometido y su trágica muerte en el campo de concentración nazi de Buchenwald. Retrospectivamente podemos leer estas dos dimensiones como entrelazadas. «La empresa científica que fue interrumpida por la muerte de un sabio como Maurice Halbwachs, espera de nosotros su continuación», escribe Pierre Bourdieu. «No se trata de celebrar a los héroes desaparecidos [...]. Se trata más bien de retomar el combate allí donde lo dejaron, y eso sin olvidar la violencia que los redujo, que también debería ser analizada» (P. Bourdieu, «El asesinato de Halbwachs»: *Anthropos* 218 [2008], pp. 46-47).

cativa y social), otros autores, como por ejemplo Aleida Assmann y Jan Assmann, han desarrollado una terminología más diferenciada y específica para el fenómeno del recuerdo, situando su atención en los medios y estructuras temporales e instituciones que organizan este «entre». En otras palabras, qué recordar y cómo hacerlo está inexorablemente ligado a las posibilidades de registro del conocimiento, y de su recuperación o actualización.

En sociedades sin escritura existen dos tipos de pasado. El reciente, que todavía está en el recuerdo de los vivientes, y el pasado mítico, un pasado absoluto del tiempo de los héroes o animales totémicos. Esta simple constatación sobre los distintos registros del pasado en las culturas ágrafas lleva a Jan Assmann a proponer dos marcos memorísticos distintos: memoria comunicativa y memoria cultural. La primera no es otra que aquella que Halbwachs denominó «memoria colectiva», un registro del pasado de corta duración, que comparte el individuo con sus coetáneos, y que está por tanto condicionada a la existencia de portadores vivos (abarca aproximadamente tres generaciones). La memoria cultural, por otro lado, sería la comunicación organizada y ceremonializada sobre el pasado, la fijación duradera de los contenidos a través de la forja cultural. Esta memoria supone un conocimiento compartido del pasado sobre el cual un grupo se crea una imagen de sí mismo y toma conciencia de su unidad o especificidad⁵. El paso de la memoria comunicativa a la memoria cultural se produce a través de los medios o soportes del conocimiento sobre el pasado (figuras totémicas, rituales y recitaciones, textos canonizados, museos, archivos, etc.). Yosef Yerushalmi ejemplifica esta idea al referirse a los textos sagrados de la tradición judía, que considera como paradigmáticos para entender el fenómeno de la memoria colectiva (aquí entendida como memoria cultural). Todos los pueblos tienen una *Torá* (tradición, enseñanza canonizada, necesitada de consenso), en que ciertos elementos del pasado (histórico o mítico) son resaltados y recordados⁶.

Aleida Assmann afina estos conceptos como instrumentos heurísticos. Ella considera que la memoria colectiva de Halbwachs sería en realidad un nivel intermedio entre la memoria comunicativa y la cultural. La primera sería aquella que se gesta en el contexto de la vida cotidiana, de importante carga emocional, y basada en la interacción hablada de los individuos. La memoria colectiva sería más estable y delimitada, y busca perdurar por espacios temporales más prolongados, y «convierte los acontecimientos en arquetipos y las narraciones en mitos»⁷. La memoria cultural es de todavía más larga duración y su característica definitoria es

5. Cf. J. Assmann, «Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität», en T. Hölscher (ed.), *Kultur und Gedächtnis*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1988, p. 15.

6. Cf. Y. Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, University of Washington Press, Seattle, 1982.

7. A. Assmann, *Soziales und kollektives Gedächtnis*, 2005 (en www.bpb.de/files/0FW1JZ.pdf), p. 2.

el anclaje institucional. Memoria comunicativa, colectiva y cultural conforman una serie de niveles, aunque sus delimitaciones son borrosas y permeables. Podemos ilustrar los conceptos a la luz de la memoria judía del Holocausto. Las vivencias del testigo estarían inscritas en una memoria comunicativa del grupo inmediato. Después, una memoria colectiva del grupo más extenso, por ejemplo la de una comunidad determinada, cuyas características culturales, políticas o religiosas brindan el trasfondo interpretativo del acontecimiento «recordado». Finalmente, una o varias memorias culturales institucionalizadas en museos, monumentos, publicaciones y películas.

La memoria del nazismo en Alemania tendría perfiles muy distintos, aunque los conceptos de memoria comunicativa y cultural (lo dejamos en estos dos niveles con fines de claridad y brevedad en la exposición) resultan útiles para esclarecer también sus diferentes dimensiones. En 2005 los medios se hicieron eco del estudio titulado *El abuelo no fue nazi*⁸ que mostraba la discrepancia fundamental entre la memoria pública u oficial y la privada o familiar en Alemania. Los abuelos no fueron nazis, a ojos de la generación joven, sino resistentes, víctimas o héroes. Los autores explican esta dicotomía de memorias con las metáforas del álbum y la enciclopedia. Frente a la «enciclopedia del nazismo», materializada en museos, monumentos, planes de estudio y conmemoraciones oficiales que dan cuenta de los horrendos crímenes cometidos por los alemanes, existe un sistema de referencia más inmediato y emocional para interpretar este pasado: el álbum. Este álbum está poblado por personas concretas —padres, abuelos, etc.—, cartas, fotografías y documentos personales de la historia familiar, y no muestra sino heroísmo, sufrimiento, renuncia y pérdidas. La convivencia del álbum (la memoria comunicativa) con la enciclopedia (la memoria cultural) en las familias alemanas de hoy día da lugar a que a padres y abuelos se les atribuya un rol que los excluye de aquello que figura en la enciclopedia⁹. En la memoria cultural Alemania se reconoce como *Tätergesellschaft* (sociedad de victimarios), pero el «álbum», la memoria comunicativa, retrata otra cosa muy distinta. Es más, la pedagogía y el esclarecimiento sobre los crímenes nazis en multitud de ámbitos que cimientan la memoria cultural originan la necesidad de situar a los padres y abuelos de forma que no recaiga sobre ellos sombra alguna del horror.

En ocasiones se ha escrito sobre la memoria hegemónica y oficial frente a otra más inmediata y concreta vinculada supuestamente a la experiencia vivida y real de los sujetos. Se ha tendido a ver en la red de la memoria comunicativa que se mantiene activa bajo el discurso de la memoria oficial las virtudes de una distancia crítica respecto a la interpretación oficialmente ordenada del pasado y del presente. La disonancia

8. Cf. H. Welzer, S. Moller y S. Tschuggnall, *Opa war kein Nazi. Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*, Fischer, Frankfurt a. M., 2002.

