

## TRES APUNTES SOBRE MEMORIA E HISTORIA\*

Santos Juliá

Lo que llamamos, solo por emplear la fórmula de Maurice Halbwachs, memoria exterior, social, o histórica<sup>1</sup> no es una herencia que se recibe, se conserva y se transmite sin cambios de abuelos a nietos; no es únicamente el relato o representación de su pasado que un grupo posee o comparte y sobre el que construye su identidad. Algo tiene esa memoria de fijo, de heredado: memoria –escribía ya el Diccionario de Autoridades en su tercera acepción del término– “se toma también por lo mismo que monumento que queda a la posteridad, para recuerdo o gloria de alguna cosa”. Monumento perenne en su materialidad, siempre igual a sí mismo, pero modificado incesantemente en su significado por quien recuerda, por quien celebra la gloria de lo que representa o por quien condena lo que celebra y recuerda. La memoria no es un depósito; es, más bien, un flujo, una corriente, cuyo curso y caudal el paso del tiempo modifica. Recordando de nuevo a Marx, se podría decir que los hombres construyen su propia memoria, aunque no a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos, pues en la memoria como en la historia, “la tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos”<sup>2</sup>. Un momento de construcción sobre un momento de herencia: el presente nunca es mera repetición del pasado ni el recuerdo de aquella cosa cultivado hoy es idéntico al recuerdo de la misma cosa celebrado ayer. Memoria, cuando con esta palabra no designamos estricta ni

---

· Publicado en Santos Juliá, *Hoy no es ayer. Ensayos sobre la España del siglo XX*, Barcelona, RBA, 2010, pp. 335-375.

<sup>1</sup> Que para el último Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, edición crítica establecida por Gérard Namer, París, 1997, p. 99, constituían una clase de memoria, frente a la interior, personal o autobiográfica, que era la otra.

<sup>2</sup> Karl Marx, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, Moscú, 1966, Tomo I, p. 233.

exclusivamente una experiencia vivida, de la que tenemos recuerdo personal, o sea, cuando es “externa, social o histórica”, es el relato de acontecimientos históricos que ciertos miembros del grupo elaboran o producen en el presente sobre una selección de materiales del pasado: hay, pues, también en esta memoria, una herencia y una creación, una estructura y una acción, una naturaleza y una libertad.

Nadie, ni siquiera el más apegado a la tradición ni el que se sitúa más a resguardo de influencias externas, puede contar el pasado de su grupo como su abuelo se lo contó a él. No hay un conjunto de recuerdos de acontecimientos del pasado poseídos y compartidos que perduren idénticos a sí mismos en algún lugar de un inconsciente colectivo y que, tras el paso de una, dos o tres generaciones, retornan al plano de una conciencia colectiva y al uso público. Nadie recuerda lo sucedido fuera del tiempo de su experiencia del mismo modo que nadie recupera lo que nunca ha poseído ni, por tanto, ha tenido en ningún momento la posibilidad de perder. Los nacidos después de un acontecimiento del pasado que ha afectado profundamente a sus antecesores no pueden haber tenido en ningún momento de sus vidas la memoria de ese acontecimiento aunque sufran y sientan sus consecuencias. Lo que hacemos con los hechos del pasado en los que todavía encontramos algún sentido para el presente y que, movidos por esa búsqueda de sentido, re/memoramos o con/memoramos para su “recuerdo o gloria” es reconstruir en otro u otros relatos los relatos recibidos, que modificarán sus contenidos – o que serán abandonados, sustituidos o echados al olvido- según lo aconsejen las presentes circunstancias, lo demanden nuestros actuales intereses o lo exijan nuestras estrategias y proyectos de futuro.

Un ejemplo de nuestra reciente historia podría ilustrar cómo funciona la memoria cuando se toma en la tercera acepción del primer diccionario de la RAE o cuando se le añade el adjetivo de colectiva, social, histórica o externa que, para el caso, es lo mismo. Durante la guerra civil, fue habitual que los combatientes enfrentados, leales o rebeldes, escribieran, publicaran y, cuando era el caso, representaran relatos en forma de romances y de obras teatrales sobre anteriores guerras de invasión o civiles ocurridas también en el suelo de la península. Las guerras civiles entre absolutistas y liberales, la guerra de liberación e independencia contra los franceses, o, mucho más lejos en el

tiempo, los sitios de Numancia y Sagunto, volvieron a primer plano de la actualidad en múltiples representaciones narrativas. Se recuperó su memoria, se diría hoy, sobre todo la de aquellas guerras, no importa cuán distantes, susceptibles de ser representadas como resistencia de un pueblo contra el invasor extranjero; en realidad, más que una recuperación, lo ocurrido fue que cartelistas y comisarios políticos, poetas e intelectuales de los servicios de propaganda, autores de obras teatrales y dirigentes políticos elaboraron nuevos relatos de aquellas guerras antiguas con el propósito de construir para el propio grupo la identidad de auténtico y único defensor del verdadero pueblo, de la única patria, de su independencia y de su libertad, mientras proyectaban la imagen del otro contra el que se luchaba en la guerra presente como extranjero destinado al exterminio.

Nadie conservaba la memoria de Sagunto o de Numancia; nadie se acordaba de la guerra contra el francés por haberla percibido por los sentidos, como un objeto que entra por los ojos o por los oídos y que se conserva –según se creía- en el tercer ventrículo del cerebro<sup>3</sup> y sólo los viejos podían evocar escenas de la última carlistada, páginas de la historia de las que todos tuvieron noticia en los manuales escolares. De pronto, sin embargo, Numancia y Sagunto, Agustina de Aragón y demás progenie heroica pasaron a ser materia de romances y de representaciones teatrales. ¿Se recuperó su memoria? Esta sería la manera metafórica de decirlo, destinada a atribuir un sentido –deuda, duelo, celebración, condena- a nuestra relación con ese pasado que refuerce nuestras estrategias para el presente. Una manera crítica consistiría en decir que, ante la necesidad estratégica de unión contra el enemigo, se recurrió a episodios del pasado que permitían presentarlo como invasor para reforzar la legitimidad de la propia causa y proceder así a la liquidación del enemigo, representado como absolutamente otro. Y esto es así porque la memoria, en cuanto monumento –escultórico, arquitectónico, narrativo- que queda para la posteridad, contiene inevitable, necesariamente, un valor de uso. Es una memoria para algo, como ya percibieron los sabios redactores del Diccionario de Autoridades: para recuerdo o gloria de alguna cosa. Es normal, por tanto,

---

<sup>3</sup> Así lo creía el *Diccionario de la lengua castellana*, de 1732, compuesto por la Real Academia Española y llamado de Autoridades, de cuya edición facsímil, Madrid, 1990, Tomo II, p. 537, proceden estas definiciones.

que se haga uso de ella, un uso político, o judicial, o que quienes disponen de poder pretendan convertirla, más allá del grupo que la gesta y comparte, en memoria social y hasta en memoria nacional; como es también normal que se susciten polémicas en torno a su mismo sujeto: quién recuerda; al objeto: qué se recuerda; al motivo o finalidad: para qué se recuerda; y a su oportunidad: por qué ahora y por qué aquí. Y es inevitable que las respuestas a quién, qué y para qué recuerda modifiquen lo recordado y entren en conflicto con la historia, que, a pesar de los pesares, sigue aspirando a construir interpretaciones del pasado edificadas sobre un conocimiento que se pretende científico y objetivo.

### 1. HISTORIA Y MEMORIA: UNA RELACIÓN CONFLICTIVA

En el tiempo de la generación de quienes seríamos ya, a estas alturas de la vida y en las cuentas que se hacía Ortega, meros supervivientes, la concepción del mundo, del tiempo y de la historia propia del gran paradigma de la Ilustración ha sufrido una profunda crisis por la confluencia de varios factores que han destrozado todos los supuestos de una historia regida por algún tipo de ley de progreso o desarrollo universal. En cuanto determinantes de una diferente relación con el pasado, esos acontecimientos se sitúan en el tramo de cincuenta años que va desde el Holocausto hasta la caída del Muro de Berlín. Hasta mediados de los años setenta, el impulso que animaba a un considerable sector de profesionales de la historia consistía en conocer científicamente el pasado para mejor comprender el presente con el propósito de preparar y construir otro futuro. La historia, que no había perdido el carácter lineal heredado de la Ilustración y que no había acabado de despertar del “noble sueño” de la objetividad<sup>4</sup>, se concebía como un instrumento de transformación del mundo y se dirigía explícitamente a elucidar las vías por las que el mundo actual podía ser transformado. No hay más que recordar, entre otros, el gran debate en torno a la transición del feudalismo al capitalismo, al que debemos una serie de estudios de gran calidad

---

<sup>4</sup> Me refiero al estudio de Peter Novick, del que hay traducción española: *Ese noble sueño. La objetividad y la historia profesional norteamericana*, México, 1997, que remonta a los años de entreguerras los primeros cuestionamientos de la historia como búsqueda científica y desinteresada de la verdad imparcial y objetiva sobre el pasado.

encaminados en la intención de sus autores y en el ánimo de sus lectores a conocer los mecanismos de la transición entre diversas formas de sociedad, en el supuesto de que algún día la humanidad entera transitaría del capitalismo al socialismo y se pondría fin a la explotación del hombre por el hombre. Todavía en 1976, y en el marco de una serie de estudios sobre transición del feudalismo al capitalismo, Eric Hobsbawm afirmaba que “sólo la revolución soviética de 1917 proporciona los medios y el modelo para un auténtico crecimiento económico global a escala planetaria y para un desarrollo equilibrado de todos los pueblos”<sup>5</sup>.

El marco conceptual en el que esa visión de la historia se había gestado se fue erosionando, ante todo, por desarrollos inherentes a la misma práctica historiográfica: el retorno de la narrativa, la vuelta del sujeto, el predominio del significante sobre el significado, de lo cultural sobre lo social, de la representación sobre lo representado; y, además, por el inevitable influjo que en la concepción y en la práctica del oficio de historiador ejercieron el giro constructivista en sociología, el giro lingüístico en la filosofía analítica y en los estudios culturales, el acento en lo sincrónico sobre lo diacrónico en antropología, el desprecio de la búsqueda de la objetividad en filosofía, o el paso a primer plano de políticas de identidad en los nuevos movimientos sociales y en la acción de los gobiernos. Si se quisiera expresar en términos tradicionales, un resurgir de idealismo y subjetivismo barrió en poco tiempo la fortaleza del materialismo y del objetivismo negando su postulado central: que lo social está dotado de una realidad propia, conducido por su dinámica interna, sobre la que actúan sujetos libres y conscientes, capaces de dotar de sentido a su acción; que lo social es susceptible, como tal hecho social, primero, de conocimiento científico y, luego, de transformación dirigida a fines. El “noble sueño” de la objetividad acabó por desvanecerse con el fin de los *treinta años gloriosos* y el supuesto de una historia de la sociedad dotada de sentido se esfumó al tiempo de la caída del Muro y el fin del socialismo

---

<sup>5</sup> Eric Hobsbawm, “Del feudalismo al capitalismo”, en Rodney Hilton, ed., *La transición del feudalismo al capitalismo*, Barcelona, 4<sup>a</sup> ed., 1982, p. 230.

real: “L'idée d'une *autre* société est devenue presque impossible à penser”, escribió François Furet al cerrar su estudio sobre el pasado de una ilusión<sup>6</sup>.

