



MEMORIA HISTÓRICA Y DEBER DE MEMORIA: LAS DIMENSIONES MUNDANAS DE UN DEBATE ACADÉMICO

HISTORICAL MEMORY AND DUTY OF MEMORY: THE WORLDLY DIMENSIONS OF AN ACADEMIC DEBATE

Francisco Erice Sebares

(Universidad de Oviedo)

ferice@uniovi.es

Resumen

De los términos utilizados para designar el componente social de los recuerdos, el de *memoria histórica* es seguramente el que posee más connotaciones cívico-políticas, además de ser el utilizado habitualmente en el movimiento que, en nuestro país, defiende la *recuperación* de la memoria popular de la República, la Guerra Civil y el Franquismo. El presente trabajo ahonda en este concepto, sus orígenes y desarrollos, así como las ideas de *imperativo político* y *deber moral* de memoria, resaltando las incongruencias teóricas de la noción de memoria histórica, pero a la vez la legitimidad y la importancia de los objetivos que, invocándola, se pretende justificar

Palabras clave: Memoria histórica, Memoria colectiva, Postmodernidad, Mitos colectivos, Deber de memoria, Era del testigo, *Recuperación* de la memoria, Distinción académico-mundano.

Abstract

Among the different terms that are commonly used to denote the social component of memories, *historical memory* has, probably, the strongest civic-political connotation. It is also the term most often used in the movement that defends the *recovery* of the popular memory of the Republic, the Civil War and the Franco period in Spain. This work explores this concept and its origin and development, meanwhile examining the ideas of *political imperative* and *moral duty* of memory. It also highlights the theoretical contradictions found in the notion of historical memory drawing, at the same time, particular attention to the legitimacy and importance of the objectives that are trying to be met by using this concept.

Keywords: Historical memory, Collective memory, Postmodernity, Collective myths, Duty of memory, Age of witness, Recovery of the historical memory, Distinction between academic and "worldly".



1. Memoria histórica: ambigüedades y polisemia de un concepto

Desde que, en 1925, Halbwachs comenzara a escribir sobre lo que él mismo denominó *memoria colectiva*, hubo de transcurrir un largo período de tiempo hasta que tanto dicha noción como la problemática a ella vinculada adquirieran carta de naturaleza en las ciencias sociales y, especialmente, para que se incorporaran al acervo teórico y el lenguaje de los historiadores. Hoy, de hecho, gozan de una amplia aceptación, más allá de las diferencias sobre su significación y alcance, y a despecho de quienes piensan que la memoria únicamente “tiene como referencia y soporte al cerebro humano (singular) de cada hombre” y, por tanto, es “biográfica e individual”, o que en el concepto “asoman algo más que resabios de una concepción organicista de la sociedad”¹.

Sin pretender profundizar ahora en tan espinoso asunto, baste decir que la posición de quien suscribe estas líneas está próxima a la de aquellos que defienden la pertinencia del concepto, entre otras cosas porque, como ha señalado Paul Ricoeur, no es fácil prescindir de él, “por muchas que sean las dificultades epistemológicas que ello plantee”, y sin que su uso suponga atribuir facultades individuales a un sujeto colectivo. Por el contrario, la memoria colectiva tiene más que ver con “el relato que los miembros del grupo comparten sobre su propio pasado y que constituye su identidad”². Se trata de una narración construida desde el presente, con fines de interpretación del pasado a partir de criterios normativos y valorativos, seleccionando por su significación los recuerdos de hechos vividos o recibidos por transmisión social, y que sirve para configurar las identidades del grupo, su ideología o visión del mundo, proyectándolas en la pugna por la propia afirmación y por la hegemonía frente a otros grupos.

El terreno en el que nos movemos al tratar estos asuntos no solamente se caracteriza por la imprecisión teórica, por más que en los últimos tiempos, al menos entre los historiadores, se esté realizando un estimable esfuerzo de clarificación; también nos tropezamos con una notable fluctuación terminológica. Así, se habla de memoria colectiva, social, de grupo, pública, etc., optando en ocasiones por su utilización diferenciada y otras veces empleando los términos de manera indiscriminada. Entre estos vocablos alusivos al componente supraindividual de los recuerdos, se incluye a veces la expresión *memoria histórica*, que bien merece una atención separada, especialmente por sus connotaciones cívicas o políticas³.

En efecto, alguna de las acepciones más habituales de la noción de memoria histórica se relaciona con sus usos *mundanos* más que *académicos*. La distinción-oposición entre ambos términos (mundano-académico) procede de Gustavo Bueno, que la refiere a la filosofía, aunque admite que también pueda extenderse al arte, la ciencia o la religión. Según ella, los saberes académicos brotan del material histórico y social, representando a la vez la “emancipación de esas determinaciones mundanas, empíricas, mediante la disciplina crítica”. Pero lo mundano es mucho más que pre-científico o vulgar (aunque a menudo esté cerca de los mitos o tienda a oscurecer las conexiones objetivas), ya que a veces sus contenidos también proceden del ámbito académico y porque “es en esta sabiduría mundana donde se elaboran (...) las grandes ideas objetivas que nutrirán la vida de la propia Academia”⁴. Esto implica, entre otras cosas y por lo que atañe al tema que estamos abordando, que conceptos como el de

1 BUENO, G., *El mito de la izquierda*. Barcelona, Ediciones B, 2003, pp. 262-267; Entrevista con Tzvetan Todorov en MORADIELLOS, E., *La persistencia del pasado: escritos sobre la historia*. Cáceres, Universidad de Extremadura, 2004, p. 75; JULIÁ, S., “Presentación”, en JULIÁ, S. (Dir.), *Memoria de la Guerra y del Franquismo*. Madrid, Fundación Pablo Iglesias / Taurus, 2006, p. 18.

2 RICOEUR, P., *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Madrid, Arrecife, 1998, pp. 17-18. Definición en MUDROVICIC, M^a I., “Memoria y narración” en CRUZ, M. & BAUER, D. (Comps.), *La comprensión del pasado. Escritos sobre filosofía de la historia*. Barcelona, Herder, 2005, p. 144.

3 FRANK, R., “La memoria y la historia” en *Historia del Presente*, n^o 3, (2004), p. 132; VÁZQUEZ, F., *La memoria como acción social. Relaciones, significados e imaginario*. Barcelona, Paidós, 2001, pp. 26-28. Uso indistinto de conceptos en AGUILAR, P., *Memoria y olvido de la Guerra Civil española*. Madrid, Alianza, 1996, pp. 31 y ss.



memoria histórica o propuestas como la de *recuperación* de la misma, tal como se plantean en el ámbito ciudadano (mundano), no deben ser desechados como simples errores o concepciones metafísicas, aunque tengan que someterse a un escrutinio académico que los reabsorba o los reinterpreté en sentido crítico.

Particularmente, en el caso del término memoria histórica, destaca su conexión con el lenguaje de las ciencias sociales, comenzando a utilizarse de forma más o menos habitual paralelamente al de memoria colectiva, desde la década de 1920. Verbigracia, Charles Blondel, en su *Introducción a la psicología colectiva*, distinguía la abundancia de recuerdos concretos personales de “una buena memoria histórica”, que caracterizaba como “ser capaz de agruparlos en un relato ordenado, que dé al auditor la impresión de una biografía seguida y completa”. La memoria histórica así entendida organiza y articula los recuerdos, proporcionándonos de nuestro pasado “un conocimiento ordenado análogo al que tenemos de las vidas de Luis XIV o Napoleón”. Si el grupo al que pertenecemos no tuviera historia o si la ignoráramos, “nuestra biografía perdería para nosotros mucho de su nitidez”. Blondel diferenciaba varios niveles de *saber* sobre el pasado: estarían primero los hechos pertenecientes a la experiencia propia; luego, los episodios históricos (como los funerales de Luis XIV) que “pertenecen para mí a un pasado que sé sin duda que no es el mío”; y también la transmisión a través del cálido contacto intergeneracional, que él ejemplifica con el retorno de las cenizas de Napoleón que le contaba su padre de niño⁵. En parecido sentido y por las mismas fechas, Jean Nogué, desde las páginas de la *Revue Philosophique*, se refería a una *memoria histórica* que permite integrar la historia personal en la de la sociedad de que forma parte, insistiendo sobre el carácter cronológico de la existencia humana; el tiempo social nos proporcionaría un cañamazo (*canevas*) en el que insertar los recuerdos individuales⁶.

Las observaciones de Blondel o Nogué giran en torno a la reflexión sobre el condicionamiento social de la memoria y, en todo caso, se muestran preocupadas por la memoria individual y el contexto histórico de la misma. De hecho se ubican en el mismo clima intelectual del que emergen las primeras aportaciones de Halbwachs quien, pese a formar parte del comité de redacción de la revista *Annales*, manifiesta perceptibles vacilaciones sobre la Historia como disciplina. Por de pronto, su conocido libro de 1925 *Les cadres sociaux de la mémoire* no hace alusión a algo que pueda denominarse memoria histórica y apenas trata de la Historia en sí. Donde el sociólogo francés aborda de manera más amplia las relaciones memoria-Historia e introduce la noción de memoria histórica es en su libro póstumo (con materiales elaborados en torno a 1941), *La mémoire collective*. Allí comienza con lo que califica de “aparente oposición” entre memoria autobiográfica y memoria histórica. La primera se apoya en la segunda, “ya que al fin y al cabo la historia de nuestra vida forma parte de la historia en general”. La “memoria de la nación” o del “grupo nacional” suministran al individuo “recuerdos históricos”, que éste puede aumentar conversando o leyendo, pero se trata de una memoria *copiada*, que no es la suya. La memoria histórica “sólo nos representaría el pasado de forma resumida y esquemática, mientras que la memoria de nuestra vida nos ofrecería una representación mucho más continua y densa”⁷.