9. *Ibid.*, p. 10.

que apreciamos en el caso alemán entre una memoria cultural abstracta y otra comunicativa y concreta señala, sin embargo, los riesgos de la frecuente reificación del recuerdo personal como auténtico, y apunta a la necesidad de explorar, igualmente, su constructividad social. Es la imbricación de ambas —comunicativa y cultural— en los mecanismos de transmisión intergeneracional aquello que construye la percepción de los hechos del pasado en el individuo. Al igual que la distancia entre la memoria cultural y los hechos históricos es objeto de estudio en las ciencias sociales, trabajos como el de Welzer señalan que las memorias comunicativas deben ser enfocadas con la misma luz crítica y confirman lo sostenido por Halbwachs: no hay memoria que no sea social.

2. *¿Historia o memoria?*

La distinción entre historia y memoria parece evidente a primera vista. Como acabamos de ver, los distintos niveles de la memoria social (comunicativa, colectiva o cultural; o los términos que queramos emplear para ella) no pueden ser una representación fiel de los hechos del pasado —lo que entendíamos por la historia—, en tanto que son perspectivas ancladas en el presente, formadas por los distintos grupos que recuerdan, y por tanto sujetas a un constante cambio, reelaboración y filtrado. La antinomia entre historia y memoria ha sido subrayada por Halbwachs, para quien existe una historia, pero tantas memorias como grupos sociales. El historiador, sin embargo, «no debe situarse bajo el punto de vista de ninguno de los grupos reales y vivos existentes, [...] está resuelto a ser objetivo e imparcial» y debe reunir «la totalidad de los hechos tal como son, no para tal país o tal grupo, sino independientemente de todo juicio grupal»¹⁰. Pierre Nora coincide con esta manifiesta separación y define la memoria como referida al grupo, viva, puntual y sacralizadora. La historia, por otro lado, se caracteriza por la distancia analítica y la generalización sobre los hechos.

Sin ánimo de socavar los principios fundantes de una disciplina necesaria que demanda rigor, distancia y honestidad, tan estricta separación entre historia y memoria social nos parece hoy muy difícil de sostener. «Toda la historia es historia contemporánea», escribió Benedetto Croce, señalando que por lejanos que parezcan cronológicamente los hechos, la historia está siempre referida a la necesidad y a la situación presente donde, como dice Le Goff, «repercuten las vibraciones de esos hechos»¹¹. El historiador no vive en un vacío, sino en el mundo social, por lo que los acontecimientos del pasado que estudia no pueden ser objetivados por completo. Los contextos nacionales y culturales conforman un fondo de resonancia que necesariamente afectan a la forma en que la historia es producida y percibida. La historia, como resultado de la escritura histo-

10. M. Halbwachs, «Memoria colectiva y memoria histórica»: *REIS* 69 (1995), p. 216.

11. J. Le Goff, *Pensar la historia*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 27.

riográfica, debe ser vista por tanto como un epifenómeno de la memoria social y construcción de memoria, señala Dan Diner¹². ¿Quién escribe sobre qué y de acuerdo a qué intereses o motivaciones? ¿Qué grupos sociales, instituciones o medios participan en la construcción de representaciones históricas? La actualidad política no deja de brindar ejemplos de esta imbricación forzosa entre historia y memoria.

En Alemania, la publicación de obras históricas sobre la guerra mundial y la posguerra que se centran en el sufrimiento de la población civil alemana como víctima (de los bombardeos masivos, de las expulsiones de los territorios del Este conquistados por el ejército soviético) son una consecuencia de la apertura de la memoria cultural alemana al sufrimiento propio y ruptura de un tabú social al respecto que pesó durante medio siglo. En Israel, la obra histórica de los llamados nuevos historiadores —que presentan la construcción del Estado de Israel en 1948 como enraizada en una política de desplazamiento forzado de población árabe— no es concebible al margen del llamado post-sionismo, una «crisis de memoria»¹³ que cuestiona las bases mismas del *ethos* nacional israelí. En España, aparecen desde 2000 numerosas obras de historia (aunque varias prescinden de los preceptos disciplinares mencionados) centradas en episodios (la represión en la zona republicana, por ejemplo) e interpretaciones (las sublevaciones de 1934 como comienzo de la guerra civil) afines a la memoria social de determinados sectores sociales. En los expositores de las librerías y en los medios se sitúan como contrapunto a las reconstrucciones (históricas, pero también biográficas, literarias, cinematográficas) a que ha dado pie el movimiento de la recuperación de la memoria histórica de los crímenes del franquismo.

Los tres ejemplos muestran cómo la elección de determinados objetos de estudio, el enfoque y la interpretación en las obras históricas no son fruto del azar o de decisiones independientes de los autores, sino que responden a inquietudes presentes en el tejido de la memoria social. La memoria (o las distintas memorias) posee «un estatuto *matricial*»¹⁴ que determina en gran medida las condiciones de posibilidad y también el contexto de recepción de la escritura histórica.

3. Lugares de memoria

La memoria social requiere lugares y tiende a la espacialización. Colectivos o naciones siempre han buscado lugares que no son solamente escenarios de sus formas de interacción, sino símbolos de su identidad y

12. Cf. D. Diner, «Massenvernichtung und Gedächtnis. Zur kulturellen Strukturierung historischer Ereignisse», en H. Loewy y B. Moltmann (eds.), *Erlebnis - Gedächtnis - Sinn. Authentische und konstruierte Erinnerung*, Campus, Frankfurt a. M., 1996, p. 50.

13. R. Terdiman, *Present Past: Modernity and the Memory Crisis*, Cornell University Press, Ithaca, 1993.

14. P. Ricoeur, citado en E. Traverso, *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política*, Marcial Pons, Barcelona, 2007, p. 22.

puntos de referencia de su recuerdo. Las memorias culturales de tipo religioso se localizan fundamentalmente en templos y topografías sagradas. Monumentos, campos de batalla, bibliotecas y archivos son los lugares de la memoria clásicos de la nación. Actualmente, los escenarios de la violencia extrema y masiva de raíz política (la Zona Cero, la ciudad de Hiroshima o el campo Auschwitz) se perfilan como símbolos y referentes espaciales de una memoria cultural cívica y transnacional.

Aunque el origen de la lectura topográfica del recuerdo del pasado remite a los trabajos de Halbwachs —quien ya subrayó la importancia del espacio como «signo» para fijar el recuerdo—, el término «lugar de memoria» es un concepto forjado a mediados de los ochenta por Pierre Nora¹⁵. La memoria del grupo (para Nora, fundamentalmente la nación francesa) cristaliza en determinados lugares. Sin embargo, el historiador francés sostiene que hablamos de memoria cuando ya no hay nada de ella. Los lugares de la memoria, argumenta Nora, no reflejan sino la extinción progresiva del recuerdo grupal, la deslegitimación del pasado vivido a favor de una implacable fuerza historizante. Sólo cuando desaparecen los *milieux* de la memoria, es decir, los contextos sociales en que se recuerda, surge el *lieu* —lugar— de memoria (no sólo en sentido literal como espacio u objeto físico, sino como aquello que tiene una fuerza simbólica y cumple con una función de refuerzo identitario para un grupo).