No quiero decir con esto que lo investigado y publicado dentro del paradigma ilustrado, ya fuera en su vertiente liberal, la historia universal concebida como una historia de la libertad, ya en su vertiente marxista, la historia universal como historia de la emancipación, merezca ser arrojado a la basura, como se han apresurado a postular los cultivadores de la tres veces nueva historia cultural. En absoluto: perderíamos un considerable caudal de conocimiento histórico. La historia es una narración en la que van siempre entreverados hechos documentados e interpretaciones construidas: que una interpretación sucumba no implica que los hechos sobre los que se había levantado fueran falsos o incognoscibles en su realidad más allá, o más de su representación: hubo una revolución en Rusia, sin duda; pero esa revolución no abrió la puerta por la que antes o después habrían de transitar todas las sociedades capitalistas avanzadas. Lo que ocurrió con esos grandes relatos de historia universal fue que, entre el Holocausto y la caída del Muro resultó imposible pensar la historia como historia universal de la libertad o como historia universal de la emancipación. Y al desvanecerse la idea ilustrada de una historia universal regida por leyes y dotada de sentido, la historia dejó de considerarse como un instrumento de interpretación del mundo con el propósito de transformarlo al mismo tiempo que, con el auge del constructivismo y de la nueva historia cultural en la década de 1960<sup>7</sup>, comenzó a dudar o, más exactamente, a sentirse penetrada por la convicción de que la realidad, el hecho, el dato, era inaccesible, mera construcción del sujeto que narra, mera interpretación.

De modo que en la venerable dialéctica entre la historia que se proponía llevar a los hombres a la virtud y la que pretendía obligarles a ver la verdad, la caída de la primera se producía a la par que se esfumaba la segunda: nadie aspira hoy, escribiendo historia, a transformar el mundo, si

---

<sup>6</sup> François Furet, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au xx siècle*, París, 1995, p. 572. El subrayado es del autor.

<sup>7</sup> De este “giro constructivista” fueron primeros exponentes Peter Berger y Thomas Luckmann, con *La construcción social de la realidad*, de 1966; Peter Garfinkel, con *Estudios etnometodológicos*, de 1967; y Herbert Blumer, con *El interaccionismo simbólico*, de 1969: la semilla fructificó muy rápidamente.

acaso a cambiar la representación del pasado; pero nadie espera tampoco contar los hechos tal como efectivamente sucedieron, según la fórmula acuñada por Ranke, cuya intrínseca debilidad ya percibió el mismo Ortega en sus lecciones en torno a Galileo: los hechos, escribió, comentando a Burckhardt, “aun siendo efectivos no son la realidad [...] La realidad no es un regalo que los hechos hacen al hombre”<sup>8</sup>. La historia lineal propia del paradigma ilustrado, sostenida en el axioma de un proceso objetivo y en una filosofía de la historia finalmente determinista, fuera cual fuese la “última instancia” de esa determinación, sucumbieron ante el auge de la “representación” en la que apenas quedaba lugar para lo que en nuestros años de juventud llamábamos conocimiento objetivo del pasado.

Buena parte del solar que dejó vacío la historia entendida, por un lado, como instrumento de transformación social y, por otro, como un saber crítico del pasado que actúa bajo las exigencias de totalidad y objetividad con el propósito de comprender, interpretar y explicar, o sea, como historia científica, fue ocupado por la búsqueda de identidades colectivas en la que adquirió un inesperado y súbito relieve la reivindicación de la memoria, colectiva o histórica, tanto daba para este propósito, que actúa siempre de manera selectiva con el objetivo de reparar, honrar o, por el contrario, denunciar y condenar. Una nueva generación miró al pasado con ánimo, no exactamente de conocerlo al modo del historiador sino de recordarlo al modo de quien busca la raíces de una identidad colectiva y diferenciada: había que mirar al pasado, no para conocer lo ocurrido sino con el propósito de recuperar señas de identidad supuestamente perdidas: el racionalismo combatido por el romanticismo. La marea llegó tan alta que uno de sus estudiosos escribió con intención provocadora: “Welcome to the memory industry”, como invitación a un recorrido por las diversas “narrativas” sobre los orígenes y el auge del nuevo discurso de la memoria. Como respuesta a la destrucción de nuestra conciencia histórica, como nueva categoría surgida de la crisis modernista del yo, como retorno de lo reprimido entendido en

---

<sup>8</sup> José Ortega y Gasset, “En torno a Galileo. Lección I, Galileísmo en la Historia”, en *Obras Completas*, Madrid, 1994, vol. 5, p. 15 para Burckhardt y pp. 17-18 para su comentario de la célebre frase de Ranke, que “parece entenderse a primera vista, pero que, habida cuenta de las polémicas que la inspiraron, tiene un significado bastante estúpido.”

términos metahistóricos o psicoanalíticos, como un modo de discurso natural de los pueblos sin historia, o como respuesta tardía a las heridas de la modernidad, la memoria –según Kerwin L. Klein- se ha convertido en una nueva industria, al menos del discurso, aunque su asociación con “un lenguaje semireligioso” no puede dejar de plantear problemas<sup>9</sup>.

El de la memoria, en efecto, no es un lenguaje que corresponda a una práctica secularizada, crítica: la memoria, escribe Henri Rousso, pertenece al registro de lo sagrado, de la fe, mientras la historia es crítica, laica<sup>10</sup>. Lo cual no ha sido óbice para que la memoria se haya convertido durante las últimas décadas en “the leading term” de la historia cultural para indicar “los distintos modos en que la gente construye un sentido del pasado”, en la dirección de explorar los recuerdos de quienes experimentaron un determinado acontecimiento, o en las representaciones del pasado compartidas por sucesivas generaciones, esto es, en lo que tiene, o aspira a tener, de colectivo o de histórico<sup>11</sup>. Materia para alimentar esta marea memorial y alentar este tipo de lenguaje y de representaciones sacralizadas del pasado no faltaba: el siglo XX ofrece posiblemente el más completo, y a más grande escala, muestrario de violaciones de derechos humanos, genocidios, persecuciones, matanzas y torturas conocidos en la historia de la humanidad. No hay Estado ni nación que no haya experimentado en ese siglo la quiebra de una historia que hasta sus primeros años todavía se contaba en términos de progreso de la libertad o de la emancipación y luego hubo que narrar en términos de devastación y de violación de derechos humanos. La hecatombe de la Gran Guerra, el ascenso de los fascismos y del comunismo, los campos de concentración y el gran archipiélago Gulag, la Segunda Guerra Mundial, los bombardeos indiscriminados de ciudades sin ningún valor estratégico con el consciente y burocráticamente elaborado objetivo de exterminar a todos sus habitantes, el

---

<sup>9</sup> Kerwin Lee Klein, “On the emergence of *Memory* in historical discourse”, *Representations*, 69 (invierno de 2000), pp. 127-149; la cita en p. 145.

<sup>10</sup> Henri Rousso, *Le syndrome de Vichy, 1944-1987*. París, 1987, p. 12.

<sup>11</sup> Alon Confino, “Collective memory and cultural history: Problems of method”, *American Historical Review*, (diciembre de 1997), p. 1386. Un panorama de los sucesivos centros de interés en los estudios sobre memoria puede encontrarse en Jeffrey K. Olick y Joyce Robbins, “Social memory studies: from ‘collective memory’ to the historical sociology of mnemonic practices”, *Annual Review of Sociology*, 1998, 24, pp. 105-140.



Holocausto, las guerras civiles, los éxodos de poblaciones enteras en la posguerra, las guerras coloniales, la implantación de dictaduras en Europa y América con la secuela de miles de “desaparecidos”, la esclavitud y las sevicias a las poblaciones negras. Una sucesión de horrores, de los que ningún Estado se ha visto libre, ofrecía amplio campo al cultivo de la memoria como vía de arrepentimiento, duelo o rememoración de las víctimas: ritos de perdón, museos, aniversarios, exposiciones se han multiplicado en los últimos veinte años con el propósito de re/presentar el pasado de manera que en el presente se reconozca el estatuto de víctimas a quienes sufrieron injusticias.

Fue tan general la expansión de la conciencia memorial que ya desde la misma década de 1990 destacados historiadores y filósofos de la historia comenzaron a llamar la atención sobre los riesgos de la obsesión o la fijación con la memoria. A mediados de los años noventa, Charles Maier creía que ya había sonado la hora de preguntarse si la adicción a la memoria no podía convertirse en neurasténica y discapacitadora: hemos pasado, añadía, de lo recordado al que recuerda. La actual política americana se ha convertido en una competición por agravios: cada grupo reclama su parte de honor y de fondos públicos presionando con las injusticias sufridas en el pasado, afirmaba Dominick LaCapra, que veía las razones de este nuevo “giro a la memoria” en el tardío reconocimiento del significado de los hechos traumáticos y en el interés despertado por los lugares de memoria. La memoria se ha dilatado hasta producir una "obstrucción" que impide la intuición de fenómenos desconocidos: un exceso de memoria es también un exceso de conformismo, una saturación que obstaculiza el juicio, declaraba Giovanni Levi. Intrigado y perplejo por el repentino auge que la memoria de la matanza de judíos adquiría, representada como Holocausto, en la sociedad americana, Peter Novick se preguntaba por qué aquí y por qué ahora, y rechazando expresamente el fácil recurso de tumbar en el diván del psicoanalista a ese sujeto colectivo que llamamos sociedad –trauma, represión del recuerdo, retorno de lo reprimido- encontraba una respuesta en el declive en Estados Unidos del ethos integracionista (centrado en lo que los americanos tienen en común) y su sustitución por un ethos particularista (que acentúa lo que los diferencia y divide): el Holocausto habría desempeñado un papel fundamental en la construcción por la comunidad judía de Estados

Unidos una identidad diferenciada. No muy lejos de esta visión de las cosas, aunque otro fuera el propósito, Shlomo Ben Ami afirmaba que el holocausto, en la memoria de las nuevas generaciones judías, se había convertido en “el mayor incentivo de la fuerza militar, la mayor justificación de la tenacidad israelí frente a sus enemigos”: un caso evidente de uso público de la historia<sup>12</sup>.