Ahora bien, ambas memorias se interpenetran en la historia contemporánea, donde las circunstancias de la propia vida se encuadran en la evolución de su época; por eso “la historia

4 BUENO, G., *Ensayos materialistas*. Madrid, Taurus, 1972, pp. 35-44.

5 BLONDEL, Ch., *Introduction à la Psychologie collective*. 6ª ed, París, Librairie Armand Colin, 1964, pp. 120-151.

6 Referencia amplia a tesis de Nogué en GUSDORF, G., *Mémoire et personne*. París, Presses Universitaires de France, 1951, tomo I, pp. 160-170.

7 NAMER, G., *Mémoire et société*. París, Méridiens Klincksieck, 1987, p. 27; NAMER, G., “Post-facio” en HALBWACHS, M., *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona, Anthropos, 2004, p. 413; HALBWACHS, M., *La memoria colectiva*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004, pp. 53-57.



contemporánea me interesa de un modo totalmente distinto a la historia de los siglos anteriores”, porque, “a diferencia de otras épocas, ésta vive en mi memoria, ya que estuve en ella, y toda una parte de mis recuerdos de entonces no es más que su reflejo”. Pero nuestra memoria no se basa en la historia aprendida, sino en la historia vivida, y “por historia hay que entender, no una sucesión cronológica de hechos y fechas, sino todo aquello que hace que un período se distinga de los demás, del cual los libros y los relatos nos ofrecen en general una representación muy esquemática e incompleta”. El niño absorbe una *historia viva* que se perpetúa a través del vínculo entre las generaciones y que, “más que el pasado aprendido por la historia escrita, es aquel en el que podrá basarse más tarde su memoria”. “Si, por memoria histórica –señala Halbwachs–, entendemos la serie de hechos cuyo recuerdo conserva la historia nacional, no es ella sino sus marcos, lo que representa el aspecto esencial de lo que denominamos la memoria colectiva”⁸.

Hasta aquí, Halbwachs parece sustentar una identificación genérica entre memoria histórica e Historia nacional, interesándose por la transmisión de *lo histórico* a la memoria individual o biográfica a través de la *historia vivida*. En todo caso, dicho esto, el sociólogo francés va más allá, adentrándose a continuación en las diferencias entre Historia y memoria colectiva; deslindamiento éste que le hace dudar acerca de la expresión misma *memoria histórica*, no muy afortunada, “ya que asocia dos términos que se oponen en más de un aspecto”. La Historia comienza “en el punto donde termina la tradición, momento en que se apaga o se descompone la memoria social”. La memoria colectiva “es una corriente de pensamiento continuo”, “ya que del pasado sólo retiene lo que aún queda vivo de él o es capaz de vivir en la conciencia del grupo que la mantiene”, y “por definición no va más allá de los límites de ese grupo”; por el contrario, la Historia se sitúa fuera de los grupos y por encima de ellos. Hay varias memorias colectivas, mientras que la Historia es una. La Historia “puede representarse como la memoria universal del género humano”; en cambio toda memoria colectiva “tiene como soporte un grupo limitado en el espacio y en el tiempo”. La Historia examina los colectivos humanos desde fuera y abarca un período largo; la memoria colectiva, en cambio, “es un grupo visto desde dentro, y durante un período que no supera la duración media de la vida humana”⁹.

No cabe duda de que las reflexiones de Halbwachs nos suministran aportaciones valiosas para los debates actuales: inserción de lo autobiográfico en lo histórico como elemento fundamental en la construcción de la memoria, importancia de la transmisión intergeneracional y papel de los grupos *restringidos* en una propagación que tiene más que ver con las *tradiciones* que con la Historia propiamente dicha (entendida ésta como patrimonio de una nación o de la humanidad). Hay además otro desarrollo lateral de los planteamientos del sociólogo francés que merece cierta atención y que entronca con las perspectivas y análisis de una parte de la sociología francesa precedente. Me refiero a lo que Namer detecta, creo que correctamente, como una cierta oposición entre la *mémoire savante* y la *mémoire populaire*, que nos remite en cierto modo a la antes suscitada diferencia entre lo *académico* y lo *mundano*, y también a las dicotomías Historia-memoria o Historia-leyenda. En esa dirección, apunta a una forma de transmisión del pasado propia de los sectores populares, un “rumor confuso que es como el remolino de la historia que se propaga en los entornos de campesinos, obreros y las clases más bajas”, con “imágenes poco claras”, que él ejemplifica, personalmente, con los relatos escuchados de labios de una vieja sirvienta de sus padres:

«Casi todo lo que he sabido y he podido entender sobre la guerra de 1870, la Comuna, el Segundo Imperio o la República, me lo ha contado una vieja asistente, llena de supersticiones

8 HALBWACHS, M., *La memoria colectiva...*, *op.cit.*, pp. 58-79.

9 HALBWACHS, M., *La memoria colectiva...*, *op.cit.*, pp. 80-88.



y prejuicios, que aceptaba sin discutir el cuadro de estos hechos y estos regímenes que había pintado la imaginación popular»¹⁰.

Lo que Halbwachs suscita en estas líneas recuerda a aquello que Danilo Kis expresa literariamente a su modo: “la historia está escrita por los vencedores”, mientras que “el pueblo teje leyendas”. Pero, ya con anterioridad, Le Bon, en su *Psicología de las multitudes* se refería a lo que caracterizaba como exageración y simplismo de sus sentimientos y comportamientos populares, así como su sugestibilidad ante héroes legendarios más que reales, ejemplificándolo con una *leyenda napoleónica* que presentaba al emperador como amigo de los humildes. Unos años antes (*La opinión y la multitud*, 1895), Gabriel Tarde abordaba asimismo las “alucinaciones colectivas” propias de las multitudes, citando en ese sentido los rumores del *grand peur* de 1789¹¹.

Más allá de las imprecisiones en los planteamientos de Halbwachs (aunque entreveradas con ideas fértiles), llama la atención el aparente retroceso que supone la primera aproximación al tema de Pierre Nora, en 1978, contraponiendo, casi sin más matices, la memoria colectiva y la memoria histórica, identificando a ésta última con la “tradición erudita y científica”, con “la memoria colectiva del grupo de los historiadores”; dicho de otro modo, con la Historia como disciplina¹². Luego, más matizadamente, en un trabajo introductorio a la monumental miscelánea *Les Lieux de Mémoire* (1984), subrayaba sobre todo “el paso de la memoria a la historia”, la “subversión interior de una historia memoria por una historia crítica”, centrándose fundamentalmente en las diferencias entre memoria e Historia¹³.

Mayor complejidad nos ofrecen planteamientos como el de Marie-Claire Lavabre, que en su interesante estudio sobre la memoria comunista en Francia, donde contraponía la memoria histórica a la *memoria viva*, identificando aquella con “la manera como se escribe o conmemora la historia colectiva”, integrando las “prácticas oficiales” y las “fuentes escritas”. Esa doble condición (historiográfico-oficial y conmemorativa) la diferencia de “la historia de los historiadores”, pudiendo distinguir tres niveles: la historia como relato *verdadero* o *crítico* del pasado, la memoria histórica como narración *finalista* e instrumentalización política, y una memoria colectiva definida (al menos en parte) por el recuerdo¹⁴. Al reflexionar posteriormente sobre los mismos temas, la autora francesa insiste en el carácter instrumentalizador de la memoria histórica (cifrada en los usos del pasado por parte de grupos, Estados, etc.), y subraya su separación de “lo vivido”, pero introduce un nuevo concepto, el de *memoria común*. Habría, por tanto, cuatro nociones a distinguir: la de Historia como disciplina académica; la memoria histórica, una forma de Historia legitimante y “conmemorativa”, el “proceso por el cual los conflictos y los intereses del presente operan sobre la historia”; la memoria común, integrada por recuerdos y huellas del pasado vividos conjuntamente; y la memoria colectiva, que no es ni me-

10 HALBWACHS, M., *La memoria colectiva...*, pp. 64-65.

11 KIS, D., *La Enciclopedia de los muertos*. Madrid, Alfaguara, 1987, p. 141; LE BON, G., *Psychologie des foules*. 34ª ed, París, Félix Alcan, 1926 [1900], pp. 5-35 y otras; TARDE, G., *La opinión y la multitud*. Madrid, Taurus, 1986, pp. 66-77 (se trata de una traducción de la segunda edición de la obra, la de 1904).

12 «La memoria histórica, analítica y crítica, precisa y distinta, depende de la razón que instruye sin convencer [...]. La memoria histórica filtra, acumula, capitaliza y transmite; la memoria colectiva conserva un momento el recuerdo de una experiencia intransferible, borra y recompone a su capricho, en función de las necesidades del momento, de las leyes de lo imaginario y del retorno de lo reprimido». Véase NORA, P., “Memoria colectiva” en LE GOFF, J. [et al.], *La Nueva Historia*. Bilbao, Mensajero, 1988, pp. 455-459.

13 NORA, P., “Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux” en NORA, P. (Dir.), *Les Lieux de Mémoire*. París, Gallimard, 1997, vol. 1, pp. 23-43.

14 LAVABRE, Mari-Claire, *Le fil rouge. Sociologie de la mémoire communiste*. París, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1994, pp. 21, 25-28, 39-42 y otras.



moria histórica (utilización política del pasado) ni memoria común (meros recuerdos de una experiencia compartida), sino algo así como “representaciones compartidas del pasado”¹⁵.

Desde luego, todo esto suena algo artificioso. ¿Es que la memoria colectiva no opera sobre el pasado desde el presente y no posee función alguna legitimizante? ¿Se pueden distinguir las “representaciones del pasado” de sus sentidos identitarios y conmemorativos? ¿Es posible eliminar el componente *histórico* de la memoria colectiva? El abigarramiento conceptual determinado por una especie de *horror vacui* teórico, a menudo conduce a la confusión. Uno no puede por menos de coincidir con Pedro Ruiz Torres cuando considera por ejemplo la diferenciación de Lavabre entre memoria histórica y colectiva “poco convincente”, ya que las dos remiten a grupos que elaboran y utilizan la memoria y son, por ello, “políticas”¹⁶.