Las tesis de Nora iluminan sin duda una de las dimensiones de esta cultura de la memoria abrumada por el desvanecimiento de la tradición y volcada al archivo y la conservación. Por otro lado, su poder explicativo resulta limitado para fenómenos que presenciamos actualmente en torno a los lugares y el recuerdo, especialmente en el caso de las elaboraciones del pasado traumático. Aquí resultan reveladoras las reflexiones que introduce Sarah Gensburger, quien considera que la relación entre memoria y lugar sólo se puede entender con un tercer término que ya había introducido Halbwachs: el espacio social¹⁶. Como vimos en el apartado primero, sólo hay recuerdo si sus portadores encuentran (su) sitio en un espacio social que lo permite, «si podemos localizarnos en una o varias corrientes de pensamiento colectivo»¹⁷. Gensburger ilustra su tesis con los resultados de una investigación sobre los campos anexos al campo de concentración de Drancy en Francia, y su recuperación como lugares de memoria a partir de la reconfiguración del espacio social. Dada la marginalidad de los ex-internos de estos campos respecto a un espacio social «pertinente» de la memoria del Holocausto en Francia (conformada por judíos y deportados políticos), el recuerdo de los campos anexos y su localización en un lugar de memoria no existió hasta muy recientemente.

15. Cf. P. Nora, *Les lieux de mémoire*, Gallimard, Paris, 1984.

16. Cf. S. Gensburger, «Lugares materiales, memoria y espacio social. El recuerdo de los campos anexos de Drancy en París»: *Anthropos* 218 (2008), pp. 21-35.

17. M. Halbwachs, citado *Ibid.*, p. 30.

La propia investigación académica da lugar a la transformación de la posición de los testigos en el espacio social y desemboca en la recuperación del lugar físico y su inscripción como lugar de memoria del nazismo en París. «Si bien algunos lugares son movilizados para anclar recuerdos», escribe Gensburger, «no es tanto la materialidad del lugar ni su semiótica lo que desempeña un papel motor». A diferencia de los lugares estudiados por Nora, «no fundan una historia ‘en segundo grado’», sino que «incitan a explorar una sociología de la memoria», mediante la indagación en los ámbitos o contextos sociales de la memoria que son los que «dan sentido pleno a la expresión de lugar de memoria»¹⁸.

En España, el movimiento de exhumaciones de fosas de fusilados durante la guerra civil y el franquismo ofrece ejemplos más cercanos que permiten ilustrar este vínculo entre el lugar de memoria como espacio físico y espacio social. Las exhumaciones y la emergencia al dominio público de imágenes de cadáveres amontonados en fosas provocaron un intenso debate sobre la naturaleza del lugar de memoria entre las distintas asociaciones implicadas en el llamado Movimiento de recuperación de la memoria histórica. Algunas de éstas ven las exhumaciones como un «borrado del genocidio» y abogan por que las fosas permanezcan donde están, excepto en situaciones límite. «Las exhumaciones transgredirían la poderosa denuncia de la barbarie contenida en la propia presencia y significación de las fosas y de los huesos enterrados.»¹⁹ Según Francisco Ferrándiz, estas asociaciones «proponen la ‘dignificación’ de las fosas mediante su localización, demarcación, oficialización y celebración, que incluiría la erección de monolitos u otros tipos de elementos conmemorativos y la instauración de rituales para mantener viva y homenajear la memoria de las víctimas». Sin embargo, en línea con lo señalado por Gensburger, son precisamente las iniciativas de exhumación las que han tejido un denso espacio social que desencadena en múltiples y diferentes lugares de memoria. Familiares de víctimas, testigos, arqueólogos, antropólogos, voluntarios locales y asociaciones que conforman «comunidad de la memoria histórica» inscriben de significado el espacio físico del crimen. La exhumación no es un mero procedimiento técnico de retirada de cadáveres sino una extraordinaria y movilizadora práctica cultural que comienza con la investigación que permite la localización del enterramiento y que continúa con la recogida de testimonios, el minucioso registro y documentación (tanto por expertos como por familiares y vecinos) del proceso de exhumación, y que permanece abierta con la celebración de rituales conmemorativos²⁰. No sólo no estaríamos ante el borrado de las huellas sino,

18. *Ibid.*, p. 34.

19. F. Ferrándiz, «Exhumaciones y políticas de la memoria en la España contemporánea»: *Hispania Nova* 7 (2007), p. 12.

20. Cf. F. Ferrándiz y A. Baer, «Digital Memory: The Visual Recording of Mass Grave Exhumations in Contemporary Spain»: *Forum Qualitative Sozialforschung* 9 (1) (2008), en <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1152>.

contrariamente, como apunta Gensburger para su caso, ante «la fijación de una huella del pasado sobre los lugares físicos»²¹: lugares que tanto en el caso francés como en el español habían pasado desapercibidos.

La naturaleza tan distinta y multidimensional de los lugares de memoria, desde las recientes placas en los paredones del franquismo, el Valle de los Caídos, o el campo de Auschwitz —anunciado en un cartel publicitario de Cracovia «con billete de vuelta» y por veinticuatro dólares²²—, suscita muchos interrogantes respecto a su naturaleza y función en la actual cultura de la memoria. Cada uno de ellos no sólo demanda una reflexión sobre si responde o no a un *milieu* de memoria existente, o certifican su defunción, sino también elevan preguntas sobre sus problemáticas imbricaciones con la explotación turística, su potencial en la educación histórico-cívica, sobre las tensiones entre el lugar auténtico y las representaciones o reconstrucciones monumentales del pasado, sobre la pertinencia de retirar las anacrónicas o mantenerlas y cómo contextualizarlas. Continuamos esta indagación con el lugar de la memoria por excelencia: el monumento.

4. Monumentos

Las dos palabras empleadas para monumento en el idioma alemán —*Mahnmal* y *Denkmal*— plantean en su etimología dos llamadas al espectador: a recordar y a pensar. Aunque ése suele ser el propósito de la erección de monumentos y memoriales, bien es sabido que todo monumento, con el tiempo, no sólo pierde su sentido o intencionalidad original sino que, en tanto que materialización y culminación formal de una idea, tiene siempre un aspecto de cierre. Hay una delegación en el objeto. El monumento —véase la olvidada columna dedicada a las víctimas de los atentados del 11-M frente a la estación de Atocha en Madrid— tiende a embalsamar la memoria, a normalizarla, a volverla imperceptible. Como ya advirtió el escritor Robert Musil, nada en el mundo es tan invisible como un monumento²³.