Más todavía: Henri Rousso, tras estudiar las cuatro etapas de lo que definió como síndrome de Vichy, percibía en la última la obsesión por sustituir la divisoria del antagonismo político por una nueva divisoria moral: los justos y los demás. Desde 1990, una nueva configuración debida a lo que el mismo Rousso llamaba generación moral condujo a la reparación, judicialización e internacionalización de la memoria: no bastaba la toma de conciencia, era necesaria una reparación moral con la multiplicación de los “arrepentimientos” oficiales; una reparación financiera con la creación de comisiones evaluadoras del “coste” de la expoliación de bienes a los judíos; y una reparación jurídica, con los procesos por crímenes contra la humanidad, de manera que se ha entrado en algo inédito en la historia: la judicialización del pasado<sup>13</sup>. En Alemania, los debates sobre la singularidad del Holocausto, la culpa colectiva, el memorial que debía no solo recordar a las víctimas sino amonestar y advertir a todos –ese dedo admonitorio a que se refiere Habermas- se han multiplicado desde que Willy Brandt hincó sus rodillas en el gueto de Varsovia. En Rusia, recuerda Adam Michnick, la demanda de una nueva política de la historia no es más que la exigencia de que se imponga una nueva versión de la historia dirigida desde el poder del Estado. Tzvetan Todorov, en su conocido opúsculo sobre los abusos de la memoria, observaba que “en este fin del milenio los europeos, y en particular los franceses están obsesionados por un nuevo culto, a la memoria.” Cada día se abre un museo y no pasa un mes sin que se conmemore un hecho destacable, hasta el punto de que habría que preguntarse si quedan días disponibles para que se produzcan

---

<sup>12</sup> Charles Maier, “A surfeit of memory? Reflections on history, melancholy and denial”, *History and Memory*, 5 (otoño-invierno 1993) p. 141; Dominick LaCapra, *History and Memory after Auschwitz*, Ithaca, 1998, pp. 8-10; “Entrevista a Giovanni Levi”, por Antoni Furió y Gustau Muñoz, *Pasajes*, 1 (diciembre de 1999) pp. 56-57. Shlomo Ben Ami, “La memoria del holocausto en la configuración de la identidad nacional israelí”, *Pasajes*, 1, 1999, 7-8

<sup>13</sup> Henri Rousso, *Vichy. L'événement, la mémoire, l'histoire*, Paris, 1992, pp. 36-45.

nuevos acontecimientos que se conmemoren en el siglo XXI. Sostiene Todorov que entre las motivaciones específicas de los militantes de este culto a la memoria debe contarse la representación del pasado como constitutiva de identidad nacional y la posibilidad de desentenderse del presente procurando además los beneficios de la buena conciencia: denunciar debilidades de un hombre bajo Vichy me hace aparecer como bravo militante por la memoria y por la justicia. Además, sus practicantes se aseguran algunos privilegios en el seno de la sociedad: asombra, siempre según Todorov, la necesidad que manifiestan individuos y grupos de reconocerse en el papel de víctimas pasadas y querer asumirlo en el presente; se diría que aspiran al estatuto de víctimas. En una dirección similar, Tony Judt afirmaba, en el magnífico ensayo “From the House of the Dead”, que sirve de epílogo a su último libro, que la memoria es “inherently contentious and partisan; and it is a poor guide to the past”<sup>14</sup>.

Pobre guía que, al pretender imponerse como un deber de militancia por los “empresarios de la memoria”, especialmente por los políticos en sus iniciativas de uso público del pasado, ha provocado diversas reacciones entre historiadores franceses. En un manifiesto titulado un poco dramáticamente “Liberté pour l’histoire!”, firmado luego por cientos de profesores, y promovido en primer lugar por Elisabeth Badinter, Marc Ferro, Jacques Julliard, Pierre Nora, Mona Ozouf, Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet, diecinueve destacados historiadores solicitaban la abrogación de los artículos de todas las “lois de mémoire” que pretendían imponer una verdad sobre el pasado, considerando que esas disposiciones legislativas eran “indignas de un régimen democrático”. En su manifiesto, estos historiadores partían de varios axiomas contundentes: La historia no es una religión, la historia no es la moral, la historia no es la esclava de la actualidad, la historia no es la memoria, la historia no es un objeto jurídico. Como era previsible, otro sector de la potente historiografía francesa reaccionó críticamente al contenido y los objetivos de aquel manifiesto, aunque creando a su vez un *Comité de vigilance face aux usages publics de l’histoire* (CVUH) –animado

---

<sup>14</sup> Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, 2000, pp. 49-54. Tony Judt, “From the house of the dead. An essay on modern European memory”, en *Postwar. A history of Europe since 1945*, Nueva York, 2006, p. 829.

por Gérard Noiriel, Nicolas Offenstadt y Michèle Riot-Sarcey. La historia, ha escrito Noiriel, se ha convertido, hoy más que nunca, en un depósito de argumentos que los actores de la vida pública movilizan para defender sus intereses y legitimar su poder; un observación con la que no estaría en desacuerdo el grupo de los 19 ni, al otro lado del Canal, Eric Hobsbawm cuando advertía de los peligros que entrañaría una historia “concebida sólo para los judíos (o los afroamericanos, o los griegos, o las mujeres, o los proletarios, o los homosexuales)”, es decir, una historia guiada por la búsqueda de identidades colectivas diferenciadas; una historia, podría añadirse, en la que la memoria histórica de cada grupo desempeñara un papel determinante<sup>15</sup>.

De manera que la memoria ha pasado a ocupar buena parte de la agenda de trabajo de los historiadores, llamados a testimoniar ante tribunales de justicia, a colaborar en la redacción de proyectos de ley sobre acontecimientos del pasado: una guerra, un genocidio, un crimen contra la humanidad; a asesorar sobre construcción o destrucción de lugares de memoria. Antes, cuando la historia trataba de contar el pasado como instrumento para la transformación del presente, los debates se centraban en el futuro: qué mundo había que construir. Ahora, llevamos dos décadas en que los debates historiográficos constituyen verdaderas batallas sobre el pasado: qué memoria debemos cultivar, qué justicia debemos impartir, qué acontecimientos podemos o debemos recordar, qué identidades es preciso preservar, qué discurso público hay que institucionalizar, qué memoria social tenemos que compartir, en qué relato del *ayer* debemos fundamentar la legitimidad de las instituciones *hoy* existentes. Hace más de quince años, Charles Maier atribuía esta saturación de memoria (*surfeit of memory*) al hecho de que a finales del siglo XX las sociedades occidentales habían llegado al final de un proyecto colectivo masivo y habían agotado su capacidad para encontrar instituciones colectivas basadas en aspiraciones de futuro. La

---

<sup>15</sup> Sobre multiplicación de las “polémicas memoriales” en Francia, C. Delacorix, F. Dosse y P. García, *Les courants historiques en France*, Paris, 2007, pp. 568-577. Los manifiestos e intervenciones de Liberté pour l’histoire! y del Comité de vigilance face aux usages publics de l’histoire pueden consultarse en sus respectivas páginas de internet. De Eric Hobsbawm, “La historia de la identidad no es suficiente”, recogido en *Sobre la historia*, Barcelona, 1998, p. 276.

saciedad de memoria –escribía- no era un signo de confianza histórica sino una retirada de la política transformadora, una prueba de la pérdida de orientación hacia el futuro<sup>16</sup>.

De acuerdo en lo sustancial con este análisis, no me parece evidente, de todas formas, que agote todos los problemas suscitados por la conflictiva relación entre historia y memoria. El historiador que investiga un crimen contra la humanidad, ¿puede limitarse a documentar y explicar? ¿No recae también sobre él la tarea del juez? ¿No tiene también un deber de duelo, de reparación, deberes propios de la memoria, cuando investiga lo ocurrido en un campo de concentración?<sup>17</sup>. Estas preguntas, que admiten varias y enfrentadas respuestas, se complican más cuando se trata una guerra civil en la que la memoria de unos excluye, silencia o vuelve invisible la de los otros, mientras la historia se ve obligada a dar cuenta de todo lo ocurrido en una y otra parte. Sin posibilidad de entrar aquí en un debate al que se han dedicado miles de páginas, es lo que cierto, en todo caso, que este nuevo fenómeno, este *turn to memory*, este giro a la memoria, ha suscitado polémicas también entre nosotros. Sobre dos de ellas van los apuntes que siguen.

## 2. MEMORIA INDIVIDUAL, MEMORIA COLECTIVA

En una segunda y muy larga entrega al *dossier* sobre memoria histórica publicado por *Hispania Nova. Revista de Historia Contemporánea*, núm. 7 (2007), el profesor Pedro Ruiz Torres me dirige una serie de preguntas retóricas a propósito de la confusión entre memoria del hecho y memoria de los relatos contruidos sobre el hecho, y entre memoria individual y memoria colectiva, que me parecía percibir en un artículo suyo anterior, titulado “Los discursos de la memoria histórica en España” y publicado en el mismo dossier de la revista. El único punto de este primer artículo con el que mostré entonces mi desacuerdo fue su afirmación de que, a pesar de no haber vivido la Guerra Civil por razones de edad, “conservaba un recuerdo de ese hecho”.

<sup>16</sup> Charles Maier, “A surfeit of memory? cit., pp. 146-150.

<sup>17</sup> Son de gran interés, entre otros: *Le Débat*, 102, noviembre-diciembre de 1998, dossier “Vérité judiciaire, vérité historique”; *Droit et société*, 38, 1998, dossier “Vérité historique, vérité judiciaire”; *Relations Internationales*, 5, otoño de 1999, dossier “Mémoire, justice et réconciliation” y *Mouvements des idées et des luttes*, marzo-mayo de 2008, dossier “Vérité, justice, réconciliation. Les dilemmes de la justice transitionnelle”. La bibliografía es ya desbordante.

Son imágenes intensas, añadía, “que he conservado vivas, y eso es también memoria, memoria individual y colectiva, memoria de la Guerra Civil”. Como fundamento de esta doble identificación de memoria del hecho y memoria de las imágenes recibidas, por una parte, y de memoria individual y memoria colectiva, por otra, exponía Ruiz Torres una concepción de la memoria en la que desdeñaba algunas anteriores observaciones mías sobre la carga organicista arrastrada por la más poderosa tradición de la sociología francesa desde sus padres fundadores y sobre la advertencia de Francisco Ayala según la cual “no hay en verdad ningún hombre que posea memoria histórica” porque “nadie recuerda ni puede recordar lo sucedido fuera del ámbito de su propia existencia”<sup>18</sup>.

Esas eran las afirmaciones que discutí antes de abordar lo que de verdad me interesaba: volver a dibujar las trayectorias de las memorias de las gentes de nuestra generación –trayectorias, pues, de nuestras memorias, que tal era el título de la primera parte de mi réplica- con el propósito de reiterar algo que he sostenido ya en otros lugares: primero, que saturados de la única y omnipresente memoria de la guerra fabricada y codificada por los vencedores, los mayores de esa generación, los que aparecieron en la pobre esfera pública de la España de mediados de los años cincuenta, tuvieron el coraje moral y la decisión política de recusarla y de construir en su lugar otra memoria de la guerra, no como guerra contra un invasor sino como guerra fratricida, que facilitaba el encuentro entre “hijos de los vencedores y de los vencidos”<sup>19</sup>; y segundo, que gracias a esa recusación, los que llegamos poco después a la edad de la razón política, pudimos, no sin antes haber sufrido idéntica saturación de memoria, asomarnos al pasado con una mirada que nos permitió someterla a crítica y actuar como si, en efecto, la divisoria entre vencedores y vencidos, marcada con abrumadora fuerza por los relatos que

---

<sup>18</sup> La reflexión de Francisco Ayala, que definía la memoria colectiva como metáfora, es parte del “Prólogo en 1962” que, sobre la disputa del exilio entre Américo Castro y Claudio Sánchez Albornoz, escribió para su *Razón de mundo*, 1944, recogidos en *Hoy ya es ayer*, Madrid, 1972, p. 254.

<sup>19</sup> A los intelectuales de esta generación y a la recusación de los relatos recibidos sobre la guerra civil he dedicado el último capítulo de *Historias de las dos Españas*, Madrid, 2004, pp. 409-462. De la sustitución de esos dos términos traté en “De ‘guerra contra el invasor’ a ‘guerra fratricida’”, en Santos Juliá, ed., *Víctimas de la guerra civil*, Madrid, 1999.

nos llegaban de los vencedores, en escuelas e institutos, desde los púlpitos y desde toda clase de tribunas, hubiera quedado borrada para el futuro.