2. Sobre las complejas relaciones entre memoria e Historia

El evidente embrollo en que nos vemos envueltos a propósito del concepto de memoria histórica tiene, entre otras, una motivación fundamental: los vínculos, que distan de ser claros y simples, entre memoria e Historia. Dentro de la confusión, quizás las posturas más nítidas al tratar el asunto son las de aquellos que separan tajantemente uno y otro campo. Es el caso de Nora, que establece las relaciones entre memoria e Historia sobre la base de inequívocas contraposiciones: papel *sacralizante* o función crítica; carácter *actualizador* frente a *representación del pasado*, etc. De manera semejante argumentan otros especialistas como Rousso, o como Yerushalmi, que en su estudio de la *memoria judía*, diferencia claramente historiografía y memoria colectiva. Posiciones parecidas ha defendido y defiende, en nuestro país, Santos Juliá, para quien la Historia “como conocimiento” comienza donde acaba la memoria¹⁷. Según Gustavo Bueno, la *memoria histórica*,

«en lo que tiene de memoria, es un proceso estrictamente individual, “biográfico” (como ejercicio del que recuerda), y, por tanto, no puede ser llamado histórico (en el sentido de la Historia) más que por metonimia, a saber, cuando desde la Historia, ya organizada (en gran medida por la “asimilación” y selección y desecho de relatos y reliquias conservadas por las memorias individuales), algunos de los contenidos de una memoria individual pueden tomar contacto con la Historia científica, en el mejor caso»¹⁸.

En definitiva –añade Bueno– “lo que se designa con el nombre de memoria histórica, si es Historia, no es memoria, y si es memoria, no es Historia”. La denominada memoria histórica –según Santos Juliá– “es memoria de relatos que han llegado al sujeto a través de generaciones de antepasados o de testigos de los acontecimientos”, y es también colectiva porque es sinónimo de conmemorar, de celebrar un acontecimiento del pasado que refuerza los vínculos

15 LAVABRE, Marie-Claire, “Sociología de la memoria y acontecimientos traumáticos” en ARÓSTEGUI, J. & GODICHEAU, F. (Eds.), *Guerra Civil. Mito y memoria*. Madrid, Marcial Pons, 2006, pp. 31-55.

16 RUIZ TORRES, P. “Los discursos de la memoria histórica en España” en GÁLVEZ, S. (Coord.), *Generaciones y memoria de la represión franquista: un balance de los movimientos por la memoria*. Dossier monográfico *Revista de Historia Contemporánea. Hispania Nova*, nº 6/7, (2006/2007) [<http://hispanianova.rediris.es>].

17 NORA, P., “Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux” en NORA, P. (Dir.), *Les Lieux de... , op.cit.*, pp. 24-25; ROUSSO, H., *La hantise du passé. Entretien avec Philippe Petit*. París, Textuel, 1998, pp. 21-22; YERUSHALMI, Y. H., *Zajor. La historia judía y la memoria judía*. Barcelona, Anthropos, 2002; JULIÁ, S., “De nuestras memorias y de nuestras miserias” en GÁLVEZ, S. (Coord.), *Generaciones y memoria...*

18 BUENO, G., *Zapatero y el Pensamiento Alicia. Un Presidente en el País de las Maravillas*. Madrid, Temas de Hoy, 2006, p. 212.



de una comunidad; la definición que, en ese sentido, toma Juliá de M. I. Mudrovic y que atribuye a la *memoria histórica* es exactamente la que esta autora proporciona... de la *memoria colectiva*. Quizás sería más coherente decir, como hace Javier Rodrigo, que la memoria histórica “no existe: que el concepto es en sí mismo un oxímoron”¹⁹.

La discriminación teórica entre Historia y memoria goza, desde luego, de excelentes avales teóricos y dispone de sólidos argumentos. Pero eso no significa que los nexos entre ambas carezcan de complejidad o que no existan unas relaciones en cierto modo osmóticas: la memoria colectiva asimila informaciones y resultados de elaboraciones procedentes de la investigación histórica, mientras que ésta, a su vez, se alimenta de testimonios y recuerdos. Según Traverso, hay una “tensión dinámica entre ambas”, ya que mientras la memoria mantendría un papel *matricial* (por usar la expresión de Ricoeur) con respecto a la Historia, “los recuerdos son constantemente elaborados por una memoria inscrita en el espacio público, sometidos a los modos de pensar colectivos, pero también influidos por los paradigmas científicos de representación del pasado”²⁰.

Quizás donde la línea de sombra entre ambas tiende a agrandarse más es cuando se plantean problemas directamente relacionados con el uso político y social del pasado. Henry Rousso lo sugiere a propósito de la denominada Historia del presente. La Historia *savante*, especialmente la escritura de la *historia nacional*, no está en absoluto exenta de funciones sociales o identitarias; la Historia “es ella misma un vector de memoria” junto con otros, lo cual no significa, obviamente, confundir Historia y memoria²¹. Las instituciones, en general, apoyan su *memoria* en relatos históricos, pero son sobre todo los Estados nacionales los que se legitiman mediante el recurso a la Historia. La creación-difusión de una *memoria oficial* a través de la *historia nacional* es un fenómeno perceptible en muchos países. El papel que, en esta dirección, cumplen las asignaturas de Historia y sus manuales dentro del sistema escolar resulta bien patente²².

Pero la imbricación Historia-memoria se extiende, según algunas opiniones, a la elaboración historiográfica misma. El cambio en la actitud de los historiadores hacia la memoria, que se inicia en las décadas de 1970 y 1980, se relaciona sin duda –aunque no se reduzca a ello– con la inflexión historiográfica y el clima intelectual de la Postmodernidad²³. Las corrientes *postmodernas* han favorecido la preocupación por la memoria, al enfatizar los “lazos débiles” y rehusar las explicaciones holísticas y los paradigmas globalizadores propios de la Historia anterior. La memoria, individual o colectiva, se exalta “como algo más auténtico, espiritual y poderoso que la historia, que se condena como una «memoria muerta», el frío producto del

19 BUENO, G., *Zapatero...*, *op.cit.*, p. 217; JULIÁ, S., “De nuestras memorias y de nuestras miserias” en GÁLVEZ, S. (Coord.), *Generaciones y memoria...*, *op.cit.*; RODRIGO, J., “La Guerra civil: ‘memoria’, ‘olvido’, ‘recuperación’ e instrumentación” en GÁLVEZ, S. (Coord.), *Generaciones y memoria...*

20 TRAVERSO, E., *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política*. Madrid, Marcial Pons, 2007, pp. 21-30.

21 ROUSSO, H., *La hantise...*, *op.cit.*, pp. 23-25. Del mismo autor, ROUSSO, H., *Le syndrome de Vichy de 1944 à nos jours*. 2ª ed., París, Du Seuil, 1990, p. 252.

22 IZQUIERDO MARTÍN, J. & SÁNCHEZ LEÓN, P., *La guerra que nos han contado. 1936 y nosotros*. Madrid, Alianza, 2006, p. 290; PÉREZ GARZÓN, J. S., “Condicionantes e inquietudes de un libro. A modo de presentación” en PÉREZ GARZÓN, J. S. [et al.], *La gestión de la memoria. La historia de España al servicio del poder*. Barcelona, Crítica, 2000, p. 28; JELIN, E., *Los trabajos de la memoria*. Madrid, Siglo XXI, 2002, pp. 40-44; DEMASI, C., “Entre la rutina y la urgencia. La enseñanza de la dictadura en Uruguay” en JELIN, E. & LORENZ, F. G. (Comps.), *Educación y memoria. La escuela elabora el pasado*. Madrid, Siglo XXI, 2004, pp. 137-138; BOYD, C. P., “De la memoria oficial a la memoria histórica: la Guerra Civil y la dictadura en los textos escolares de 1939 al presente” en JULIÁ, S. (Dir.), *Memoria de la Guerra...*, *op. cit.*, pp. 80-81.

23 Véase ERICE, F. “Combates por el pasado y apologías por la memoria, a propósito de la represión franquista” en GÁLVEZ, S. (Coord.), *Generaciones y memoria...*



positivismo de la Ilustración”; en expresión de Carolyn Boyd, aquélla aparece “como una Historia menos árida y más «humana»”. En este contexto, resurge el interés por la memoria colectiva, que llega a convertirse en “un discurso que reemplaza a la historia”²⁴.

Las nuevas concepciones acerca de la memoria colectiva se incardinan en un *viraje* triple de las disciplinas sociales: el *subjetivo*, el *lingüístico* y el *hermenéutico*²⁵. El *giro subjetivo* coloca en primer plano la noción de *experiencia vivida*. Siendo así que es precisamente la memoria –nos recuerda Dosse– la que permite incorporar las experiencias a la Historia, una postura subjetivista extrema termina por identificar memoria con Historia²⁶.

También el relativismo postmoderno ayuda a abrir espacios a la legitimación de la memoria: por ejemplo, en la equiparación –H. White– de narraciones históricas y de ficción, en cuanto que poseen, todas ellas, una trama semejante. “El relativismo radical de Hayden White –señala Traverso– parece coincidir de forma bastante paradójica con el fetichismo del relato memorial”. Concebir la Historia como un género lingüístico / literario contribuye, sin duda, a enfatizar la memoria como discurso historiográfico alternativo²⁷.