Cuanto más indomable es el acontecimiento en la memoria de una sociedad, tal paradoja resulta más embarazosa. Alemania nos brinda nuevamente un ejemplo iluminador: el monumento nacional a las víctimas del Holocausto, el cual estuvo precedido por años de debates sobre su semántica (finalmente se denominó «Monumento a los judíos asesinados en Europa») y plasmación estética. En 2004 se inauguró el gigantesco espacio cubierto de bloques de hormigón ideado por Peter Eisenmann, pero fueron muchos quienes pensaron que el verdadero monumento fue el proceso —el concurso público en el que participaron con sus propues-

21. S. Gensburger, «Lugares materiales, memoria y espacio social», cit., p. 34.

22. «Auschwitz? With a return ticket? From the city center? Yes it's possible»: lema publicitario con el que una agencia de viajes de Cracovia ofrecía viajes al campo de exterminio nazi en enero de 2007.

23. Cf. R. Musil, *Nachlass zu Lebzeiten*, Rowohlt, Hamburg, 1957.

tas artistas de todo el mundo—, la reflexión y el debate en torno a una (im)posible objetivación de la memoria de este acontecimiento histórico. «Sólo un proceso memorial inconcluso puede garantizar la vida de la memoria», escribe Young, «mejor mil años de concursos para la construcción del monumento del Holocausto en Alemania, que una sola ‘solución final’ al problema de la memoria en Alemania»²⁴. Entre las propuestas presentadas hubo una cuya radicalidad tal vez pusiera a prueba el discurso de la memoria alemán, que asignaba al monumento la autoculpabilizadora función de herida y estigma en el corazón de Europa. En vez de representar el genocidio y sus víctimas mediante una forma determinada, el artista Horst Hoheisel proponía derruir la Puerta de Brandeburgo. Se trataba de eliminar este símbolo de poder prusiano —y símbolo de Berlín— y recortar un vacío en la silueta urbana de la capital alemana. Soportar el vacío dejado por la puerta ausente sería el verdadero monumento. Tal (des)construcción monumental jamás sería aprobada por el gobierno alemán y este hecho es consustancial a la propuesta del artista.

Esta concepción del monumento como contra-monumento, como interpelación en el presente al mismo tiempo que crítica de un modo histórico de construir memoria, es cada vez más frecuente. Los espacios vacíos de Hoheisel se complementan con la obra «Arbeit macht frei», la proyección y superposición sobre la puerta de Brandeburgo de una imagen de la puerta de Auschwitz y su lema «el trabajo libera». Otros ejemplos sugerentes serían el «Monumento menguante contra el fascismo y la guerra» de Jochen Gerz o los «injertos históricos» de Haacke, como el de la columna central de la plaza de Graz, en Austria, revestida con las esvásticas tal y como ocurrió en 1938. El monumento, claro está, no es aquí una obra terminada sino una intervención, una superficie de inscripción social en la que se busca el procesamiento colectivo de lo pasado. Se trata de instrumentos para someter a revisión crítica la relación entre pasado y presente, entre recuerdo tabuizado y reconocimiento moral o, como sucede en Alemania, entre la negación y una cultura de la memoria demostrativa²⁵.

El hacer justicia a la mencionada etimología del término monumento —recordar y pensar— encuentra también otras propuestas interesantes. Europa está sembrada de monumentos de diversa naturaleza y distinto tiempo, que son en su mayoría señales de memorias culturales —nacionales, religiosas, políticas— ya extinguidas. Los monumentos en memoria de las «víctimas del fascismo» en el territorio de la antigua República Democrática Alemana son valiosos indicadores de esos pasados y permiten acercarnos tanto a las políticas del recuerdo dictadas desde el poder, como

24. J. Young, «Horst Hoheisel's Counter-memory of the Holocaust: The End of the Monument», en H. Hoheisel y A. Knitz (eds.), *Zermahlene Geschichte: Kunst als Umweg*, Schriften des Thüringischen Hauptstaatsarchivs, Weimar, 1999.

25. Cf. P. Sztulwark, «Ciudad memoria, Monumento, lugar y situación urbana»: *Otra Mirada* 4 (2005), y también H. Loewy, «Zermahlene Geschichte»: *Newsletter des Fritz Bauer Instituts* 18 (2000).

a la evolución de las sensibilidades y significados asociados a un mismo pasado tras su incorporación en el marco político de la República Federal Alemana. A contrapelo de los impulsos iconoclastas de toda ideología pasada y presente, el proyecto *Kunst als Zeuge* (Arte como testimonio) aboga por la permanencia de estos monumentos y el trabajo educativo con ellos. Los monumentos invitan al conocimiento de la historia (los hechos que supuestamente rememoran) pero fundamentalmente a una aproximación reflexiva al fenómeno de las culturas de la memoria, es decir, a la repercusión, valoración e interpretación de los acontecimientos en cuestión en la sociedad que lo erige.

En España los numerosos monumentos franquistas erigidos en memoria de los «caídos por Dios y por España» se habían vuelto invisibles en el curso de un olvido progresivo y generalizado sobre la realidad de la que daban cuenta. Un olvido que no ha sido sólo fruto del cálculo político sino del hecho que en la transición y las casi tres décadas posteriores ha dominado en la sociedad una lógica extraña a la memoria²⁶. A la luz de la experiencia alemana mencionada, la recomendación de retirarlos sin más, que introduce la llamada Ley de la memoria aprobada en 2007, es muy cuestionable, aunque sí tiene una virtud indiscutible al señalarlos en su espectral anacronismo. La ley, junto al debate sobre el destino final de estos monolitos y cruces que tiene lugar en los respectivos ayuntamientos y en la prensa, les brinda finalmente el contexto de reflexión crítica que demandaron durante treinta años. Tal vez, como planteaba Young para el *Mahnmal* alemán, el mejor monumento consiste precisamente en discutir sobre cómo recordar. Y es ahora, finalmente, cuando su presencia destaca en el paisaje urbano, como un «injerto histórico», e invita al paseante a detenerse, a pensar y recordar.

5. Aniversarios y conmemoraciones

«Si existe tal cosa como la memoria colectiva la encontramos en las ceremonias conmemorativas» escribió Paul Connerton en *How Societies Remember*²⁷. Si un colectivo o sociedad constituye por encima de todo la idea que ésta se hace de sí misma (Durkheim), las conmemoraciones son aquellas prácticas de escenificación social en que esta idea se expresa. Las conmemoraciones permiten declarar determinados acontecimientos como dignos de ser recordados y también reevaluarlos, asignándoles un significado nuevo desde el presente. Mientras que los lugares de la memoria representan la espacialización del recuerdo y su proyección en términos físicos, los aniversarios expresan la dimensión temporal de la cultura del recuerdo. Lo hacen a través del anclaje en el calendario de los

26. Cf. R. Mate, «Vigencia y singularidad de Auschwitz»: *Anthropos* 203 (2004), pp. 42-48.

27. P. Connerton, *How societies remember*, CUR, Cambridge, 1989.

acontecimientos a ser recordados y, por otro lado, el desarrollo ritualizado de acciones con valor simbólico.