Sin entrar en ese asunto, Ruiz Torres se preguntaba por las razones que yo hubiera podido tener para escribir que él identifica la memoria del relato con la memoria del hecho: “¿De donde saca [Santos Juliá] que yo pienso, con una ingenuidad impropia de un historiador, que el hecho es igual a su relato?”. Pues la verdad es que lo saco de dónde él –historiador nada ingenuo y con una importante obra a sus espaldas- lo dice. Escribe Ruiz Torres, en efecto: “Mucho antes de que me interesara por la historia, conservaba un recuerdo de ese hecho [la Guerra Civil] a partir de lo que había oído en las conversaciones familiares, fuera de casa o a través de la radio, de lo que había visto en el cine y leído en los tebeos, en las revistas y en los periódicos. En mi cerebro de niño y adolescente se formaron imágenes de la guerra [...] Son imágenes intensas que he conservado vivas y eso es también memoria, memoria individual y colectiva, memoria de la Guerra Civil”. Sin tergiversar, añadir, suprimir ni interpretar nada, lo que en esos párrafos se afirma es: 1) Que la Guerra Civil fue un hecho. 2) Que Ruiz Torres, nacido años después de terminada la guerra civil, conserva un recuerdo de “ese hecho”, o sea, de la Guerra Civil. 3) Que en su cerebro de niño se formaron imágenes de ese hecho por los relatos recibidos. 4) Y que las imágenes del hecho <guerra civil> formadas en su cerebro son, a la vez, memoria individual y memoria colectiva. Hecho, recuerdo, imagen, grabación en el cerebro, memoria individual, memoria colectiva: todo está con/fundido en su texto, sin que yo haya tenido que suponer nada ni sacar nada de ningún sitio.

A lo que escribía Ruiz Torres, oponía yo, tomada de un artículo de José María Ruiz-Vargas que la citaba como entradilla, una observación de Endel Tulving muy pertinente al objeto del debate: “Lo que se recuerda no es el suceso, sino la *experiencia* del suceso”. Luego, y a título meramente ilustrativo, y como de paso, sin que afectara a la identificación de la memoria de los relatos recibidos con la memoria del hecho vivido, amplié aquella observación diciendo que se trataba de la experiencia de un suceso del pasado traída al presente de forma explícita e intencional, diferente de la memoria que se activa de manera automática o mecánica, memoria semántica, por la que el sujeto “recuerda” que a tal palabra corresponde tal contenido, que en

efecto nos permite manejar objetos y situarnos en el mundo, nombrar las cosas sin necesidad de saber o tener conciencia de cuándo comenzamos a nombrarlas ni cuándo retuvimos el conocimiento de su significado: nadie recuerda el día en que aprendió que el fuego quema, como nadie necesita traer a la conciencia ese recuerdo para no meter la mano en las llamas. Una memoria, por cierto, de la que algo llegué a saber gracias a unos trabajos sobre su pérdida en enfermos de Alzheimer, de los que es coautora mi colega de la UNED Herminia Peraita, directora de un instituto dedicado, entre otros trabajos, al estudio empírico del deterioro de la memoria semántica en los afectados por esa terrible enfermedad.

Ruiz Torres comenta esa distinción calificándola de obvia, y lleva toda la razón. Obviamente, pues, repito: lo experimentado, como lo recordado, sólo puede serlo de lo ocurrido en el tiempo de la existencia personal; la memoria supone la experiencia del suceso y la capacidad de revivir lo experimentado; la memoria individual se refiere al tiempo de la vida de cada cual y es, por tanto, autobiográfica. E insisto: ni Ruiz Torres ni yo podemos “conservar” memoria del acontecimiento que fue la guerra civil: nuestra experiencia del suceso <guerra civil> no existe porque se trata de un hecho que cae fuera del ámbito de nuestra existencia y, por tanto, nuestra visión, o nuestra representación, de ese hecho que fue, antes de que nosotros nacióramos, la <guerra civil>, para nada depende de nuestra memoria; quizá del adoctrinamiento que recibimos en forma de “memoria colectiva”, o mejor dicho, del relato construido como instrumento de dominación por los vencedores de la guerra civil y que nos fue impuesto por la Iglesia católica en los años de nuestra infancia y adolescencia como memoria colectiva, o sea, como memoria que busca provocar un sentimiento de deuda y de culpa en quienes la comparten; quizá también, y porque la memoria, como el habla, surge y crece en un marco social, de lo que oímos en casa, de los tebeos que leímos, de los libros de texto que aprendimos –estos sí, de memoria- en escuelas e institutos, de las historias de miedo que de niños en pandilla nos contábamos, de las películas que vimos; pero no de nuestro recuerdo individual, personal<sup>20</sup>. Y entonces, lo que en realidad

---

<sup>20</sup> Refiriéndose al “recuerdo habitual” que tenemos de las relaciones entre los nativos americanos y los blancos durante el siglo XIX, Alfred R. Lindesmith, Anselm L. Strauss y Norman K. Denzin, en *Psicología social*, Madrid, 2006, p. 242, escriben:



tenemos es memoria de la doctrina, de la ideología, del tebeo, del libro, de la película, de las historias, es decir, de los relatos o representaciones, de los *aventis*, contruidos hoy para darnos cuenta del ayer, pero no tenemos el recuerdo de “la experiencia del suceso”, por decirlo a la citada manera de Tulving. No tenemos, por tanto, memoria del hecho <guerra civil>, aunque todo lo oído, leído, contado y visto sobre la guerra nos llegara dentro de unos marcos sociales, como todo por lo demás en la vida humana que es *naturalmente*, o sea, por naturaleza, social y cultural<sup>21</sup>.

Puedo tener, sin embargo, y en verdad la tengo y muy viva, memoria del día en que mataron a Carrero Blanco, aunque nunca fuera, ni haya pretendido ser, testigo del suceso. Por eso escribí: “... *uno de esos días que perduran para siempre en la memoria*: aquella mañana ETA había matado al almirante Carrero Blanco”. Y claro que perdura en mi memoria el *día en que mataron* a Carrero Blanco; recuerdo la primera llamada que recibí, en mi despacho de director del Colegio del Aljarafe, de Sevilla, de un padre de dos alumnas, conocido pintor, alarmado por el suceso; recuerdo que algunos de estos padres, fichados por la policía, querían saber qué pensaba hacer, si mantener abierto el colegio o enviar a los alumnos a sus casas; recuerdo mi respuesta: los padres que lo quisieran podían subir y llevarse a sus hijos, pero el colegio permanecería abierto durante toda la jornada escolar: tal fue mi primera *experiencia* del suceso, sin necesidad de ser su testigo presencial. Ruiz Torres, utilizando un concepto muy restrictivo de experiencia -y confundiendo el objeto del recuerdo, que no es exactamente el asesinato de Carrero Blanco sino el día en que lo mataron- reduce lo experimentado a lo visto con los propios ojos o a lo tocado con las propias manos, igualando así la experiencia de lo no visto presencialmente, aunque vivido individual y socialmente -entre alumnos, padres, profesores, ante el aparato de televisión o a la escucha de una radio- con la supuesta experiencia de lo no visto por no vivido, y equiparando las *experiencias* del día en que mataron a Carrero con la

---

“Nuestros recuerdos individuales de estos acontecimientos no existen, de forma que nuestra visión de este pasado [...] está inducida por los canales de comunicación representados principalmente por los medios de comunicación de masa.” Esto es, no más, lo que yo quería decir.

<sup>21</sup> Como escribe Julio Carabaña en su sugerente ensayo: “De la conveniencia de no confundir sociedad y cultura”, en Emilio Lamo de Espinosa y José Enrique Rodríguez Ibáñez, eds., *Problemas de teoría social contemporánea*, Madrid, 1993, pp. 87-113

*memoria* que pueda yo conservar del día en que los bolcheviques tomaron el palacio de Invierno, una confusión más en una serie de confusiones de las que le resultará difícil librarse a base de fáciles sarcasmos y complejas taxonomías. Pero, en fin, esta tampoco era la cuestión, sino que la memoria individual –sea semántica, operativa, episódica, a largo o a corto plazo, declarativa o no declarativa, implícita o explícita, de habituación o sensibilización, o cualquier otra clase habida o por haber- sólo puede referirse a la experiencia de lo vivido y de ninguna manera puede confundirse con lo que llamamos metafóricamente memoria colectiva en lo que tiene de histórica, en realidad, relatos sobre el pasado, no importa cuán distante, que se construyen y se usan en el presente por grupos o individuos en función de distintos fines o movidos por diferentes intereses, desde el refuerzo de la identidad del grupo hasta la estrategia para mantenerse en el poder o para legitimarlo.

Recuerdo muy bien el día en que Carrero murió, asesinado por ETA; sin embargo, por mucho que quisiera, jamás podría recordar el día en que mataron a Calvo Sotelo. Esa es toda la diferencia que pretendía señalar, obvia, claro, aunque no tanto para el lector de este texto del historiador Ruiz Torres. Y para dar cuenta de tanta obviedad no es necesario entrar en un disquisición sobre cuántas clases hay de memoria o establecer las etapas de su evolución, ni indagar los distintos lóbulos cerebrales de su ubicación, un asunto sobre el que los historiadores nada tenemos que decir. No es la misma operación recordar las experiencias vividas individual y socialmente el día en que mataron a Carrero Blanco que informarme por relatos de otros del día en que Calvo Sotelo murió asesinado, un día del que jamás podría conservar el recuerdo, al modo en que Ruiz Torres asegura que “conserva” el recuerdo individual y colectivo de la guerra civil por lo muy profundamente “formado” en el cerebro que lo lleva. De la noche en que mataron a Calvo Sotelo no conservo recuerdo alguno; pero sí de la mañana en que Carrero Blanco fue asesinado. Por lo mismo, y por evocar el ejemplo tópico, podemos decir Ruiz Torres y yo que nos acordamos del día en que mataron al presidente Kennedy; dónde estábamos y cómo y quien nos lo dijo, cuál fue nuestra *experiencia* individual (cómo lo sentimos) y social (de qué hablamos) del hecho, pero jamás se nos ocurriría decir que “conservamos el recuerdo formado en el cerebro” del día en que mataron al presidente Lincoln. Y no se nos ocurriría

decirlo por la sencilla razón de que carecemos de la *experiencia* de ese hecho, aunque sean muchos los relatos que hayamos oído o las películas que hayamos tenido ocasión de ver acerca de su muerte.