La hipervaloración de la memoria se ve, obviamente, favorecida por el papel otorgado al lenguaje y los planteamientos hermenéuticos. No es de extrañar que autores como Ricoeur defiendan, con más o menos matices, la continuidad entre Historia y memoria. La narración pasa a ser concebida no como simple mecanismo de transmisión, sino como el contexto mismo de la producción de significados, desplazándose así la atención al análisis del discurso. Ricoeur insiste en diferenciar la imaginación de la memoria, para subrayar en ésta última su “ambición veritativa”, que requiere *fidelidad*, una exigencia de verdad específica; la memoria, como decía Aristóteles “es del pasado”, lo que significa que análisis del tiempo y de la memoria se superponen, siendo la memoria matriz de la Historia y constituyendo el testimonio “la estructura fundamental de transición” entre una y otra. La nueva aproximación hermenéutica, que desdeña los *elementos estructurales* para adentrarse en la *vida real*, otorga, por tanto, una importancia fundamental al relato. Según apunta Dosse, la articulación entre Historia y memoria se realiza precisamente “por conducto del relato”²⁸.

24 OLICK, J. K., “Memoria colectiva y diferenciación cronológica: historicidad y ámbito público” en *Ayer*, nº 32, (1998), pp. 119-145; BOYD, C. P., “De la memoria oficial a la memoria histórica: la Guerra Civil y la dictadura en los textos escolares de 1939 al presente” en JULIÁ, S. (Dir.), *Memoria de la Guerra...*, op. cit., p. 82; MUDROVIC, M^a I., *Historia, narración y memoria. Los debates actuales en Filosofía de la historia*. Madrid, Akal, 2005, pp. 13 y 111 y ss; SPIEGEL, G. M., “Memoria e Historia: tiempo litúrgico y tiempo histórico” en CABRERA, M. A. & MAHON, M. Mc (Coords.), *La situación de la Historia. Ensayos de historiografía*. Santa Cruz de Tenerife, Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, 2002, pp. 68-69.

25 Tomo la expresión *viraje hermenéutico* de HERNÁNDEZ SANDOICA, E., “El presente de la historia y la carambola del historicismo” en HERNÁNDEZ SANDOICA, E. & LANGA, A. (Eds.), *Sobre la Historia actual. Entre política y cultura*. Madrid, Abada, 2005, p. 287. La expresión *giro subjetivo*, en SARLO, B., *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2005, pp. 17-22.

26 HERNÁNDEZ SANDOICA, E., “El presente de la historia y la carambola del historicismo” en HERNÁNDEZ SANDOICA, E. & LANGA, A. (Eds.), *Sobre la Historia...*, op. cit., pp. 292, 305 y 307; DOSSE, J. F., “La Historia contemporánea en Francia” en *Historia Contemporánea*, nº 7, (1992), pp. 25-26.

27 WHITE, H., *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 13-50, 405-412 y otras; TRAVERSO, E., *El pasado...*, op. cit., p. 69; PEIRÓ MARTÍN, I., “La consagración de la memoria: una mirada panorámica a la historiografía contemporánea” en *Ayer*, nº 53, (2004), pp. 203-204.

28 RICOEUR, P., *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid, Trotta, 2003, pp. 21-80; CARRERAS ARES, J. J., “Teoría y narración en la historia” en *Ayer*, nº 12, (1993), pp. 15-27; MUDROVIC, M^a I., *Historia, narración...*, op. cit., p. 122; DOSSE, F., *La historia: conceptos y escrituras*. Buenos Aires,



Dentro de la historiografía actual, las cuestiones específicas relativas a la memoria encajan de manera directa en el desarrollo de campos de investigación o técnicas como la llamada Historia oral, en la cual la memoria ocupa, evidentemente, un lugar central. En particular, con el desarrollo de las corrientes hermenéuticas, se pretende utilizar el testimonio como acto narrativo y mediación simbólica, de modo que nos informe no tanto sobre los hechos como acerca de la *interpretación* de los mismos realizada por los sujetos. El *giro interpretativo* distinguiría este tipo de práctica de la meramente *reconstructiva*, siendo por tanto más fiel a los pliegues y sinuosidades de la memoria, a sus mecanismos de deformación significativa, entre otras cosas. Según Mudrovic, este viraje puede datarse en la década de 1980; su aproximación a los recuerdos contribuiría a “argumentar en favor de la historia concebida como una forma de memoria”²⁹.

También ha colocado en primer plano los problemas de la memoria la denominada Historia del Tiempo Presente. Según Aróstegui, el estudio del *tiempo presente* no pudo desarrollarse hasta la superación de un cierto temor a la memoria; para hablar de una Historia del Tiempo Presente, además de la noción de *memoria histórica*, resultaría imprescindible la de *experiencia vivida*, y la experiencia está indisolublemente ligada a la memoria. La Historia del Presente recogería las memorias *vivas* y las *transmitidas*. La memoria desempeñaría dos funciones importantes: la capacidad de reminiscencia de las *vivencias* en forma de presente, y la de actuar como “*soporte mismo de lo histórico*, y como vehículo de su transmisión, limitada prácticamente a ella cuando se trata de la transmisión oral”³⁰.

En definitiva, ¿cómo afectan los problemas de la interconexión memoria-Historia al concepto de memoria histórica? Hasta ahora, en el breve repaso realizado, aparecen *grosso modo* tres tipos de concepciones de lo que pudiera entenderse como tal, que vienen a mostrar, seguramente, el carácter ilusorio o prescindible de una noción que equivaldría a una especie de tropo³¹. Según el primero de estos sentidos, la memoria histórica se identifica de una u otra forma, con la Historia (con la Historia sin más, la *oficial* o nacional, o la “memoria de los historiadores”). En esta acepción, la memoria funciona como sinécdoque (designaría el todo o una cosa –la Historia– con una de sus partes o la materia de que está formada –la memoria–). Estaríamos así ante una confusión entre dos realidades distintas (Historia y memoria), salvo –claro está– que se compartan los criterios de una Historia *tradicional* que se considera compuesta de memoria, a la manera de Bacon o D’Alembert³²; o los de un relativismo postmoderno que niega el carácter científico de la Historia y no la diferencia de la memoria o la ficción literaria.

En un segundo sentido, lo histórico representaría el elemento contextual. La memoria histórica designaría la dimensión de la memoria colectiva que remite a etapas pretéritas (lo cual puede ser considerado un pleonasma o una redundancia, porque la memoria “es del pasado” y si es colectiva, alude a los procesos histórico-sociales de *construcción* de dicho pasado y sus sentidos); o bien aludiría a la inserción de lo biográfico-individual en lo histórico-colectivo

Nueva Visión, 2004, p. 220.

29 HERNÁNDEZ SANDOICA, E., “El presente de la historia y la carambola del historicismo” en HERNÁNDEZ SANDOICA, E. & LANGA, A. (Eds.), *Sobre la Historia...*, *op. cit.*, pp. 293-294; MUDROVIC, M^a I., *Historia, narración...*, *op. cit.*, pp. 111-119.

30 ARÓSTEGUI, J., *La Historia vivida. Sobre la Historia del Presente*. Madrid, Alianza, 2004, pp. 19-61 y 142-193. Del mismo autor, ARÓSTEGUI, J., “Memoria, memoria histórica e historiografía. Precisión conceptual y uso por el historiador” en *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, nº 3, (2004), p. 19.

31 Tropo es (según el *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia) «empleo de las palabras en sentido distinto del que propiamente les corresponde, pero que tiene con éste alguna conexión, correspondencia o semejanza».

32 Crítica a la concepción tradicional de la memoria como base de la Historia en BUENO, Gustavo, *El mito...*, *op. cit.*, pp. 264-265.



–lo que Gustavo Bueno llama *memoria personal*–, al modo como se realiza por ejemplo en los libros de recuerdos de políticos o personajes públicos, y que entronca básicamente (a través del cañamazo histórico en el que se insertan las evocaciones autobiográficas) con algunas de las dimensiones de la comúnmente denominada memoria colectiva.

El tercer tipo de significaciones es quizás el más metafórico, porque identifica memoria con algo que no tiene que ver estrictamente con los recuerdos, sino con los usos del pasado desde el presente. Pero eso, que no es del todo ajeno a la Historia, en caso de que se incluya dentro de algo que merezca el nombre de memoria, forma parte de la denominada *colectiva*.

En conclusión, el concepto de memoria histórica puede ser entendido alternativamente como un oxímoron, una *contradictio in terminis*, un pleonasma, una simple metáfora o una noción que viene a reduplicar la de memoria colectiva, introduciendo de paso más confusión que claridad. ¿Conviene, pues, profundizar en él, más allá de la denuncia de su impostura? Desde una perspectiva de rigor intelectual, la respuesta es obviamente negativa: no parece que tenga demasiado sentido hablar de memoria histórica en cualquiera de las acepciones que se utilicen. Pero el problema fundamental es que, una vez extirpado del lenguaje *científico*, el término se traslada al campo *ético-político*; y es ahí donde radica el interés por analizar sus usos actuales y rastrear algunos aspectos de su procedencia anterior, tal como intentaremos hacer a continuación.

3. La tradición marxista y el imperativo político. Benjamin contra Marx

La constatación del peso del pasado como factor político forma parte integrante de la tradición marxista desde sus orígenes, pero no existe en ella, desarrollada y conceptualizada en estos términos, una reflexión específica sobre la memoria. La misma visión de Marx acerca del valor y sentido de los recuerdos en las luchas sociales del presente no es totalmente unívoca. Es bien conocido un texto de juventud en el que Marx formula, en carta a Arnold Ruge, su objetivo filosófico-político como una *realización* de las ideas transmitidas por la tradición:

«...Y entonces se demostrará que el mundo posee, ya de largo tiempo atrás, el sueño de algo que sólo necesita llegar a poseer la conciencia para poseerlo realmente. Se demostrará que no se trata de trazar una gran divisoria del pensamiento entre el pasado y el futuro, sino de *realizar* los pensamientos del pasado. Se demostrará, finalmente, que la humanidad no aborda ningún trabajo *nuevo*, sino que lleva a cabo con conciencia de lo que hace su viejo trabajo»³³.