Una interrogación crítica en torno a la memoria social que tome como objeto de estudio las conmemoraciones deberá por tanto profundizar en ambas direcciones, en el porqué de las fechas elegidas y los pormenores del acto ritual, es decir, cuál es el repertorio de formas simbólicas —y sus significados— en las ceremonias de recordación. La primera cuestión no es otra que la pregunta sobre ¿qué historia tiene que habitar nuestra memoria? Y esto cuenta desde pequeños colectivos a Estados. La ampulosa celebración del bicentenario de la guerra de la Independencia en España, el 2 de mayo de 2008, especialmente en la Comunidad de Madrid, es revelador de hasta qué punto siempre hay historias que vale la pena recordar desde el presente e intentar convertir las en mitos nacionales, y otras que resulta mejor olvidar²⁸. Las conmemoraciones oficiales son instrumentos y oportunidades para gestionar ese pasado y extraerle un significado en el presente. En Alemania, donde como hemos visto esta gestión del pasado y la política de la memoria forma parte del debate público desde hace décadas, existe un fenómeno que podríamos denominar de «inflación memorística». Demasiadas fechas cargadas de historia, e incluso demasiados acontecimientos que recordar en la misma fecha del calendario. El 9 de noviembre —día del pogromo anti-judío orquestado por el régimen nazi en 1938 con el nombre de *Kristallnacht*, y también fecha de la caída del muro de Berlín en 1989— es ilustrativa de los dilemas por la significación memorística del calendario. ¿Un día de infamia o de celebración? Abierto este debate en el 18.º aniversario de la caída del muro berlinés el diario conservador *Frankfurter Allgemeine Zeitung* se decantaba más bien por lo segundo en un editorial del 10 de noviembre de 2007. El paisaje memorístico de Berlín recordaba exclusivamente, y a cada paso, los crímenes del pasado alemán, mientras que «la superación pacífica de uno de estos regímenes de terror» no contaba todavía con un monumento ni espacio en la conmemoración oficial²⁹.

Las conmemoraciones oficiales del Holocausto que se vienen realizando el 27 de enero (día de la liberación del campo de Auschwitz) en los últimos años en diferentes países son igualmente reveladoras. La elección de esta fecha puede ser interpretada como señal de una progresiva desnacionalización y globalización de la memoria del nazismo³⁰ y también

28. Cf. J. Casanova, «Desaparecidos», *El País*, 10 de julio de 2008.

29. Cf. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 10 de noviembre de 2007. El artículo se hace eco de la aprobación en el Parlamento alemán del establecimiento en la capital de un monumento conmemorativo de la «Revolución Pacífica» para el 20.º aniversario de la caída del muro de Berlín. Con ello la política de la memoria en Alemania entra en un terreno nuevo e intransitado desde el final de la guerra mundial.

30. Cf., por ejemplo, D. Levy y N. Sznajder, *Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2001; también, E. Francois, «Meisterbrüche und Dammbrüche. Die Erinnerung an den Zweiten Weltkrieg zwischen Nationalisierung und Universalisierung», en M. Flacke (ed.), *Mythen der Nationen. 1945 Arena der Erinnerungen*, Deutsches

de la consolidación del término Auschwitz como símbolo desbordante del crimen de Estado, como arquetipo y metáfora puente de otros horrores pasados y presentes. No se trata ya de recordar la propia historia, ya sea en términos de víctimas, vencedores, vencidos o culpables, como ocurriría con el 9 de mayo —el final de la guerra mundial—, el mencionado 9 de noviembre o el 27 de Nissan —el día de la *Shoah* judío que conmemora el levantamiento del gueto de Varsovia—, sino más bien de evocar colectivamente este símbolo del mal absoluto y proyectarlo en el discurso cívico sobre el presente. Este proceso de globalización de la memoria del Holocausto es especialmente manifiesto en aquellos países que carecen de un vínculo histórico inmediato con los acontecimientos, como España, donde esta conmemoración oficial existe desde 2005 y se celebra en el Congreso de los Diputados con el nombre de Día Oficial de la Memoria del Holocausto y los Crímenes contra la Humanidad.

En lo que respecta a esta conmemoración en España, también el segundo aspecto señalado merece un breve análisis. Si nos fijamos en los elementos de configuración ritual de estos actos, la impronta de la memoria judía del Holocausto es evidente. El acto central se compone del encendido de seis velas que, según el formato ritual canonizado por el memorial israelí Yad Vashem y muchas comunidades judías, simbolizan los seis millones de judíos asesinados durante el nazismo. En España, sin embargo, en el encendido de las velas participan junto a representantes de la comunidad judía, un español republicano superviviente de los campos nazis y un representante gitano. El mismo acto, de procedencia netamente judía, incorpora simbólicamente la memoria de los otros colectivos de víctimas. La apertura semántica del término «Holocausto» (ya no entendido como el genocidio judío solamente sino las atrocidades del nazismo en términos más generales) y la adscripción al acontecimiento de sentidos y enseñanzas de corte más universal permite vincular ese pasado a la realidad española, histórica por un lado (la República y el fatal destino de sus defensores en los campos nazis) y étnica (el colectivo gitano) por otro.

Todo ritual conmemorativo tiene, en definitiva, una doble dimensión: repetición y actualización. Su celebración cíclica en una fecha del calendario enlaza nuestro hoy con un ayer construido con determinados hechos del pasado rescatados del reservorio infinito del devenir histórico. La conformación simbólica y performativa de la ceremonia permite su actualización: leer el pasado con la luz del presente.

6. *Testigos y testimonios*

Vivimos en la era del testigo, nos dice Anette Wieviorka³¹. Y, ciertamente, nunca hasta hoy hubo semejante vocación testimonial, tal profusión de

Historisches Museum, Berlín, 2004; y A. Baer, «De memoria judía a memoria universal. El Holocausto y la globalización del recuerdo»: *Anthropos* 203 (2004), pp. 76-94.

31. Cf. A. Wieviorka, *The Era of the Witness*, Cornell University Press, Ithaca, 2006.

acontecimientos a ser recordados y, por otro lado, el desarrollo ritualizado de acciones con valor simbólico.