Esa era toda la diferencia que pretendía resaltar, reafirmando de paso la verdad que entraña la frase de Francisco Ayala, antes de entrar en lo que me interesaba: una reflexión sobre “nuestras memorias”, o sea, las de quienes nacimos después de la guerra civil y quedamos saturados de la memoria impuesta por los vencedores que redescubrieron una rebelión militar dándole el nombre de cruzada: cómo recibimos esa memoria (que para nosotros fue histórica y colectiva, simultáneamente), cómo la recusamos, cómo elaboramos en su lugar discursos alternativos. Y es lástima que sobre este punto, siendo lo principal, no tenga Ruiz Torres nada que decir, salvo que él conserva el recuerdo de la guerra, mientras yo leo mal a Ricoeur y a Traverso y que Halbwachs no es Durkheim, aunque, digo yo, y por más que con el tiempo tomara distancias de su maestro, algo tendrá que ver el concepto de “memoria colectiva” con el de “conciencia colectiva”, clave de la potente construcción durkheimiana. “L’ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d’une même société forme un système déterminé qui a sa vie propre; on peut l’appeler *la conscience collective* ou *commune*”, escribió famosamente Durkheim en la primera de sus obras fundamentales<sup>22</sup>; un conjunto de creencias y sentimientos destinado a garantizar la cohesión social de sociedades desagregadas por el declive de la religión, la doble acometida del individualismo y de la división del trabajo y la inevitable desaparición de aquella conciencia colectiva o común que regía las sociedades sin, o con muy elemental, división del trabajo, y a la que correspondía un tipo de solidaridad que Durkheim llamó mecánica. ¿No es deudora de una filosofía social organicista esta concepción durkheimiana de la conciencia colectiva? Para Ruiz Torres, que cita a Giddens, Durkheim no defiende “una concepción organicista de la sociedad” porque, según afirma, la preocupación por el individuo y por la libertad sería incompatible con el organicismo. Más aún, por el tono irónico de su respuesta parece como si el organicismo fuera un baldón y no una teoría social muy extendida en las décadas de entre siglos

---

<sup>22</sup> Émile Durkheim, *De la division du travail social*, 8ª ed., Paris, 1967, p. 46.

para dar cuenta de la evolución o transformación de las distintas formas de sociedad al modo en que las ciencias naturales daban cuenta por aquel entonces de la evolución del hombre.

Que hable, pues, el mismo Durkheim, de nuevo en el primero de sus grandes trabajos, un detalle que no se puede pasar por alto: “la estructura de las sociedades en las que la solidaridad orgánica es preponderante está constituida por un sistema de órganos diferentes, de los que cada uno tiene un rol especial y que están formados por partes diferenciadas. No están ni yuxtapuestos como los anillos de un anillado, ni encajados unos en otros, sino coordinados y subordinados unos a los otros alrededor de un mismo órgano central que ejerce sobre el resto del organismo una acción moderadora”<sup>23</sup>. Solidaridad orgánica, órganos diferentes, coordinados y subordinados, órgano central, organismo: estos son los elementos que constituyen la estructura de las sociedades *orgánicas*, caracterizadas por la división del trabajo, un proceso de diferenciación social en el que es notorio no ya el influjo de sus maestros franceses sino hasta del mismo Darwin<sup>24</sup>, que impregnó de una u otra forma todo el pensamiento social del último tercio del siglo XIX, como pone de manifiesto el intento, frustrado a su pesar, de Karl Marx de dedicarle el primer volumen de *El Capital*. Más aún, y como corresponde al pensamiento social de raigambre organicista, en el conocido “Prefacio” a la segunda edición de su obra, titulado “Quelques remarques sur les groupements professionnels”, Durkheim juzga “indispensable” una organización corporativa de la sociedad y supone que “la corporación está llamada a convertirse en la base o en una de las bases de nuestra organización política”<sup>25</sup>.

No sólo solidaridad orgánica, pues, sino corporatismo como una de las bases de la futura organización política: es lógico que se haya interpretado esta obra en términos de organicismo, y que en las más conocidas historias de

---

<sup>23</sup> Traduzco de la edición francesa citada, p. 157.

<sup>24</sup> Steven Lukes, *Émile Durkheim. Su vida y su obra*, Madrid, 1984, p. 169.

<sup>25</sup> Émile Durkheim, “Préface de la seconde édition”, o.c., pp. XI y XXXI.

la teoría sociológica<sup>26</sup>, Durkheim ocupe un lugar destacado en los capítulos dedicados a esta corriente del pensamiento social que, por cierto, es perfectamente compatible con el interés por el individuo y por la libertad, aunque no entendida al modo de los utilitaristas, claro está. No sólo compatible: cuando Durkheim habla de solidaridad orgánica como propia de las sociedades industrializadas, de lo que trata es de dar cuenta del proceso por el que la autonomía individual y la solidaridad social se refuerzan mutuamente, haciendo posible la formación de individuos autónomos dentro de una comunidad política y moral fuertemente trabada por vínculos de solidaridad orgánica<sup>27</sup>. Fue Talcott Parsons quien, después de certificar la muerte de Spencer, leyó por vez primera a Durkheim con sus ojos estructural-funcionalistas y sacó su obra de madurez del pantano organicista en el que, apoyándose casi exclusivamente en *La division du travail social*, o leyendo el resto de sus trabajos a partir de los conceptos establecidos en éste, lo habían metido, no sin poderosas razones, los historiadores de la teoría sociológica. Porque en esta obra, que corresponde a lo que Parsons definió como su “primer periodo formativo”, Durkheim “todavía tanteaba su camino hacia la formulación de sus problemas fundamentales” hasta desembocar, según Parsons, en una teoría estructural-funcionalista que, dejando atrás sus orígenes biólogos y, como señala Carlos Moya en uno de sus más penetrantes ensayos, trascendiendo los razonamientos analógicos propios de sus maestros, se separó del organicismo psicologizante y fundó la sociología – en resumen: la explicación de un hecho social por otro hecho social- como ciencia autónoma de la sociedad. De este modo, Durkheim alimentaba con sus obras la filosofía oficial de la Tercera República francesa, el solidarismo, y proporcionaba a la República, según recuerda Reinhart Koselleck en una

---

<sup>26</sup> Por ejemplo, en el muy difundido manual de Don Martindale, *La teoría sociológica. Naturaleza y escuelas*, Madrid, 1968, Durkheim con Tönnies y Redfield llenan el “periodo clásico del organicismo positivista”.

<sup>27</sup> Para Durkheim “entre la autonomía y la solidaridad”, Carlos Lerena, *Reprimir y liberar. Crítica sociológica de la educación y la cultura contemporáneas*, Madrid, 1983, pp. 391-448.

sabrosa entrevista, “una forma de autoidentificación adecuada en una Europa mayoritariamente monárquica en la que Francia constituía una excepción”<sup>28</sup>.

Organicista tardío o pionero del estructural-funcionalismo, lo indudable es que los ecos de la primera obra de Durkheim resuenan con fuerza en el concepto central de la obra de Halbwachs –también del último Halbwachs, para más señas- cuando distingue entre dos memorias, “qu’on appellerait, si l’ont veut, l’une intérieure ou interne, l’autre extérieure, ou bien, l’une mémoire personnelle, l’autre mémoire sociale. Nous dirions plus exactement encore [...]: mémoire autobiographique et mémoire historique”. De modo que, según Halbwachs y como antes he indicado, memoria interior, personal, autobiográfica es una cosa; memoria exterior, social, histórica, es otra: una es del individuo, otra de la colectividad. Y es también el mismo Halbwachs quien, como Durkheim a la *conciencia* colectiva, atribuye una vida propia a la *memoria* colectiva, que -escribe poéticamente- “envuelve a las memorias individuales pero no se confunde con ellas”. La memoria colectiva, añade, “evoluciona según sus propias leyes y si algunos recuerdos individuales penetran también algunas veces en ella, cambian de figura desde el momento en que son resituados en un conjunto que no es ya una conciencia personal”<sup>29</sup>. Los recuerdos individuales, que son los interiores, personales, autobiográficos, cambian al resituarse en un conjunto *que no es ya una conciencia personal*, sino un conjunto o sistema que es una memoria exterior, social, histórica: ¿cómo se puede hablar así, si no se parte de una concepción orgánica, u organicista, de la sociedad, en la que lo colectivo forma un sistema

---

<sup>28</sup> En Anthony Giddens, *El capitalismo y la moderna teoría sociológica*, Barcelona, 1977, pp. 128 y ss., fuentes del organicismo de Durkheim y, en pp. 169-182, teoría sobre “individualismo, socialismo y ‘grupos profesionales’”. De Parsons, son fundamentales los capítulos que le dedicó en *La estructura de la acción social*, Madrid, 1968, vol. I, pp. 382-555; cita en p. 386. De Carlos Moya, “La autonomía metodológica de la sociología y los orígenes del análisis estructural-funcional”, en su espléndido *Sociólogos y sociología*, Madrid, 1970, pp. 58-59. Por otra parte, tanto en Francia como en España existe una poderosa tradición de liberalismo orgánico o armónico. Para el caso español, y por solo citar dos recientes trabajos: Gonzalo Capellán de Miguel, *La España armónica. El proyecto del krausismo español para una sociedad en conflicto*, Madrid, 2006, p. 193; Manuel Suárez Cortina, “El liberalismo democrático en España: de la Restauración a la República”, *Historia y Política*, 17 (enero/junio 2007), p. 128. De Reinhart Koselleck, “Historia conceptual, memoria e identidad (II)”, entrevista de Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes, *Revista de Libros*, abril 2006, p. 6.

<sup>29</sup> Maurice Halbwachs, *o.c.*, pp. 99 y 98.

regido por sus propias leyes, independientes y autónomas de los individuos, cuyos recuerdos sólo pueden aspirar a “penetrar” algunas veces en ella, sufriendo en el empeño “un cambio de figura”? Nada de extraño que, heredero crítico de esta tradición de pensamiento social, Marc Bloch titule, por su parte, “La mémoire collective” el capítulo tercero del libro segundo de *La société féodale* para evocar, entre otras formas de transmisión de historias del pasado, las horas vacías del claustro o del castillo que favorecían la narración de largos relatos: Claustros, castillos, comunidades de memoria, espacios cerrados en los que el tiempo pasa lenta, imperceptiblemente, donde hoy es la repetición de ayer y las historias se transmiten de abuelos a nietos. Tal es la memoria colectiva, una “corriente de pensamiento continuo” –es de nuevo Halbwachs quien habla- que no retiene del pasado más que aquello que todavía está vivo o es capaz de vivir en la conciencia del grupo que la mantiene... y que resulta más fácil de mantener en un “village” que en una “grande ville”<sup>30</sup>, y mucho más, se podría añadir hoy, que en una conurbación en la que nadie se conoce y en la que todas las viviendas disponen, como privilegiado medio de comunicación con el exterior, de decenas de canales de televisión, una realidad que Halbwachs no pudo ni siquiera imaginar y por la que hoy circula una ilimitada cantidad de relatos sobre el pasado en forma de series y documentales.