Marx resalta, en algún caso, el interés del poder en la anulación de la memoria revolucionaria, y el de los trabajadores por recobrarla, como cuando, en carta a Kugelmann de 3 de marzo de 1869, relata que en París “la gente se ha puesto a estudiar atentamente su reciente pasado revolucionario y de este modo se prepara para la nueva situación revolucionaria que se avecina”; con ello volverían a recuperarse hechos olvidados, “de la misma manera que en Alemania la reacción ha conseguido borrar completamente de la memoria de la gente el recuerdo de 1848-1849”. Una valoración positiva (o no explícitamente negativa) de este fenómeno aparece en algún que otro texto, como en *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, cuando se refiere a la revuelta siciliana de enero de 1848 y sus efectos en Francia: “la insurrección sangrienta del pueblo en Palermo actuó como una descarga eléctrica sobre la masa popular paralizada, despertando sus grandes recuerdos y pasiones revolucionarias”³⁴.

33 Carta de K. Marx a A. Ruge, Kreuznach, septiembre de 1943. En MARX, K., *Escritos de juventud*. México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 457-460.

34 MARX, K., *Cartas a Kugelmann* [Barcelona, Península, 1974, pp. 88-89] en MARX, K. & ENGELS, F., *Obras escogidas*. Barcelona, Fundamentos, 1975, tomo I, p. 139.



Sin embargo, aun en los momentos en que sus apreciaciones parecen más asépticas, se observa en Marx una cierta desconfianza o una clara reticencia ante los esfuerzos rememorative, ligada a la idea de la superación de los mitos y el desarrollo de la conciencia colectiva desalienada como base de la superación del capitalismo. Ya en su crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, valoraba las ventajas de que la humanidad se separara *alegremente* de su pasado. En *La Sagrada Familia* afirmaba que “Robespierre, Saint-Just y su partido perecieron por haber confundido la antigua *comunidad realista-democrática*, basada en la *real esclavitud* con el *moderno Estado representativo espiritualista-democrático* que descansa sobre la *esclavitud emancipada* de la *sociedad burguesa*”. Se está refiriendo, obviamente, a la evocación por los jacobinos de personajes de la antigüedad greco-romana³⁵.

Marx deplora particularmente los efectos nocivos que tienen las *leyendas patrióticas* sobre el pueblo; por ejemplo, el arraigo del *mito napoleónico*. Así, en el *18 Brumario de Luis Bonaparte*, asegura que “la tradición histórica hizo nacer en el campesino francés la fe milagrosa de que un hombre llamado Napoleón le devolvería toda la magnificencia”; pero en el prólogo a la segunda edición del libro –1869–, se congratula de que, en los últimos años, la crítica y la investigación histórica hubieran dado “el golpe de gracia a la leyenda napoleónica”; “fuera de Francia –añadía–, se ha apreciado poco y se ha comprendido aún menos esta violenta ruptura con la fe tradicional del pueblo, esta formidable revolución espiritual”³⁶.

Esta prevención, lógica cuando se trata de mitos reaccionarios, se manifiesta también contra las leyendas revolucionarias. En un artículo sobre España de 1854, publicado en el *New York Daily Tribune*, expresaba claramente el aspecto negativo de los recuerdos del pasado en las revoluciones, a propósito de la popularidad de Espartero:

«Una de las peculiaridades de las revoluciones consiste en que, justamente cuando el pueblo parece a punto de realizar un gran avance e inaugurar una nueva era, se deja llevar por las ilusiones del pasado y entrega todo el poder y toda la influencia, que tan caros le han costado, a unos hombres que representan o se supone que representan el movimiento popular de una época fenecida. Espartero es uno de estos hombres tradicionales a quienes el pueblo suele subir a hombros en los momentos de crisis sociales y de los que después, a semejanza del perverso anciano que se aferraba tenazmente con las piernas al cuello de Simbad el marino, le es difícil desembarazarse»³⁷.

Actitudes parecidas son frecuentes en otros textos de Marx. Una comunicación del Consejo General de la AIT en 1870 exhortaba a los obreros franceses a “no dejarse dominar por los recuerdos de 1792, como los campesinos franceses se habían dejado engañar por los recuerdos del Primer Imperio”; “no tienen –se añadía– que repetir el pasado, sino construir el porvenir”. En carta a César de Paepe, en septiembre de 1870, recién proclamada la república, Marx lo planteaba de nuevo con extraordinaria contundencia: “el drama de los franceses, así como el de los obreros, son *los grandes recuerdos*. Es necesario que los acontecimientos pongan término de una vez para siempre a todo este *culto reaccionario del pasado*”³⁸.

Según Marx, en general, “las creaciones históricas completamente nuevas están destinadas a que se les tome por una reproducción de formas viejas e incluso difuntas de la vida so-

35 MARX, K., *Escritos de juventud...*, op.cit., p. 494; MARX, K. & ENGELS, F., *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. México, Grijalbo, 1960, pp. 188-189.

36 MARX, K. & ENGELS, F., *Obras escogidas...*, op. cit., tomo. I, pp. 164 y 247.

37 MARX, K. & ENGELS, F., *La revolución en España. Artículos*. Moscú, Progreso, 1974, p. 83.

38 Primer texto, citado en NICOLAÏEWSKI, B. & MAENCHEN-HELFEN, *La vida de Carlos Marx*. Madrid, Ayuso, 1973, p. 380. El segundo, en CHESNEAUX, J., *¿Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y de los historiadores*. 3ª ed., Madrid, Siglo XXI, 1981, p. 208.



cial, con la cuales pueden presentar cierta semejanza”³⁹. Pero, más allá de esto, el peso del pasado se manifiesta en forma de espectro o fantasma, como plantea en un célebre texto del *18 Brumario* a propósito de las revoluciones burguesas. Los hombres hacen su historia, pero no a su libre arbitrio sino “bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y que transmite el pasado”. La tradición de las generaciones muertas “oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos”, y cuando éstos se disponen a revolucionar las cosas “conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, tomando prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal”. Así, Lutero se disfraza del apóstol Pablo, los revolucionarios de 1879-1814 se visten alternativamente con la indumentaria de la República o el Imperio romano y la revolución de 1848 parodia a la de 1789. Los revolucionarios de 1789 cumplieron, con frases y ropaje romano, “la misión de su tiempo”, esto es, “librar de las cadenas a la sociedad *burguesa* moderna e instaurarla”. En todo caso, la resurrección de los muertos servía en 1789 “para glorificar las nuevas luchas y no para parodiar las antiguas”. En cambio, en 1848-1851, no se hizo más que dar vueltas en torno al espectro de la anterior revolución y “todo un pueblo que creía haberse dado un impulso acelerado por medio de una revolución, se encuentra de pronto retrotraído a una época fenecida”, recuperando el antiguo calendario, viejos nombres o anteriores edictos. Todo esto es propio de la revolución burguesa, pero la nueva requiere alejar los fantasmas del pasado:

«La revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir. No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado. Las anteriores revoluciones necesitaban remontarse a los recuerdos de la historia universal para aturdirse cerca de su propio contenido. La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido»⁴⁰.

En definitiva, el filósofo y revolucionario alemán admite, desde luego, que el pueblo (aunque también la burguesía) tiende a “tejer leyendas”, pero no valora como un factor positivo el posible papel movilizador de los mitos del pasado. Por tanto Marx, con su concepción eminentemente racionalista y *progresista*, no puede considerarse precisamente como un predecesor de las reivindicaciones de la memoria en clave de emancipación social.

En todo caso, los textos marxianos se mueven entre lo prescriptivo (lo deseable) y lo descriptivo (los comportamientos reales). Si revisamos la tradición marxista posterior, es particularmente Gramsci quien ha sabido captar mejor la ambivalencia política de las *creencias* populares. Según él, *clases subalternas*, por definición, no poseen concepciones elaboradas, sistemática y políticamente organizadas, sino múltiples y estratificadas, fragmentadas, con retazos de visiones del mundo que se han sucedido históricamente; ejercen una *filosofía espontánea* y un *sentido común* que es un “agregado caótico de concepciones dispares”. En ellas, “la filosofía no puede ser vivida sino como una fe”, y los sistemas filosóficos influyen en las masas “como fuerza política externa, como elemento de fuerza cohesiva de las clases dirigentes, como elemento, pues, de su subordinación a una hegemonía exterior”. Para superar esta situación, es necesario crear una nueva cultura que sustituya a la tradicional:

«En Marx se encuentran a menudo alusiones al sentido común y a la solidez de sus creencias. Pero se trata de referencias que no se dirigen a la validez del contenido de tales creencias, sino a su solidez formal y, por lo tanto, a su imperatividad cuando producen normas de conducta. En las referencias se halla, más bien, implícita la afirmación de la necesidad de nue-

39 MARX, K. & ENGELS, F., *Obras escogidas...*, *op. cit.*, tomo I, p. 544.

40 MARX, K. & ENGELS, F., *Obras escogidas...*, *op. cit.*, tomo I, pp. 250-253.



vas creencias populares, de un nuevo sentido común, y, por lo tanto, de una nueva cultura y de una nueva filosofía que se arraiguen en la conciencia popular con la misma solidez e imperatividad de las creencias tradicionales»⁴¹.