Una interrogación crítica en torno a la memoria social que tome como objeto de estudio las conmemoraciones deberá por tanto profundizar en ambas direcciones, en el porqué de las fechas elegidas y los pormenores del acto ritual, es decir, cuál es el repertorio de formas simbólicas —y sus significados— en las ceremonias de recordación. La primera cuestión no es otra que la pregunta sobre ¿qué historia tiene que habitar nuestra memoria? Y esto cuenta desde pequeños colectivos a Estados. La ampulosa celebración del bicentenario de la guerra de la Independencia en España, el 2 de mayo de 2008, especialmente en la Comunidad de Madrid, es revelador de hasta qué punto siempre hay historias que vale la pena recordar desde el presente e intentar convertirlas en mitos nacionales, y otras que resulta mejor olvidar²⁸. Las conmemoraciones oficiales son instrumentos y oportunidades para gestionar ese pasado y extraerle un significado en el presente. En Alemania, donde como hemos visto esta gestión del pasado y la política de la memoria forma parte del debate público desde hace décadas, existe un fenómeno que podríamos denominar de «inflación memorística». Demasiadas fechas cargadas de historia, e incluso demasiados acontecimientos que recordar en la misma fecha del calendario. El 9 de noviembre —día del pogromo anti-judío orquestado por el régimen nazi en 1938 con el nombre de *Kristallnacht*, y también fecha de la caída del muro de Berlín en 1989— es ilustrativa de los dilemas por la significación memorística del calendario. ¿Un día de infamia o de celebración? Abierto este debate en el 18.º aniversario de la caída del muro berlinés el diario conservador *Frankfurter Allgemeine Zeitung* se decantaba más bien por lo segundo en un editorial del 10 de noviembre de 2007. El paisaje memorístico de Berlín recordaba exclusivamente, y a cada paso, los crímenes del pasado alemán, mientras que «la superación pacífica de uno de estos regímenes de terror» no contaba todavía con un monumento ni espacio en la conmemoración oficial²⁹.

Las conmemoraciones oficiales del Holocausto que se vienen realizando el 27 de enero (día de la liberación del campo de Auschwitz) en los últimos años en diferentes países son igualmente reveladoras. La elección de esta fecha puede ser interpretada como señal de una progresiva desnacionalización y globalización de la memoria del nazismo³⁰ y también

28. Cf. J. Casanova, «Desaparecidos», *El País*, 10 de julio de 2008.

29. Cf. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 10 de noviembre de 2007. El artículo se hace eco de la aprobación en el Parlamento alemán del establecimiento en la capital de un monumento conmemorativo de la «Revolución Pacífica» para el 20.º aniversario de la caída del muro de Berlín. Con ello la política de la memoria en Alemania entra en un terreno nuevo e intransitado desde el final de la guerra mundial.

30. Cf., por ejemplo, D. Levy y N. Sznajder, *Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust, Suhrkamp*, Frankfurt a. M., 2001; también, E. Francois, «Meisterbrüche und Dammbrüche. Die Erinnerung an den Zweiten Weltkrieg zwischen Nationalisierung und Universalisierung», en M. Flacke (ed.), *Mythen der Nationen. 1945 Arena der Erinnerungen*, Deutsches

de la consolidación del término Auschwitz como símbolo desbordante del crimen de Estado, como arquetipo y metáfora puente de otros horrores pasados y presentes. No se trata ya de recordar la propia historia, ya sea en términos de víctimas, vencedores, vencidos o culpables, como ocurriría con el 9 de mayo —el final de la guerra mundial—, el mencionado 9 de noviembre o el 27 de Nissan —el día de la *Shoah* judía que conmemora el levantamiento del gueto de Varsovia—, sino más bien de evocar colectivamente este símbolo del mal absoluto y proyectarlo en el discurso cívico sobre el presente. Este proceso de globalización de la memoria del Holocausto es especialmente manifiesto en aquellos países que carecen de un vínculo histórico inmediato con los acontecimientos, como España, donde esta conmemoración oficial existe desde 2005 y se celebra en el Congreso de los Diputados con el nombre de Día Oficial de la Memoria del Holocausto y los Crímenes contra la Humanidad.

En lo que respecta a esta conmemoración en España, también el segundo aspecto señalado merece un breve análisis. Si nos fijamos en los elementos de configuración ritual de estos actos, la impronta de la memoria judía del Holocausto es evidente. El acto central se compone del encendido de seis velas que, según el formato ritual canonizado por el memorial israelí Yad Vashem y muchas comunidades judías, simbolizan los seis millones de judíos asesinados durante el nazismo. En España, sin embargo, en el encendido de las velas participan junto a representantes de la comunidad judía, un español republicano superviviente de los campos nazis y un representante gitano. El mismo acto, de procedencia netamente judía, incorpora simbólicamente la memoria de los otros colectivos de víctimas. La apertura semántica del término «Holocausto» (ya no entendido como el genocidio judío solamente sino las atrocidades del nazismo en términos más generales) y la adscripción al acontecimiento de sentidos y enseñanzas de corte más universal permite vincular ese pasado a la realidad española, histórica por un lado (la República y el fatal destino de sus defensores en los campos nazis) y étnica (el colectivo gitano) por otro.

Todo ritual conmemorativo tiene, en definitiva, una doble dimensión: repetición y actualización. Su celebración cíclica en una fecha del calendario enlaza nuestro hoy con un ayer construido con determinados hechos del pasado rescatados del reservorio infinito del devenir histórico. La conformación simbólica y performativa de la ceremonia permite su actualización: leer el pasado con la luz del presente.

6. Testigos y testimonios

Vivimos en la era del testigo, nos dice Anette Wieviorka³¹. Y, ciertamente, nunca hasta hoy hubo semejante vocación testimonial, tal profusión de

Historisches Museum, Berlin, 2004; y A. Baer, «De memoria judía a memoria universal. El Holocausto y la globalización del recuerdo»: *Anthropos* 203 (2004), pp. 76-94.

31. Cf. A. Wieviorka, *The Era of the Witness*, Cornell University Press, Ithaca, 2006.

géneros y expresiones autobiográficas. Se editan memorias y testimonios de los testigos del siglo, se invita a testigos y supervivientes a los actos conmemorativos, se recogen minuciosamente sus historias de vida, se multiplican los proyectos de historia oral y audiovisual, cuya materia prima —los testimonios— se vuelcan a su vez en documentales y museos de la memoria. El testigo es la voz del pasado y el testimonio el género de la memoria por excelencia.