Pero, a pesar de que Ruiz Torres dedica decenas de páginas a aclarar la taxonomía de las memorias, a negar que el Durkheim de la conciencia colectiva tenga algo que ver con el organicismo, y a dilucidar el concepto de memoria colectiva de Halbwachs, no era ninguno de estos el tema de mi artículo y sólo de manera tangencial aludí entonces a todo eso. Y como es bastante ocioso para el propósito de seguir el curso de nuestras memorias entrar en una discusión sobre qué hay de *conciencia colectiva* en la *memoria colectiva*, del maestro en el discípulo, de Durkheim en Halbwachs, o de Comte –maestro reconocido de Durkheim, como también escribió Parsons- en ambos, me limitaré aquí a poner, por mi parte, punto final a esta polémica mostrando mi cercanía a Reinhart Koselleck cuando afirma en la entrevista antes citada: “En cuanto a la identidad y a la memoria colectiva, yo creo que

---

<sup>30</sup> Marc Bloch, *La société féodale*, Paris, 1968, pp. 137-156. Halbwachs, *o. c.*, pp. 129-131.

depende fuertemente de predecisiones lingüísticas de hablantes impregnados de ideología. Mi posición personal en este tema es muy estricta en contra de la memoria colectiva, puesto que estuve sometido a la memoria colectiva de la época nazi durante doce años de mi vida”. Sabía, pues, Koselleck de qué hablaba, como lo sabemos por experiencia –o sea, lo recordamos- las gentes de la generación a la que pertenezco, que crecimos sometidos a otra “memoria colectiva”, codificada, sacralizada, no exactamente nazi ni fascista, sino en cierto sentido peor, porque nos iba en ella la vida eterna: la memoria nacional y católica, una construcción elaborada desde un poder, si no totalitario al estilo nazi porque contenía un fuerte ingrediente militar y eclesiástico además del puramente fascista, sí desde luego absoluto: el ejercido por la Iglesia católica sobre nuestras conciencias durante años. “Mi posición al respecto”, añade Koselleck, y yo me limito a suscribir sus palabras, “es que mi memoria depende de mis experiencias y nada más. Y se diga lo que se diga, sé cuáles son mis experiencias personales y no renuncio a ninguna de ellas”<sup>31</sup>. Eso es, en definitiva, lo que cada cual recuerda: sus experiencias personales. Lo demás, las visiones o representaciones del pasado que llamamos memoria histórica o -por lo que tenga de poseída, compartida y reelaborada por un grupo o por quienes en ese grupo logran imponer al resto unas creencias, una mirada ortodoxa sobre el pasado- memoria colectiva, si no se reduce a ideología, como afirma Koselleck, no pasa de ser lo que Peter Novick define, en su magnífico estudio sobre *El Holocausto en la vida americana*, como “una metáfora –una metáfora orgánica”- que funciona mejor cuando tratamos de una “comunidad orgánica (tradicional, estable, homogénea) en la que la conciencia, como la vida social cambia muy lentamente”<sup>32</sup>, pero de la que es

---

<sup>31</sup> Seguía diciendo Koselleck en la misma entrevista: “Lo de la “identidad colectiva” vino de las famosas siete “pes” alemanas: los profesores, que producen las memorias colectivas, los párrocos, los políticos, los poetas, la prensa..., en fin, personas que se supone que son los guardianes de la memoria colectiva, que la pagan, que la producen, que la usan, muchas veces con el objetivo de infundir seguridad o confianza en la gente... Para mí todo eso no es más que ideología”.

<sup>32</sup> Peter Novick define la memoria colectiva (edición inglesa de 2001, p. 267), como “a metaphor -an organic metaphor-”, y no “una metáfora -de tipo orgánico-” como incomprensiblemente se ha traducido al castellano, suprimiendo el énfasis y disolviendo en un vago “tipo” la contundente redundancia de la definición: *Judíos ¿vergüenza o victimismo? El Holocausto en la vida americana*, Madrid, 2007, p. 289.



preciso hablar con mucha cautela cuando se trata de una sociedad abierta, heterogénea, cambiante, con infinidad de grupos de adscripción o de referencia, con ilimitados centros de generación de discursos sobre el pasado, en la que los individuos no se reducen a elementos indiferenciados de una colectividad homogénea.

Memoria social es, como memoria histórica, el discurso destinado en la intención de sus productores y gestores a reforzar los lazos de una identidad de familia, de grupo, de etnia, de raza, de religión, de nación, de lo que sea; su construcción o producción ha de interesar al historiador como relato del pasado elaborado en el presente con vistas a alcanzar determinados fines que tendrá que investigar. Lo que importa, al tratar de memoria colectiva o de memoria histórica, no es exactamente el acontecimiento del pasado –qué ocurrió *realmente* o, en todo caso, *verosímilmente*, en Numancia, en Sagunto, en la guerra de independencia de 1808 o en la guerra civil de 1936- sino quién, cuándo, cómo y para qué cuenta hoy esos pasados, o por qué los cuenta ahora y por qué aquí, dos preguntas que Peter Novick se planteó antes de emprender su modélica investigación sobre el holocausto en la vida americana. No es que a Novick no le importara el conocimiento crítico, reflexivo y -si se permite el uso del concepto sin suscitar sonrisas posmodernas- científico de lo ocurrido en los campos de concentración nazis: le importaba, claro que le importaba; sino que el objeto de su investigación no era ese sino las representaciones de lo ocurrido en los campos de concentración construidas veinte años después. Es también lo que a mí me importa cuando hablo, en el mismo sentido, de memoria colectiva o memoria histórica: no exactamente lo ocurrido en la República, la guerra y la dictadura, que entiendo como objeto de investigación histórica; sino las sucesivas, confluyentes o confrontadas, representaciones de la República, la guerra y la dictadura, elaboradas desde el mismo momento de su ocurrencia hasta los años de transición a la democracia y después: por qué aquí (Universidad de Madrid, por ejemplo) y por qué ahora (febrero de 1956, por ejemplo) lo representado hacía veinte años como guerra contra el invasor comienza a narrarse colectivamente, por hijos de vencedores y vencidos, como guerra fratricida; o por qué, en un determinado momento de sus biografías, gentes que sufrieron en sus carnes la tortura de la dictadura decidieron echarla al olvido, como ocurrió explícita, conscientemente, en la sesión de 14

de octubre de 1977 en las primeras Cortes de la democracia cuando varios presos políticos del franquismo apoyaron muy elocuentemente el proyecto de ley de amnistía. A eso me refería cuando hablaba de nuestras memorias, aunque en adelante habrá que tener cuidado para no caer en la trampa de llamar memoria a lo que no son sino representaciones o relatos que nosotros, aquí y ahora, construimos sobre un pasado del que no tuvimos experiencia y del que no podemos conservar memoria “interior, personal, autobiográfica”, sencillamente porque aun no habíamos nacido.

### 3. LEY DE MEMORIA Y MEMORIA ANTIFASCISTA

En un artículo titulado “Democracia y antifascismo” retoma el profesor Andrea Greppi algunos de los argumentos que tuvo ocasión de exponer en “Los límites de la memoria y las limitaciones de la Ley. Antifascismo y equidistancia” y que había comentado yo en “¿Una memoria antifascista?”. En este segundo artículo, que comienza con un alegato en defensa del derecho de cada generación a escribir su propia Constitución, afirma Greppi que ningún intérprete de la ley 52/2007, llamada de la Memoria Histórica, tiene autoridad para convertir en letra muerta la decisión del legislador de introducir “un derecho individual a la memoria personal y colectiva de cada ciudadano”<sup>33</sup>. Ciertamente, nadie tiene autoridad para convertir en letra muerta ninguna ley, solo que antes de convertirla en letra viva, habrá que leer la letra verdadera y tomar nota de lo que el legislador realmente escribe y promulga. Pues en ninguna parte de esta ley podrá encontrar ningún lector, por mucho cuidado que ponga en su lectura, lo que su apresurado intérprete ha leído en ella. La cita -como si se tratara de una línea del texto de la ley- reproducida en su artículo es una manipulación, no ya del sentido sino de la literalidad del texto mismo aprobado por el legislador que en ningún momento habla de un “derecho individual a la memoria personal y *colectiva* de cada ciudadano”,

---

<sup>33</sup> El primer artículo apareció en José A. Martín Pallín y Rafael Escudero Alday, eds., *Derecho y memoria histórica*, Madrid, 2008, pp. 105-125; el segundo, en *Claves de Razón Práctica*, 184 (julio-agosto de 2008), pp. 78-81. Mi reseña, en *Babelia, El País*, 26 de abril de 2008. Sobre este supuesto derecho generacional conviene repasar la preciosa carta de James Madison a Thomas Jefferson de 4 de febrero de 1790, en James Madison, *República y libertad*, ed. de Jaime Nicolás, Madrid, 2005, pp. 101-105

sino de un “derecho individual a la memoria personal y *familiar* de cada ciudadano”. No sé qué será más extravagante, si proclamar un derecho individual a la memoria personal y familiar<sup>34</sup> o proclamar un derecho individual a la memoria personal y colectiva; pero lo que está claro es que ningún intérprete de la ley tiene autoridad para cambiar <familiar> por <colectiva> con el propósito de atribuir al legislador la decisión de añadir al catálogo de los derechos humanos uno más, que consistiría en garantizar a cada ciudadano el “derecho de acceso a todos los espacios de la conformación de la subjetividad en el espacio público”: demasiada redundancia espacial para un derecho aplicado a un concepto tan confuso como memoria colectiva.

En realidad, la Ley aprobada por el Parlamento español solo menciona una vez el sintagma <memoria colectiva>, en el preámbulo, para afirmar que “no es tarea del legislador implantar una determinada memoria colectiva”. Desde luego, no lo es, aunque nadie le negará la posibilidad, el deber y hasta la oportunidad de legislar sobre reparación de crímenes y reconocimiento de víctimas, de todas las víctimas. Reparación y reconocimiento personal a favor de quienes padecieron persecución y violencia, por razones políticas, ideológicas, o de creencia religiosa, durante la guerra civil y la dictadura: eso es lo que el legislador establece en los artículos 1 y 4 de la Ley 52/2007, que quizás habría sido mejor titular de reconocimiento y reparación de todas las víctimas de la guerra civil y de la dictadura. Más aún, si los socialistas en el poder hubieran mantenido las proposiciones no de ley presentadas en el Congreso por su partido en la oposición, hoy tendríamos una ley que habría asumido como obligación propia del Estado la identificación y exhumación, sin demoras ni dilaciones, de los cadáveres que yacen en fosas comunes y habría anulado “los juicios sumarios de la dictadura franquista”, un eufemismo con el que se pretendía designar los inicuos consejos de guerra a los que fueron sometidos decenas de miles de españoles durante y después de la guerra civil. Pero una cosa es legislar y otra enredarse en los usos políticos de la historia, como al final les ha ocurrido a los socialistas, que defendieron

---

<sup>34</sup> Supongo, pero soy lego en la materia, que el legislador introduce este derecho como ampliación del derecho a “la intimidad personal y familiar” reconocido en el art. 18 de la Constitución española o del derecho de toda persona “al respeto de su vida privada y familiar” establecido en el art. 8 del Convenio Europeo de Derechos Humanos.

como principal partido de la oposición propuestas legislativas que no se han atrevido a mantener desde el gobierno y sustituyeron lo que en su primera proposición no de ley era “anulación” por una mera “declaración de ilegitimidad” en el artículo 3 de la Ley<sup>35</sup>.