Hasta aquí la perspectiva no difiere esencialmente de la de Marx, pero luego Gramsci enfatiza en mayor medida la ambigüedad misma de dichas creencias en cuanto fuerza histórica. Si situáramos su concepción en los parámetros actuales y la relacionáramos con el papel político de la memoria, podríamos concluir que Marx rechazaría los componentes míticos de la misma, mientras Gramsci propondría superarlos mediante su reincorporación crítica. Es cierto que el italiano se muestra muy poco complaciente con la cultura popular, considerándola incapaz de emancipar a las masas, y piensa que debe ser trascendida por el pensamiento moderno y la ideología como forma de consciencia racional. De lo que se trata es de “elevar continuamente nuevos estratos de masa a una vida cultural superior”. Pero eso no significa ignorar la importancia de las iniciativas autónomas de los grupos subalternos, que deben ser “de valor inestimable para el historiador integral”. Desde el punto de vista práctico, “pasar por alto y, peor aún, despreciar los movimientos llamados «espontáneos», o sea renunciar a darles una dirección consciente, a elevarlos a un plano superior introduciéndolos en la política, puede tener a menudo consecuencias muy serias y graves”. En otro momento, Gramsci ironiza sobre la pretensión de Croce de haber exorcizado la *pasión* como móvil de la práctica pública mediante su estudio y comprensión, comparándola con la teoría de Sorel del mito “como sustancia de la acción política”; es posible –añade– que el aspecto político y programático de la teoría de Sorel haya sido “superado”, “pero incluso hoy es preciso reconocer que Sorel trabajó sobre la realidad efectiva y que tal realidad no ha sido superada ni dispada”⁴².

El *espíritu* gramsciano no supone reivindicar las virtualidades del componente mítico de la conciencia popular, pero se manifiesta abierto a su reconocimiento. En cambio el ingrediente utópico que a Gramsci le falta –es decir, el que no acepta– está bien presente en Walter Benjamin, con cuya obra nos situamos –esta vez sí– en la defensa del papel emancipatorio de la memoria⁴³. Ubicar a Benjamin dentro del marxismo no es, como resulta sabido, una tarea exenta de problemas. Más allá de ello, con su estilo fragmentario y a veces oscuro, constituye una referencia inexcusable cuando se trata de hablar de la memoria⁴⁴.

Benjamin intenta, entre otras cosas, fundamentar “un materialismo histórico que ha aniquilado en su interior la idea de progreso”, herencia de “la forma burguesa de pensar”. El materialismo histórico –afirma– “no persigue una exposición homogénea o continua de la historia”,

41 GRAMSCI, A., *Cuadernos de la cárcel*. México, Era, 1999-2000, tomo 4, pp. 245-265; tomo 6, pp. 178 y 203-204; GRAMSCI, A., “Notas críticas sobre una tentativa de «Ensayo popular de sociología»” en BUJARIN, N. I., *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista*. 2ª ed., Madrid, Siglo XXI, 1974, pp. 53-58.

42 DÍAZ-SALAZAR, R., *El proyecto de Gramsci*. Madrid, Anthropos / HOAC, 1991, pp. 151 y ss; GRAMSCI, A., *Cuadernos...*, *op. cit.*, tomo. 2, pp. 53-54; tomo. 5, p. 265; tomo. 6, pp. 179 y 191-192.

43 Son conocidas sus simpatías *blanquistas* y su reivindicación del *utopismo* socialista frente al *racionalismo* y la fe en el progreso de la socialdemocracia, así como sus conexiones teológicas. También conviene recordar que muchas de sus formulaciones se consideran precedentes de las del postestructuralismo, la hermenéutica e incluso algunas derivaciones del postmodernismo. Sobre estos asuntos, véase EAGLETON, T., *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*. Madrid, Cátedra, 1998; MASSUH, G. & FEHRMANN, S. (Ed.), *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana*. Buenos Aires, Alianza / Goethe Institut de Buenos Aires, 1993; LÖWY, M., *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis “Sobre el concepto de historia”*. México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

44 Casi al final de su vida, mientras elaboraba sus *Tesis sobre la Historia*, afirmaba en carta a Gretel Adorno que «el estudio de la memoria (y del olvido) [le] ocupará por mucho tiempo», citado en MATE, R., *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*. Madrid, Trotta, 2006, p. 15.



ya que, entre otras cosas, “las diversas épocas del pasado quedan afectadas en un grado completamente distinto por el presente del historiador”. Estos planteamientos centran gran parte de las reflexiones compendiadas en sus *Tesis de filosofía de la historia*⁴⁵.

Según Benjamin, es el presente el que elige su propio pasado, lo reactualiza; “existe una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra” (tesis 2). Articular históricamente lo pasado no es, pues, conocerlo como verdaderamente ha sido, sino que “significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro” (tesis 5 y 6). La expectativa mesiánica propia de Benjamin se opone a la continuidad de la historia; nos permite rescatar para nuestra memoria la sabiduría de los fracasados y los excluidos. Por ello, al contrario que para Marx, podríamos decir que la revolución no toma su poesía del porvenir, sino del pasado, que no es espectro que pese sobre el cerebro de los vivos sino revitalización de lo inconcluso, un sufrimiento por redimir. La historia –le escribe a Horkeheimer–, no es sólo una disciplina científica, sino también “una forma del recuerdo”, y lo que la ciencia ha establecido “puede ser modificado por el recuerdo”⁴⁶.

Terry Eagleton subraya el peso que Benjamin da, a diferencia de Marx, a la recuperación de la memoria de los explotados⁴⁷. Para Benjamín, la revolución es la “lucha en favor del pasado oprimido” (tesis 17). La socialdemocracia se ha empeñado en asignar a la clase obrera “el papel de redentora de generaciones futuras”, cuando se trata más bien de “la clase vengadora que lleva hasta el final la obra de liberación en nombre de generaciones vencidas”; su odio y su voluntad de sacrificio “se alimentan de la imagen de los antecesores esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados” (tesis 12). La *redención* significa, pues, la recuperación del pasado vencido (tesis 3):

«El cronista que narra los acontecimientos sin distinguir entre los grandes y los pequeños, da cuenta de una verdad: que nada de lo que una vez haya acontecido ha de darse por perdido para la historia. Por cierto que sólo a la humanidad redimida le cabe por completo la suerte de su pasado. Lo cual quiere decir: sólo para la humanidad redimida se ha hecho su pasado citable en cada uno de sus momentos».

Uno de los males del progreso es, para Benjamin, que lleva aparejado el olvido. Es evidente la importancia que, en este contexto, adquiere la memoria colectiva. Para Benjamin, en su propia expresión, “la memoria se asemeja a los rayos ultravioleta capaces de detectar aspectos nunca vistos de la realidad”⁴⁸. Cuando se rememora de esta forma, se está haciendo algo parecido a aquel personaje de George Steiner al evocar, ante su pequeño grupo revolucionario, lo que llamaba el *movimiento*:

«El modo en que exhaló la frase dejó en claro que no se trataba de los nueve miembros del Círculo presentes esa noche, sino de una vasta muchedumbre avanzando fuera del tiempo, de las perennes esclavitudes, de la revuelta de Espartaco, de las rebeliones campesinas y los levantamientos milenarios, los *Communards* y los inocentes y los fusilados de rodillas en aquella grandiosa plaza de San Petersburgo, la columna sin fin de los amotinados y los ven-

45 BENJAMIN, W., *Libro de los Pasajes*. Madrid, Akal, 2005, pp. 145, 462-463, 472-473, 476-478. Las *Tesis*, reproducidas en BENJAMIN, W., *Discursos interrumpidos I*. Madrid, Taurus, 1990, pp. 175-191.

46 MASSUH, G. & FEHRMANN, S. (Eds.), *La obra de...*, *op.cit.*, pp. 75, 91 y 100-102.

47 EAGLETON, F., *Walter Benjamin...*, *op.cit.*, pp. 111-122 y 245-248. Esta contradicción con los planteamientos de Marx en *El 18 Brumario*, también es subrayada por LÖWY, M., *Walter Benjamin...*, *op.cit.*, p. 141.

48 MATE, R., *Medianoche...*, *op.cit.*, pp. 42, 77, 113, 121-122, 226, 233 y otras.



cidos dando su vida por la causa, en 1917, en los sótanos de Shanghai y en las cámaras de tortura de Madrid, de Berlín o Santiago de Chile, cantando para mantenerse despiertos en el helado infierno de Stalingrado, inextinguible entonces, inextinguible mañana»⁴⁹.

Benjamin asume, pues, aunque formulada en otros términos, la contraposición entre la *historia* de los vencedores y la *memoria* (de los vencidos). La memoria (de los excluidos y marginados) se presenta como una forma de conocimiento que opera “a contrapelo” de la historia (de los poderosos). Parece claro que el fenómeno reciente de la llamada *recuperación de la memoria histórica* coincide, conscientemente o no, con estas propuestas benjaminianas⁵⁰.

4. Holocausto e imperativo moral. El deber de memoria

En Benjamin nos encontramos, por tanto, con un denodado esfuerzo fundamentador del imperativo político de la memoria como deuda con los vencidos. Pero la idea de *deber de memoria* como exigencia ética adquiere su formulación más contundente como una de las secuelas del Holocausto. Hubo de ser otro intelectual ligado a la escuela de Frankfurt y amigo de Benjamin, Theodor Adorno, quien la planteó, utilizando a Auschwitz como símbolo y referente máximos:

«Hitler ha impuesto a los hombres un nuevo imperativo categórico para su actual estado de esclavitud: el de orientar su pensamiento y acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante»⁵¹.

La noción de *deber de memoria* se consagra, pues, en las reflexiones a propósito de la Shoah. Surge de la pluma de Primo Levi y otros, como un llamamiento a testimoniar sobre el horror de los campos de exterminio. Es, como señala Wieviorka, un “imperativo social de memoria” al cual el superviviente no puede moralmente sustraerse⁵². Tal vez por ser esencialmente los judíos víctimas en estado puro y no combatientes derrotados, la incitación tiene un componente, más que político, ético, funcionando el Holocausto como una “memoria ejemplar” que da lugar a una auténtica “religión cívica”. La “obligación de recordar” responde, entre otras cosas, a que “Auschwitz no sólo fue sólo una gigantesca fábrica de muerte, sino también un proyecto de olvido”, en el que todo estaba pensado para no dejar rastros⁵³. La mención de los nombres adquiere, así, una significación especial, que además entronca con la tradición judía⁵⁴.