La vocación testimonial de nuestro tiempo se inscribe en un contexto sociocultural en el que confluyen diferentes factores: la democratización de la historia (toman la palabra quienes antes estaban excluidos de ella) y su crisis de representación, el llamado giro subjetivo en las ciencias sociales y el conjunto de rupturas de códigos culturales, ideológicos y de sistemas de referencia tradicionales³². Dada también esta particular manía preservacionista de la cultura de la memoria, que Derrida denominó «el mal de archivo»³³, la era del testigo se nutre también de las inéditas posibilidades técnicas de registro, almacenaje y difusión. La presencia de los géneros autobiográficos es patente en multitud de ámbitos, desde los medios de masas a la literatura, pero tal vez haya mostrado su especial vigencia y sus virtudes como respuesta de representación en aquellos contextos socioculturales en que la identidad personal y colectiva se ha visto sacudida por la violencia social extrema y el trauma colectivo. Shoshana Felman, una de las responsables del primer proyecto de videgrabación de testimonios de supervivientes del Holocausto, concibe estos géneros como «nuevos prismas conceptuales a través de los cuales intentamos aprehender/comprender, es decir, hacer tangible a la imaginación, aquello que no puede ser construido como conocimiento ni asimilado enteramente en la cognición», porque son «actos que exceden nuestros marcos de referencia»³⁴. La irrupción del testimonio en la literatura, en la pedagogía, e incluso en historiografía, se puede entender como respuesta a esta paradoja del deber de memoria condenado al fracaso comunicativo. Si hacer hablar el sufrimiento es el principio de toda verdad, como expresó Adorno, el testigo superviviente y su testimonio se perfilan como quien mejor resuelve esta contradicción. Así también lo entiende Friedländer, un historiador del Holocausto que, en contra del canon de su disciplina, trabaja con estos géneros de la memoria —diarios y relatos testimoniales de distinto tipo—, cuyo interés no está tanto en su valor probatorio como en su potencial evocativo. «En ocasiones sólo repiten lo que ya es conocido», escribe Friedländer, «pero lo expresan con una intensidad incomparable»³⁵.

32. C. Santamarina y J. M. Marinas explican en estos términos el «síntoma biográfico», en *La historia oral. Métodos y experiencias*, Debate, Madrid, 1993, p. 260.

33. Cf. J. Derrida, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Trotta, Madrid, 1997.

34. S. Felman y D. Laub, *Testimony: Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*, Routledge, New York, 1992, p. 5.

35. S. Friedländer, *Den Holocaust beschreiben. Auf dem Weg zu einer integrierten Geschichte*, Wallstein, Göttingen, 2007, p. 17.

Volvemos a un ejemplo alemán. Durante el acto oficial de conmemoración del Holocausto de 2008 el presidente del Parlamento Norbert Lammert señalaba que «una cultura del recuerdo que quiere permanecer viva debe estar unida a la experiencia individual, al recuerdo auténtico de los supervivientes». Podemos entender la frase de Lammert como una advertencia sobre los peligros de una reconstrucción distanciada y objetivante del pasado y la inevitable erosión emocional ante los acontecimientos que provoca el paso del tiempo. «Sólo aquello que no deja de doler permanecerá en la memoria», escribió Nietzsche³⁶. La preocupación recurrente sobre qué será de la memoria cuando haya desaparecido el último testigo y por tanto el imperativo de la grabación o recogida y conservación de testimonios —definidos como «memoria viva» y «auténtica»—, son los elementos configuradores del discurso de la memoria en la era del testigo. La expresión «donantes de memoria», empleada en las iniciativas de recogida de testimonios de víctimas de la guerra civil y el franquismo, es una metáfora que describe con acierto esta valoración social del testimonio. Quien entrega su relato testimonial es como quien dona sangre, pues hay un aspecto terapéutico, sobre el individuo pero fundamentalmente sobre el cuerpo social, en las labores de «recuperación» de la memoria histórica a base de testimonios de víctimas.

Vemos, por tanto, que el lugar del testigo no está ya tan vinculado al contenido explícito de su testimonio como sería en un sentido jurídico, o estrictamente historiográfico. Lo que importa son los efectos morales del discurso del testigo. Estamos, como dice Avishai Margalit, ante el «testigo moral», alguien que por haber atestiguado y sobrevivido hechos atroces debe ser escuchado³⁷. El testigo moral no pretende, o al menos no exclusivamente, contribuir al conocimiento o a la verdad sobre los hechos, sino interpelar a la audiencia, y plantear una exigencia al espectador y oyente del testimonio: reconocer la vigencia de la memoria de los crímenes de los cuales se testifica, al mismo tiempo que pensar —y asumir responsabilidad— sobre aquellos acontecimientos del presente que pueden asemejarse al pasado. Hay por tanto una llamada y una interpelación a los que escuchan al testigo a «convertirse en testigos del testigo»³⁸. Y esta llamada es especialmente imperativa —una llamada doble a «donar» memorias y a escucharlas— porque pronto ya no habrá testigos vivos.

Pero ante este régimen de memoria volcado en la subjetividad de la víctima surgen también voces críticas. Las preguntas que hoy se plan-

36. La frase de Friedrich Nietzsche que muy frecuentemente se cita en relación al deber de memoria tiene, sin embargo, un claro sentido crítico para el autor. El individuo que recuerda es el lugar en el que la sociedad se inscribe con sus exigencias y obligaciones. Nietzsche considera que nunca fue sin sangre, mártires y víctimas cuando el hombre creyó necesario hacerse con una memoria.

37. Cf. A. Margalit, *Ética del recuerdo*, Herder, Barcelona, 2002.

38. U. Baer, *Niemand zeugt für den Zeugen. Erinnerungskultur nach der Shoah*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2000.

tean van más allá de la sospecha razonable del historiador ante el siempre problemático vínculo referencial entre narración y experiencia (los errores, vacíos, solapamientos o superposición de conocimientos que no necesariamente brotan de la experiencia) y apuntan a la necesidad de pensar críticamente sobre las mediaciones, elaboraciones colectivas y condiciones de posibilidad de estas historias que emanan desde los afectos, la moral y lo identitario. Tener una identidad implica tener memorias significativas, que son principalmente dolorosas, sostiene Geoffrey Hartman. En una cultura en que la recuperación de la memoria es determinante para la formación de identidad emerge un nuevo *cogito*: sangro luego existo³⁹. En un plano individual, el síndrome de la falsa víctima (los casos de Benjamin Wilkomirski, el falso superviviente del campo de Maidanek, o de Enric Marco, falso superviviente republicano de Mauthausen, son paradigmáticos) o, en el plano social, la envidia de memoria entre grupos que compiten en una supuesta jerarquía del sufrimiento colectivo en el espacio público, serían los efectos perversos de una cultura de la memoria centrada en exceso en el testigo y su testimonio. Frente a la hemorragia testimonial y esta verdadera inflación de relatos del horror sufrido en carne propia, la argentina Beatriz Sarlo reivindica el valor de la teoría y la reflexión⁴⁰. Igualmente, Yosef Yerushalmi reclama la dignidad esencial de la vocación histórica, cuyo «imperativo moral tiene en la actualidad más urgencia que nunca»⁴¹. En definitiva, se trata de no solamente atender al deber de memoria sino, como sostiene Rioux, al «deber de historia, de inteligibilidad y de conocimiento»⁴².