Respecto a la recuperación de lo que llamamos metafóricamente memoria histórica, un Estado democrático no puede introducir diferencias entre quienes “padecieron persecución y violencia, por razones políticas, ideológicas, o de creencia religiosa, durante la Guerra civil y la Dictadura”, como finalmente, por iniciativa de CiU, dice el artículo 3.1 de la Ley que, en principio, no incluía la creencia religiosa entre las causas de persecución y violencia que merecían reparación. Y no puede hacerlo no porque deba mantener no se sabe qué equidistancia entre todas las memorias, de modo que todos aparezcan culpables para que nadie lo sea, sino, sencillamente, porque para honrar y reparar la memoria de unos no se puede deshonorar ni ocultar la muerte de los otros. Sin duda, la historia es interpretación y, en una democracia, cada cual interpreta como quiere o puede, según sus luces, sus conocimientos, sus afinidades afectivas, sus intereses políticos o las demandas del mercado. Esta pluralidad de interpretaciones puede molestar a quienes consideran necesario un relato único, compartido, verdadero, o a quienes temen la caída en un relativismo moral del todo vale, pero a pesar de estos y otros riesgos, el pluralismo de interpretación y de relatos, como la pluralidad de memorias, es no solo inevitable en democracia sino deseable en sí mismo. Ahora, si una interpretación silencia, aparta de la vista, niega o manipula, redescubriendo con otro nombre –y resignificando - los asesinatos documentados reduciéndolos, por ejemplo, a desmanes o a fallecimientos, entonces el resultado podrá ser memoria, de los míos, de mi gente; pero no es

---

<sup>35</sup> La diputada por León, Amparo Valcarce García, del Grupo Parlamentario Socialista, defendió en septiembre de 2003, tomando ejemplo de Alemania, una “Proposición no de ley relativa a la anulación de los juicios sumarios de la Dictadura”: *Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados*, VII Legislatura, núm. 274, 10 de septiembre de 2003, pp. 14344-14345. Llegado al poder unos meses después, el PSOE sustituyó “anulación” por “ilegitimidad” e “injusticia” en la Ley 52/2007, de 26 de diciembre, *por la que se reconocen y amplían derechos y se establecen medidas a favor de quienes padecieron persecución o violencia durante la guerra civil y la dictadura*, publicada en *Boletín Oficial del Estado*, núm. 310, 27 de diciembre de 2007, pp. 53410-53416. En esta ley no aparece tampoco la expresión “consejo de guerra”.

historia, que no puede limitarse a los míos, a mi gente y volver invisibles a los demás.

Miles de víctimas del terror y de la represión fueron asesinados en zona republicana: sacados de sus casas por grupos menos incontrolados de lo que una buena conciencia antifascista desearía, llevados a una tapia o un descampado y liquidados. En algunos casos, las “sacas” de las cárceles ocurrieron de forma organizada y al mando de gentes uniformadas, por decisión adoptada en reuniones de comités dirigentes de partidos y sindicatos<sup>36</sup>, con órdenes emitidas y firmadas por autoridades y poderes competentes. ¿Recordarlo es buscar la equidistancia? Para nada; es simplemente dar cuenta de algo que ocurrió, que está documentado y con lo que un Estado democrático tiene que apechar, por la simple razón de que lo que ocurrió, ocurrió: hubo rebelión militar y hubo matanzas en la zona que quedó bajo control de los rebeldes y hubo resistencia y revolución y hubo matanzas en la zona republicana. Se podrá interpretar de modo diferente esas violencias asesinas; lo que nunca se podrá es silenciar, negar, ni ocultar bajo eufemismos, que existió y que el deber del historiador es, también, dar cuenta de todos los muertos de esta parte haciendo oídos sordos a quienes, desde el lado de una memoria que se pretende antifascista o democrática, alzan los hombros y se sacuden el peso de encima con el argumento de que esos muertos ya tienen quienes les recuerden.

Por eso, no vale pasar como de puntillas sobre la violencia en zona republicana porque tenga, según escribe Greppi, “evidentes complicaciones”, o porque “crea dificultades”, o porque le parece una “oscura cuestión” para cuya interpretación hay que recurrir a una “clave democrática”. La clave democrática, como cualquier otra clave, es un elemento que el que recuerda introduce en lo recordado y que consiste, en este caso, en que la “violencia fascista” (concepto que disuelve la mezcla de violencia militar y católica en la que algunos contemporáneos, como Miguel de Unamuno, en Salamanca, o

---

<sup>36</sup> En el acta de la reunión del Comité Nacional de la CNT de 8 de noviembre de 1936, recuperada por Jorge M. Reverte, *La batalla de Madrid*, Barcelona, 2004, pp. 577-581, se informa de los acuerdos que la Federación Local de Madrid ha tomado “con los socialistas que tienen la Consejería de Orden Público sobre lo que debe hacerse con los presos”. Los socialistas a los que se refiere el acta eran dirigentes de las Juventudes Socialistas Unificadas.

Georges Bernanos, en Mallorca<sup>37</sup>, vieron la sustancia de las matanzas en la zona controlada por los rebeldes) es siempre ilegítima porque es contraria al orden constitucional, mientras que la otra, la “violencia antifascista” (concepto que disuelve la violencia revolucionaria en sus diversas manifestaciones anarquista, comunista, socialista) sería legal porque no era contraria al orden constitucional. Las sacas, paseos, fusilamientos en masa y matanzas dentro de las cárceles, protagonizadas por anarquistas, socialistas o comunistas en los primeros meses de la guerra civil, estarían según tal razonamiento a favor del orden constitucional. La “clave democrática” transforma el pasado proyectando sobre él desde el presente la luz de una “memoria democrática” que evacua por el sumidero de la historia la memoria revolucionaria o la socialista y la comunista: al parecer nadie mató ni murió en nombre de la revolución ni del socialismo. ¿Mató entonces en nombre de la democracia?

Es, por lo demás, una clave similar a la utilizada por los redactores de la Ley 13/2007, de 31 de octubre, del Memorial Democrático, aprobada por el Parlament de Catalunya, que en su preámbulo imparten una bella lección de historia nacional y definen el periodo de transición a la democracia como el de “la institucionalización de la desmemoria y del olvido de la tradición democrática y de sus protagonistas”. Para acabar con tal desmemoria, el preámbulo de la Ley califica todo lo ocurrido en Cataluña durante la etapa 1931-1980, desde las luchas obreras al republicanismo federal, como “germen de la cultura democrática” y afirma que “el actual sistema democrático tiene su origen más inmediato en la memoria republicana y en el antifranquismo”, afirmaciones que prueban bien la razón que asistía a Juan José Carreras cuando escribía, reivindicando el papel de la historia como conocimiento crítico del pasado, que “ninguna memoria puede reconocerse en el pasado reconstruido por la investigación histórica”<sup>38</sup>. Porque llegar a esas

---

<sup>37</sup> El Terror, escribió Bernanos, “habría agotado desde hace muchos tiempo su fuerza si la complicidad más o menos reconocida, o incluso consciente de los sacerdotes y de los fieles no hubiera conseguido darle finalmente un carácter religioso”, *Les grands cimetières sous la lune*, París, 1966, p. 146.

<sup>38</sup> “Preámbulo”, Ley 13/2007, de 31 de octubre, del Memorial Democrático, *Boletín Oficial del Estado*, núm. 284, 27 de noviembre de 2007, pp. 48487-48489. Juan José Carreras, “¿Por qué hablamos de memoria cuando queremos decir historia?”, en

conclusiones, tan consoladoras para la memoria, sólo es posible si se suprime la historia, silenciando convenientemente que ni la CNT, ni la FAI, ni el POUM, ni en periodos críticos los socialistas y los comunistas, e incluso la Generalitat, manifestaron hacia la República española ningún otro interés que no fuera verla desaparecer y que algunos tomaron las armas contra la República para conseguirlo. Si en ese falaz preámbulo de historia nacional se recordaran también los miles de asesinatos cometidos en Cataluña en nombre de la revolución, este tipo de “creación social de memoria” quedaría arruinado: eso lo saben bien los historiadores y las historiadoras invitados a colaborar en la redacción del anteproyecto de la ley con objeto de que semejante relato pudiera contar con el “consenso de la academia”, como presumió el consejero del Interior, Joan Saura, al presentar el proyecto de ley.

Es significativo, por lo demás, que uno de los miembros de este distinguido grupo de profesionales de la historia, Ricard Vinyes, se muestre muy crítico de la “buena memoria” del Estado y defienda, bajo la consigna de “crear memoria social”, la elaboración por el Parlamento catalán de “un discurso público institucional” que ponga remedio y fin a lo “silvestre y desordenado” de la “culturización histórica popular” que tuvo lugar en la transición. Desprecia Vinyes la memoria cuando es silvestre y desordenada: memoria, sí, dice, pero dentro de un orden y apropiadamente cultivada, lo cual solo sucede en Cataluña cuando la administración de la memoria corre a cargo del tripartito y su cultivo queda en manos de una elite de historiadores que pone remedio a la espontánea “culturización popular”; memoria sí, pero no desde el Estado, sino desde la Generalitat -que al parecer no es un poder del Estado, sino del pueblo-, convenientemente asesorada por historiadores, que saben bien lo que tienen que decir y lo que es menester callar para poner orden en la culturización histórica popular. Al final, todo se reduce a la vieja cuestión planteada por Orwell: ¿Quién controla el pasado? La respuesta, ya se sabe, pero para que no se olvide, Ricard Vinyes la aclara: controlará el pasado quien conquiste en el presente la hegemonía política y social. La conclusión es obvia: gobernando la izquierda, ha sonado la hora de cambiar el relato sobre el pasado, o sea, de elaborar un discurso público institucional para crear, con

la impagable colaboración de los historiadores, una memoria social que liquide –hay que repetirlo una y otra vez para creerlo- la silvestre y desordenada culturización histórica popular<sup>39</sup>. A esto se llama conquistar la hegemonía sobre el pasado en la ilusoria expectativa de consolidar la propia hegemonía sobre el presente y controlar así el futuro o, lo que es igual: la memoria como arma para ganar en el presente las batallas perdidas en el pasado.

En todo caso, y por más que el discurso público institucional, promulgado como ley por el Parlament con el consenso de la academia, no lo mencione, es lo cierto que, mientras la dejaron vivir, no solo por la derecha le surgieron enemigos a la República. Los socialistas, cuando llamaron a la revolución en octubre de 1934, bajo la consigna de que ni vestida ni desnuda les interesaba la República, a la que desde varios meses antes venían deseando reiteradamente la muerte en los editoriales de su periódico -¡que se muera!, escribieron- no pretendían defender el orden constitucional ni la democracia. En el otoño de 1936, cuando el POUM daba cuenta en mítines multitudinarios de la definitiva solución del problema religioso por el expediente de liquidar a todos los curas y destruir todas las iglesias, el orden constitucional y la democracia le traían más bien sin cuidado. El PCE, cuando respondía: “En Roma o Berlín”, a la pregunta: “¿Dónde está Nin?”, ¿defendía acaso el orden constitucional y la República? Las columnas anarquistas o faístas que sembraron el terror en territorio de la República, especialmente en Cataluña, sin que las llamadas de los dirigentes de la CNT sirvieran para mitigar los estragos, soltarían hoy una siniestra carcajada si alguien les viniera con la memoria en clave democrática de que estaban defendiendo la República. Reducir todo lo que estuvo en juego entre 1936 y 1938 a una violencia ilegítima contra el orden constitucional, que tropieza con una violencia legítima porque estaba a favor del orden constitucional es quizá una interpretación del pasado “en clave democrática”, destinada a la empresa de reconstruir una “memoria antifascista” y a buscar los fundamentos de la actual democracia en la “memoria republicana”, pero no tiene nada que ver con aquella memoria “instruida por la historia y frecuentemente herida por

---

<sup>39</sup> Ricard Vinyes, “La memoria del Estado”, en R. Vinyes, ed., *El Estado y la memoria*, Barcelona, 2009, pp. 23-66.



ella”, de la que hablaba Paul Ricoeur<sup>40</sup>. Es por el contrario, y parafraseando a Carreras, uno de esos relatos de memoria en los que será imposible que se reconozca la investigación histórica, porque para dar origen u otorgar su consenso a un relato de esas características, los historiadores habrán tenido que renunciar a su oficio en aras, tal vez, de más elevados ideales, como son los de reafirmar la cohesión nacional del pueblo catalán y establecer el origen y fundamento de la actual democracia en la República<sup>41</sup>. Al fin y al cabo, si el propósito es elevado, y nada parece haber más alto que dar cohesión nacional a un pueblo, ¿a quién importa cómo se cuente la historia?