49 STEINER, G., *Pruebas y Tres parábolas*. Barcelona, Destino, 1993, p. 98.

50 IZQUIERDO MARTÍN, J. & SÁNCHEZ LEÓN, P., *La Guerra...*, *op.cit.*, p. 36; RUIZ TORRES, P. “Los discursos de la memoria histórica en España” en GÁLVEZ, S. (Coord.), *Generaciones y memoria...*, *op.cit.*

51 ADORNO, T. W., *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus 1975, pp. 365-367. También, del mismo autor, ADORNO, T. W., *Consignas*. Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pp. 80-95.

52 WIEVIORKA, A., “From survivor to witness: voices from the Shoah” en WINTER, J. & SIVAN, E. (Eds.), *War and Remembrance in the Twentieth Century*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 125 y ss; WIEVIORKA, A., *L'ère du témoin*. París, Hachette, 1980, p. 160.

53 BAER, A., *Holocausto. Recuerdo y representación*. Madrid, Losada, 2006, pp. 38-43; TRAVERSO, E., *El pasado...*, *op.cit.*, pp. 69-75; MATE, R. *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*. Madrid, Trotta, 2003, p. 9.

54 «Al incorporar aquellos nombres a su memoria, al referirse ocasionalmente a ellos, imaginaba estar practicando algo semejante al rito judío de la *kaddish*. La negativa a olvidar, a dejar que la muerte tenga la última palabra sobre unas vidas que deberían continuar existiendo», STEINER, G., *Pruebas...*, *op.cit.*, p. 106.



Desde ese momento, la idea de una *deuda* de la memoria se ha ido desarrollando a la par que una cierta “cultura de las víctimas” y a la revalorización del testimonio, caracterizando una *era del testigo* –Wieviorka– que constituye un fenómeno relativamente reciente –Dominick La-Capra, en el 2001, hablaba de “los últimos veinte años, más o menos”– y que posee una doble dimensión: *académica*, con la acentuación del papel de la subjetividad y la experiencia; y *mundana*, con la conversión del protagonista-víctima en un referente privilegiado de aproximación al pasado. Esta condición a la vez de testigo y de víctima otorgaría al afectado una credibilidad especial. Giorgio Agamben nos recuerda que, en latín, hay dos palabras para referirse al testigo; la primera, *testis*, alude etimológicamente al que se sitúa como un tercero en un litigio entre dos contendientes, y, por tanto, evoca una cierta imparcialidad; la segunda, *superstes* (de donde procede *superviviente*) se refiere a quien ha vivido personalmente un proceso, generalmente hasta el final, y consiguientemente puede dar cuenta fiel sobre él⁵⁵. La recogida, por un historiador, de testimonios orales puede operar con una u otra categoría, tamizando críticamente las informaciones obtenidas, pero es evidente que al *superstes*, desde el punto de vista cívico (mundano) se le atribuye, por el hecho de serlo, algún tipo de *verdad* más profunda o distinta de la simple veracidad o “ajuste a los hechos” de su relato.

El testigo “sabe lo que los demás olvidan” y se siente urgido a hablar porque el crimen – como decía Horkheimer–, una vez cometido, sólo existe si se conserva en la memoria de los hombres; su papel, que remite a la *justicia* al menos tanto como a la *verdad*, lo convierte en “la puerta giratoria de toda mirada presente hacia el pasado y de toda vigencia del pasado en el presente”. El testigo, como apunta Todorov, reúne sus recuerdos dando forma y sentido a su vida y, por tanto, construyendo su identidad; al considerar que sus remembranzas personales tienen valor en la esfera colectiva, compite en ésta con el discurso histórico, especialmente ante el gran público⁵⁶. Por eso los historiadores, en lógico ejercicio de su deontología profesional, desconfían de las hipervaloraciones acríticas del testimonio –como de otras fuentes documentales– extremando las cautelas. El malestar de muchos *recuperadores de la memoria* frente a este tipo de pruritos gremiales puede ilustrarlo bien el comentario del cineasta austriaco Günter Schwaiger, en el que se resaltan los aspectos ético-políticos de la susodicha *memoria*:

«¿Qué les pasa a los historiadores españoles para que tengan tanto miedo a la memoria de la gente? ¿Desde cuando la memoria no sirve para testimoniar la verdad? ¿O acaso en los juicios ya no hacen falta testigos para condenar a alguien? ¿Ya no vale el testimonio de un hijo que ha visto cómo fusilaron a su padre para testificar el horror del fascismo? ¿Hemos llegado a tal arrogancia académica que las víctimas tengan que pedir permiso a los historiadores para saber si su sufrimiento fue verdad simplemente o un espejismo?»⁵⁷

Las críticas que se han hecho al concepto de *deber de memoria* oscilan entre la inconveniencia de su predominio sobre el análisis objetivo del pasado y los riesgos de su utilización indiscriminada. Rousso lamenta que a menudo se transforme en “moral de sustitución” y se pretenda erigir en “dogma de conciencia permanente”. Todorov lo ejemplifica con muchos

55 GÓMEZ ISA, F. “El derecho de las víctimas a la reparación por violaciones graves y sistemáticas de los derechos humanos” en GÓMEZ ISA, F. (Dir.), *El derecho a la memoria*. Bilbao, Departamento para los Derechos Humanos, el Empleo y la Inserción Social de la Diputación Foral de Gupuzkoa, 2006, pp. 23 y ss; WIEVIORKA, A., *L'ère du témoin...*, op. cit.; LaCAPRA, D., *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2005, p. 105; AGAMBEN, G., *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Valencia, Pre-Textos, 2005, pp. 15-16.

56 MATE, R., *Memoria de Auschwitz...*, op. cit., pp. 167-216; TODOROV, T., *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*. Barcelona, Península, 2002, pp. 155-160.

57 Tomo la cita de ESPINOSA MAESTRE, F., “De saturaciones y olvidos. Reflexiones en torno a un pasado que no pude pasar” en GÁLVEZ, S. (Coord.), *Generaciones y memoria...*



abusos de la memoria. En cambio otros, como Traverso, han subrayado la posibilidad de usos diversos de una memoria tan sensible como la del Holocausto: por un lado funcionaría como “una especie de teodicea secular que consiste en recordar el mal absoluto para convencernos de que nuestro sistema encarna el bien absoluto”, y hacernos olvidar, por ejemplo, Guantánamo o Abu-Ghraib; por el otro, el recuerdo de Auschwitz alimentó las movilizaciones contra el colonialismo francés en Argelia o el antifascismo del movimiento estudiantil después del 68. Virtualidades políticas y criterios historiográficos no tienen por qué coincidir. Aunque este denominado *deber* a veces resulte –como señala Beatriz Sarlo– “poco compatible con la puesta en distancia y la búsqueda de inteligibilidad que son el oficio de el historiador”, los actos de memoria y el papel de testigos y víctimas han sido fundamentales para transiciones democráticas como las de América Latina tras la etapa de dictaduras militares⁵⁸.

5. ¿Satisfacer con Historia la demanda de memoria?

La *cultura de la memoria* que, como un nuevo fantasma, recorre el mundo, ha llegado también a nuestro país, no hace todavía demasiado tiempo, pero con indudable intensidad. Y en este contexto, el término memoria histórica llena las páginas de los medios de comunicación y nutre el lenguaje político y ciudadano. Lo cierto es que, a ningún observador medianamente avisado, puede escapársele “la sobreabundancia de la presencia de la *memoria histórica*, y, aún más, de lo que se viene llamando, no sin patentes perfiles abusivos, *recuperación de la memoria*”⁵⁹. Muchos libros autobiográficos o crónicas histórico-políticas se publican con finalidades tales como “reverdecir la marchita memoria histórica que aqueja a buena parte de los españoles de las últimas generaciones”; o para acabar con una “amnesia histórica” que habría impedido el desarrollo de una conciencia cívico-democrática en nuestro país⁶⁰. Un número no escaso de historiadores o científicos sociales sigue utilizando el término memoria histórica, concientemente o por mera inercia, aunque las críticas al mismo han ido reduciendo su uso académico o forzando su presentación bajo la prudente envoltura de las comillas o el distanciador expediente de la cursiva.

El auge actual de las publicaciones que, de una u otra forma, reivindican una acción positiva sobre la memoria (*histórica, colectiva*) no sería posible sin el estímulo del actual movimiento de *recuperación* de la misma, amplio y diverso. El Foro por la Memoria, por ejemplo, aspira a “recuperar la memoria perdida de la guerra de España, transmitir a la sociedad actual y futura su pasado reciente y hacer palpable la cruel represión que las fuerzas sublevadas contra el gobierno democrático sometieron a la mayoría de la población”; para ello, se plantea como objetivo “dejar constancia moral, histórica, arqueológica y judicial de las atrocidades cometi-

58 ROUSSO, H. *La hantise...*, *op.cit.*, p. 44; TRAVERSO, E., *El pasado...*, *op.cit.*, pp. 69 y ss; TODOROV, T., *Los abusos de la memoria*. Barcelona, Paidós, 2000; SARLO, B., *Tiempo pasado...*, *op.cit.*, pp. 24 y 56-57. Una referencias breve a este debate sobre el *deber de memoria* en ERICE, F., “En nombre de las generaciones vencidas. Memoria colectiva, trauma, represión y deber de memoria” en ANTOGNAZZI, I. & LOBATO, L. A. (Comps.), *Historia y memoria colectiva: dos polos de una unidad*. Rosario (Argentina), Universidad Nacional de Rosario, 2006, pp. 27-30.