Conclusión: sobre el deber de memoria

En el conocido relato *Funes el memorioso*, Borges describe a un individuo con una descomunal capacidad de recuerdo, que registraba cada una de las percepciones de sus sentidos, en cada momento y en cada lugar. Pero, inserto en un abarrotado mundo en que no había sino detalles, Funes estaba incapacitado para pensar y, fundamentalmente, para vivir. La célebre fábula de Borges resulta especialmente sugerente como alegoría de la memoria social, cuya saturación acarrea consecuencias tan graves como el rebosamiento mnémico padecido por Funes. Vivimos en una cultura volcada al pasado cuya máxima es la invocación permanente al deber de memoria. Pero si, como parece evidente, la dialéctica entre recuerdo y olvido es una condición necesaria para la vida individual y social, ¿qué es lo que debemos recordar?

39. Cf. G. Hartman, *The Longest Shadow*, Indiana University Press, Indiana, 2002.

40. Cf. B. Sarlo, *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005.

41. Y. Yerushalmi, *Reflexiones sobre el olvido*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1998, p. 25.

42. J.-P. Rioux, «Devoir de mémoire, devoir d'intelligence», citado en J. Cuesta Bustillo, *La odisea de la memoria*, Alianza, Madrid, 2008, p. 44.

La pregunta encierra en realidad dos dimensiones. Por un lado, en un marco temporal de crisis o erosión de las memorias colectivas, está el problema de no saber qué tomar y qué dejar de lado del pasado para conformar lo que Yerushalmi define como aquello que constituye una «comunidad de valores que nos permitiría transformar la historia en memoria»⁴³. Por otro, se plantea el problema de cómo recordar. Tan importantes son los acontecimientos que elegimos recordar como el trasfondo interpretativo de los mismos. Es decir, la utilización o actualización de ese pasado que venimos ilustrando a lo largo de este ensayo. Todorov, quien ha insistido que en el mundo moderno el culto a la memoria no siempre sirve a las buenas causas, distingue entre dos formas de memoria de los acontecimientos traumáticos del pasado. Una lectura *literal*, donde el hecho trágico personal o del grupo «es preservado en su literalidad permaneciendo intransitivo y no conduciendo más allá de sí mismo» y por tanto impedido para servir de lección o enseñanza para el porvenir⁴⁴. La lectura *ejemplar*, por otro lado, entiende el suceso «como una manifestación entre otras de una categoría más general» que sirve como modelo para comprender situaciones nuevas, aunque con agentes, causas y víctimas diferentes⁴⁵. El deber de memoria del que tanto se habla tiene, por tanto, dos significados no sólo distintos, sino prácticamente antagónicos. Uno vinculado a la cimentación de la continuidad e identidad de un grupo, colectivo o nación —en la lógica binaria de identidad y oposición—, tal como lo entendió Halbwachs. Y otro que, en el afán ejemplar y abstracto de extraer valores y enseñanzas universales asociados al mismo hecho, corre el riesgo de vaciar a la memoria de contenido alguno. ¿Puede ser la memoria social algo más que una memoria particular, singular e irreductible?

Terminamos con un ejemplo, en este caso de Israel. El Center for Humanistic Education⁴⁶, en el kibbutz Lohamei HaGetaot (Luchadores del gueto) realiza periódicamente seminarios sobre la historia y la memoria del Holocausto con escolares palestinos y judíos. Su objetivo pedagógico es emplear la historia para incentivar el diálogo y el acercamiento entre dos comunidades de memoria prácticamente aisladas, si no enfrentadas (al menos en lo que respecta al recuerdo de la *Nakba*, el llamado desastre palestino de 1948). Los talleres están enfocados a que los participantes se familiaricen, reconozcan y respeten la narrativa del otro. Al mismo tiempo identificarán la historia que conocen —su historia— como narrativa, es decir, como representación e interpretación de unos hechos que no nece-

43. Y. Yerushalmi, *Reflexiones sobre el olvido*, cit., p. 24. Este historiador parte del ejemplo de la historiografía judía moderna, que nace de la ruptura con la memoria judía tradicional (ritualizada, canonizada y cerrada, y que daba a la comunidad su sentido de identidad y destino), pero reconoce este problema como universal.

44. T. Todorov, *Los abusos de la memoria*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 30.

45. Cf. *ibid.*, p. 31.

46. Cf. <http://www.gfh.org.il/Eng/Index.asp?CategoryID=86>.

sariamente ocurrieron como ellos los «recuerdan» y que también pueden ser interpretados de otro modo. Esta constatación fundamental, que la historia se pronuncia en plural —¿hay otra historia aparte de la mía/nuestra?—, es extraordinaria como primer paso para el entendimiento. Pero, inevitablemente, implica también una renuncia. La deconstrucción de los mitos tiene como corolario forzoso que dejamos de identificarnos con su herencia. El proyecto descrito va a contrapelo de toda práctica de socialización y educación (en la que por definición interviene la memoria): el recuerdo no sirve para afianzar, sino para superar la construcción de identidades grupales y nacionales. Aquí el deber de memoria contiene la ambivalencia apuntada, pues llevaría en última instancia a su disolución.

Desembocamos así en el final de este recorrido, volviendo a la intención de homenaje que estaba en su comienzo. Reyes Mate dirige desde hace más de una década un seminario de investigación en el CSIC cuyo espíritu y propósito pivota sobre una máxima expresada por el filósofo Theodor W. Adorno al terminar la segunda guerra mundial: el recuerdo de Auschwitz es el nuevo imperativo categórico. Este «deber de memoria», sin embargo, no es un simple recuerdo del pasado. Como aclara el propio Adorno, se trata de reorientar la acción y el pensamiento para que Auschwitz —entendido como un símbolo y una posibilidad— no se repita. Reyes Mate ha desarrollado esta noción de la memoria como categoría hermenéutica, como conciencia crítica e innovadora, y la ha proyectado sobre multitud de planos y contextos contemporáneos, al margen de barreras o jergas disciplinares. Ha señalado con precisión y claridad la vigencia de Auschwitz como referente para repensar la relación entre política y violencia; la actualidad del Holocausto, igualmente, más allá de las comunidades de memoria que implica el acontecimiento en su especificidad histórica.

Mencionábamos al principio a Maurice Halbwachs, un intelectual comprometido con su tiempo que sucumbió a la barbarie nazi y que, como Walter Benjamin y tantos otros, dejó inacabada una obra que demanda de otros su continuación. Retomar el combate intelectual, como escribía Bourdieu, allí donde otros lo dejaron, es el deber de memoria que ha hecho suyo Reyes Mate y que ha sabido transmitir, no sólo en sus textos, sino también creando en el CSIC un extraordinario foro de aprendizaje, reflexión y debate.