Por último, y con objeto de recuperar una memoria antifascista que habría quedado sepultada bajo el pacto de silencio, amnesia y desmemoria en el momento de construir la actual democracia española, aconseja Andrea Greppi a los españoles que aprendan del ejemplo europeo. El punto de referencia fundamental, nos dice, no puede ser otro que el ofrecido por “las restantes democracias europeas que combatieron contra el fascismo o que fueron construidas a partir de su derrota.” Bravo, pues, por las democracias europeas en su combate contra el fascismo, aunque, la verdad, pudieron haber comenzado unos años antes. Fue lástima que las democracias europeas, entre 1935 y 1939, lejos de combatir el fascismo, dejaran hacer a los fascistas todo lo que bien quisieron en Etiopía –y acabaran convalidando de la manera más cínica posible su conquista por Italia- y luego completar la faena, con el añadido de los nazis, en suelo y cielo español, hasta entregar a Hitler la República checoslovaca, atada de pies y manos. La política de “apaciguamiento” y de “no intervención” a la que se atuvieron Gran Bretaña y Francia fue, como Manuel Azaña no se cansó de repetir, el principal enemigo de la República española, como lo habría de ser en 1938 de la República checoslovaca hasta acabar en el desastre de Polonia, repartida entre Alemania y la Unión Soviética o, si se quiere decir de otra manera, entre

---

<sup>40</sup> En una conferencia que revisaba algunos de los puntos de su libro de idéntico título, Paul Ricoeur se refirió a “la reappropriation du passé historique par une mémoire instruite par l’histoire, et souvent blessée par elle”: “Mémoire, histoire, oubli”: *Esprit*, 323 (marzo-abril de 2006) p. 21.

<sup>41</sup> Para estos objetivos del Gobierno catalán al impulsar una política pública de la memoria hay que ver los debates parlamentarios sobre el proyecto de ley, aprobado por 69 votos a favor, 17 en contra y 47 abstenciones: *Diari de Sessions del Parlament de Catalunya*, serie P, núms. 11 y 32, 14 de marzo y 24 de octubre de 2007.

fascismo y antifascismo. ¿Un referente fundamental el combate de las democracias europeas contra el fascismo? ¿Será preciso recordar que, excepto el Reino Unido –y solo cuando sintió su territorio y su imperio directamente amenazados y consideró impensable, aunque algunos lo pensaran, llegar a un pacto de reparto del dominio del mar con Alemania- ninguna democracia europea combatió como tal contra el fascismo? En el Oeste, las pocas democracias que quedaban en pie en 1939 cayeron al primer embate y luego, años después, “derrotaron” al fascismo gracias al masivo desembarco de soldados americanos en Sicilia y en Normandía. En el Este, las democracias de antes de la guerra, tras rendirse ante la abrumadora superioridad alemana, cayeron bajo el control de la muy antifascista (salvo el crucial periodo 1939-1941), pero nada democrática Unión Soviética, una mezcla que no debió de resultar muy estimulante para mantener viva la memoria antifascista, especialmente en Polonia, donde los soviéticos tuvieron la gran ocurrencia de echar sobre las espaldas de los nazis la matanza de Katyn, igualándose así con ellos: no hay mejor prueba de la naturaleza del antifascismo soviético que atribuir al fascismo alemán el crimen contra la humanidad que él mismo perpetró, convenciendo a todo el mundo que cualquiera de los dos pudo haberlo cometido.

Y por lo que se refiere a la construcción de las democracias europeas de posguerra sobre los cimientos de la memoria antifascista, no será inútil recordar que Kurt-Georg Kiesinger, canciller de la República Federal Alemana entre 1966 y 1969, había ingresado en el partido nazi en 1933 y en él permaneció hasta el fin de la guerra; y que, ante la amenazante crecida del neonazi NPD, Willy Brandt, antifascista y resistente, aceptó la alta responsabilidad de vicescanciller y ministro de Asuntos Exteriores en el gobierno de “Gran Coalición” presidido por el antiguo nazi Kiesinger en la República presidida por Heinrich Lübke. Mucha memoria antifascista no debía de regir la reconstrucción de la democracia cuando Theodor W. Adorno, durante su viaje por una Alemania devastada, escribía a Thomas Mann en 1949: “La culpa innumerable va en cierto modo desvaneciéndose hasta perder toda sustancia [...] Cruda manifestación de ello es el hecho de que yo todavía no me haya encontrado a ningún nazi -fuera de unos cuantos canallas de vieja cepa con aire de patéticas marionetas- y no lo digo sólo en el sentido irónico

de que ninguno confiesa haberlo sido, sino en el mucho más siniestro de que todos creen que no lo fueron; reprimen completamente el recuerdo [...]. Los alemanes, me dijo cándidamente un discípulo mío, por lo demás auténticamente honesto, los alemanes nunca hemos tomado en serio el antisemitismo”<sup>42</sup>. Por supuesto, y como ha recordado Habermas, a los miembros menores del partido y funcionarios de menor rango sometidos a procesos de desnazificación, “se les descargó de culpa como ejecutores de órdenes superiores” mientras la nación se mantenía unida contra *la justicia de los vencedores* y no faltaban obispos y cardenales que prestaran su ayuda a “los criminales de oficina y escritorio y a asesinos en masa”<sup>43</sup>. Y en Austria ¿acaso no pensaba el 43% de la población, en 1990, que el nazismo tuvo “cosas buenas y cosas malas”, quizá porque hasta poco antes su presidente, y luego secretario general de la Organización de Naciones Unidas, Kurt Waldheim, había tomado parte en ocupación de Yugoslavia como mando de la Wehrmacht? ¿Es preciso recordar cuántos *petainistas* eran cargos públicos en la Francia de la V República o que en 1969 el gobierno de la República francesa impidió que la televisión emitiera *Le chagrin et la pitié*, de Marcel Ophuls, una prohibición que duró de hecho hasta 1981?<sup>44</sup>.

De más interés, porque seguramente sirvió de inspiración de la política del PCE y muy especialmente de Santiago Carrillo durante la transición española y porque allí sí se libró una guerra civil desde 1943, con un ejército de 300.000 partisanos pertrechados de armas, es el caso de Italia. Desde que volvió de su larga estancia en Moscú, con todos los pasos de su *svolta de Salerno* bien preparados, Palmiro Togliatti defendió la política de unidad nacional, amnistía, democracia parlamentaria y mantenimiento de la monarquía hasta el fin de la guerra. Una política que, como Luigi Longo reconoció en el informe presentado en 1947 en la reunión constitutiva del Kominform, abrió el camino para que “los hombres de la resistencia nombrados por los Comités de Liberación Nacional fueran sustituidos por

---

<sup>42</sup> Adorno a Mann, Francfort, 28 diciembre 1949, *Revista de Occidente*, noviembre de 2003, pp. 6-7.

<sup>43</sup> Jürgen Habermas, “¿Qué significa hoy ‘hacer frente al pasado aclarándolo’”, recogido en *Más allá del Estado nacional*, Madrid, 1997, pp. 59-60.

<sup>44</sup> Henry Rousso, *Vichy, l'événement, la mémoire, l'histoire*, París, 1992, pp. 424-425.

funcionarios del viejo aparato administrativo”. La depuración, admitió Togliatti, era una farsa pues, además de algunos episodios escandalosos, como la fuga de la cárcel del general Roatta, las nuevas autoridades se negaron a entregar a “presuntos” criminales de guerra a los países que los reclamaron mientras en la misma Italia les aseguraba, como ha demostrado la reciente investigación, una “sostianzale impunità”. Fue el mismo Togliatti, ministro de justicia en el gobierno presidido por De Gasperi, quien presentó en junio de 1946 una ley de amnistía que, debido a su ambigüedad y a la extraordinaria indulgencia de su aplicación, permitió “levantar la cabeza a los peores adversarios de la democracia”<sup>45</sup>. Los resultados de la amnistía fueron perdurables: todavía en 1960, 62 de los 64 prefectos responsables de la administración provincial y 135 jefes de policía –o sea, todos- eran funcionarios que habían ostentado cargos públicos bajo el fascismo<sup>46</sup>.

De nuevo: ¿referente fundamental de los españoles para todo lo relativo a memoria antifascista las democracias europeas? Bueno, lo que sabe y recuerda por experiencia propia cualquier español nacido entre 1930 y 1945 – la generación políticamente activa durante la transición a la democracia- es que Estados Unidos y las democracias europeas se acomodaron perfectamente a la dictadura de Franco, con la que hicieron estupendos negocios durante los treinta años de espectacular crecimiento económico de la posguerra. Ese fue el “referente” de los españoles nacidos durante y después de la guerra civil: que de los europeos ni de los americanos se podía esperar nada, excepto las visitas de algunos de sus altos dignatarios, en relación con el régimen “fascista” español. Con esa seguridad crecimos y con ella despertamos a la razón política. Es irónico que esa misma Europa que ha producido un Le Pen, un Haider o un Berlusconi sea propuesta como referente de memoria antifascista

---

<sup>45</sup> Maurice Vassard, historiador de la democracia cristiana, citado por Fernando Claudín, *La crisis del movimiento comunista*. Tomo 1. *De la Komintern al Kominform*, que cita también el informe de Longo, pp. 329 y 646. Para la impunidad, Filippo Focardi y Lutz Klinkhammer, “La rimozione dei crimini di guerra dell’Italia fascista: la nascita di un mito autoassolutorio”, en L. Goglia, R. Moro y L. Nuti, eds., *Guerra e pace nell’Italia del Novecento*, Bolonia, 2006, pp. 251-290

<sup>46</sup> Tony Judt, *Postwar. A history of Europe since 1945*, Nueva York, 2005, p. 48. En p. 811, Judt afirma que Hans (sic) Lübke fue también miembro del partido Nazi, como el canciller Kiesinger. Para el bifocalismo moral del “antifascismo” en la Francia de posguerra, del mismo Judt, *Un passé imperfect. Les intellectuels en France, 1944-1956*, Paris, 1993, pp. 203-214.

y que se postule la presencia de tal memoria como prueba de la calidad de sus democracias, mientras su ausencia sería culpable de los déficit que sufre la democracia española. Tal vez cada generación tiene derecho también, además de escribir su propia Constitución e incrementar la lista de derechos humanos, a colocar en la hornacina sus referentes fundamentales. Si así es, que sea enhorabuena para la nueva generación, que puede encontrar un referente de antifascismo en la Europa que incorporó en sus aparatos de Estado sin mayor problema a sus propios nazis y fascistas y que no hizo ascos a las magníficas oportunidades abiertas para sus mercados por el vecino “fascista” español. Pero la vieja generación, la que durante los años cincuenta y sesenta procedió a construir un nuevo sujeto que se presentó en el espacio público por vez primera en 1956 como “hijos de los vencedores y de los vencidos”, tuvo que echar a andar sin ningún referente europeo antifascista que le indicara el camino y, la verdad, ahora da un poco de pereza construirlo y es muy tarde para sacárselo de la manga o para “inventarlo” en un relato sobre lo que pudo haber sido y no fue.