59 RUIZ TORRES, P. “Los discursos de la memoria histórica en España” en GÁLVEZ, S. (Coord.), *Generaciones y memoria...*, *op.cit.*; ARÓSTEGUI, J., “Traumas colectivos y memorias generacionales: el caso de la guerra civil” en ARÓSTEGUI, J. & GODICHEAU, F. (Eds.), *Guerra civil...*, *op.cit.*, p. 58. Según F. Espinosa, la expresión memoria histórica aparece en las páginas de *El País* 1.190 veces entre 1976 y 2001, y 1.573 desde 2002 «hasta lo que va de 2007», ESPINOSA MAESTRE, F. “De saturaciones y olvidos. Reflexiones en torno a un pasado que no puede pasar” en GÁLVEZ, S. (Coord.), *Generaciones y memoria...*, *op.cit.*.

60 La primera frase, en SANDOVAL, J., *Una larga caminata. Memorias de un viejo comunista*. Brenes (Sevilla), Muñoz Moya Editores Extremeños / FIM, 2006, p. 13. La segunda observación, en SARTORIUS, N. & ALFAYA, J., *La memoria insumisa. Sobre la Dictadura de Franco*. Barcelona, Crítica, 2002, pp. 11-30.



das por el ejército franquista y sus aliados, tanto durante los tres años de guerra como en las posteriores décadas de la dictadura nacional-católica”⁶¹.

En esta declaración de intenciones, a la que se podrían agregar otras muchas similares, se aprecian algunos de los parámetros en torno a los que se mueven la mayoría de los integrantes de este movimiento asociativo: el concepto de *recuperación* de la memoria perdida u ocultada, la función de pedagogía social que se le atribuye, la recusación del Franquismo y la reivindicación de sus víctimas como defensoras de la legalidad y los principios democráticos. Dicha *recuperación* se liga, con frecuencia, con el derecho a la *reparación* de las víctimas y, en particular, el de sus familias a conservar el recuerdo: “pero la memoria es imborrable, resistente y hereditaria, y esos desaparecidos estaban esperando una oportunidad para regresar del olvido y contar su historia”⁶². El objetivo final podría cifrarse en “la reconstrucción de la memoria colectiva, de los valores dominantes en la sociedad, de sus señas de identidad”; restablecer la verdad frente al olvido ayudaría además a superar la “calidad deficiente” de un modelo de convivencia y un marco político “sustentados en el silencio, la impunidad y la injusticia”. No se trataría –se dice con frecuencia– de atentar contra el rigor histórico de las investigaciones, sino de actuar a favor de la socialización de un conocimiento académico a menudo frío y alejado de la sociedad⁶³. En todo caso, la orientación política, y no meramente ética, de una parte fundamental de este movimiento puede ponerse de relieve con las frases de un historiador que lo ha apoyado de manera persistente, como es Francisco Espinosa:

«...Hay que decir que de poco valen homenajes y exhumaciones si descontextualizamos a sus protagonistas del régimen político en que desarrollaron sus actividades. Así quedará intacta la versión que de la República nos transmitió entonces el franquismo y ahora sus epígonos. *La reparación de la dignidad y la restitución de la memoria* de quienes perdieron todo en defensa de los valores democráticos nunca será completa ni tendrá pleno sentido mientras no se repare la dignidad y se restituya la memoria de la II República y de quienes le dieron vida. Ser conscientes de dónde se hallan realmente nuestras raíces democráticas será bueno para el presente y para el futuro»⁶⁴.

No es objeto de este trabajo ahondar en el desarrollo de los movimientos por la *recuperación de la memoria*, ni siquiera de sus planteamientos. Desde luego la idea de memoria histórica que manejan (el término que, hasta ahora, utilizan de manera preferente) es deudora, consciente o inconscientemente, de tesis benjaminianas y/o de la oscura y confusa noción de deber de memoria; en ellos subyace, generalmente, una concepción ingenua de la memoria como instrumento privilegiado y veraz de acceso al pasado de los oprimidos; y una más o menos inconsciente presencia de la contraposición Historia-de-los-vencedores frente a memoria-de-los-vencidos. En la denuncia implícita de la Historia *académica*, cómplice por acción u omisión en la robusta pervivencia de una imagen falseada y sesgada de lo que fue la Segunda República, la Guerra civil o el Franquismo, hay mucho de injusta generalización, pero también algo de diagnóstico certero, aunque parcial. Muchas de las críticas que se le han hecho al movimiento *recuperador*, particularmente a las nociones que emplea, son, por tanto, sustancialmente correctas. Pero tampoco podemos ignorar que quienes se colocan en posiciones antagonistas respecto al mismo distan, a su vez, de estar exentos de ideología o intereses po-

61 Página inicial del Foro por la Memoria en <http://www.foroporlamemoria.es>.

62 SILVA, E., “El despertar de la memoria histórica en España: el papel de la sociedad civil” en GÓMEZ ISA, F. (Dir.), *El derecho...*, *op.cit.*, p. 575.

63 PEINADO, M., “El movimiento social por la recuperación de la memoria histórica: entre el pasado y el futuro en España” en GÁLVEZ, S. (Coord.), *Generaciones y memoria...*, *op.cit.*.

64 ESPINOSA MAESTRE, F., “La memoria de la represión y la lucha por su reconocimiento (En torno a la creación de la Comisión Interministerial)” en GÁLVEZ, S. (Coord.), *Generaciones y memoria...*



líticos específicos; más legítimos y potencialmente compatibles con el rigor histórico en el caso de los defensores de las *virtudes* de nuestra transición democrática reciente, y desde luego más espurios y deleznable entre los impostores *negacionista-revisionistas*.

Ha de quedar claro, en todo caso, que más que de memoria propiamente dicha, y por supuesto, de la memoria *de todos*, se trata de la reparación y rehabilitación de los vencidos en la Guerra civil y los represaliados bajo el Franquismo. Es difícil discrepar de Ricard Vinyes cuando nos recuerda que el *deber de memoria* es “un postulado moral (religioso) que con el tiempo y según el contexto histórico ha colonizado ideologías distintas...”, y que, al hablar de la memoria transmisible, no se debe situar “el dolor y el daño en principio de autoridad sustitutivo de la razón”; también que la confusa expresión *recuperar la memoria histórica* no es sino “una metáfora social que expresa un desacuerdo moral, una insurrección ética, ante este modelo de impunidad y sus consecuencias en el relato fundacional que sobre nuestra democracia han mantenido los sucesivos gobiernos desde 1977”⁶⁵.

Es cierto que no existe un depósito indeleble del pasado en la memoria colectiva que deba o pueda *recuperarse*, sino que hay procesos sociales de *construcción* de la memoria colectiva en función de intereses del presente que son siempre parciales o *partidistas*. Podemos, pues, reconocer, con Gustavo Bueno, que la susodicha *recuperación* no resulta intelectualmente legítimo hacerla en nombre de una supuesta *memoria histórica* imparcial o universal y que, desde luego,

«la tendencia a activar o desactivar la “memoria histórica” está impulsada por las mismas fuerzas que impulsan a los grupos sociales que interactúan en una sociedad determinada (grupos corporativos, profesionales, regionalistas, secesionistas, confesionales, partidos políticos...); es decir, no brota del grupo social o de la sociedad globalmente considerada»⁶⁶.

Pero, como el mismo Bueno reconoce, ello no resta legitimidad o validez, a priori, a los propósitos albergados. ¿Es que acaso existen, en nuestra sociedad, objetivos políticos y sociales que no sean *parciales*? ¿No es frecuente y lógico, además, que, con fines de legitimación o aspiraciones de hegemonía social, se presenten como *intereses comunes* o aspiren a serlo? Existen razones más que fundadas, sin necesidad de recurrir al mito, para defender que la *reconstrucción* de la memoria popular republicana y antifranquista resulta hoy pertinente; puede además comprenderse que muchos –incluyendo el que suscribe– la juzguen altamente conveniente, casi imprescindible, al margen de fijaciones excesivas y esterilizantes en el pasado que también puede acabar arrastrando. Por tanto lo que se denomina *recuperación de la memoria histórica* en nuestro país es susceptible de ser criticado, total o parcialmente, por motivos intelectuales (inadecuación de los conceptos que se manejan) y sin duda políticos (un supuesto refugio nostálgico y escapista en el pasado a la manera que criticaba Marx, o como un *improcedente* intento de *reabrir heridas*, por ejemplo); pero es reflejo de la necesidad, sentida por muchos, de difundir socialmente el conocimiento de las atrocidades del Franquismo y de los logros y aspiraciones no realizadas de la Segunda República, así como la crítica a una Transición controlada, alicortaba y *lampedusiana*, que habría generado un intencionado hiato con nuestro pasado democrático y con una parte fundamental de nuestra tradición histórica progresista y popular. La idea de la citada *recuperación* tendría la virtualidad de aludir a estos fenómenos y romper con la resignación dominante frente a sus consecuencias. Porque también *el pueblo* ha transmitido muchas veces, a través de *leyendas*, sus aspiraciones legítimas.

65 VINYES, R., “La memòria com a política pública” en I COLOQUIO INTERNACIONAL MEMORIAL DEMOCRÁTICO, *Políticas Públicas de Memoria*. Barcelona, octubre de 2007 [http://www.memoriademocratic.net].

66 BUENO, G., *Zapatero...*, op.cit., p. 226.



Afirmaba Antoine Prost que la Historia no debe ponerse al servicio de la memoria, sino aceptar la demanda de memoria, pero para transformarla en Historia. Y ello porque “recordar un acontecimiento no sirve para nada, ni siquiera para evitar que se reproduzca, si uno no lo explica”⁶⁷. Una concepción materialista y crítica no puede ser sustituida por una invocación moral. Ningún proyecto *emancipador*, sea cual sea su alcance o sentido, puede fundamentarse en la renuncia a la racionalidad y el cultivo del mito. Pero los conceptos y las explicaciones científicas (académicas) se alimentan de elementos *mundanos* que reflejan intereses políticos, sociales y culturales sin los cuales el pensamiento riguroso no puede florecer; aunque éstos deban ser incorporados, interpretados o reabsorbidos en sentido crítico.



67 PROST, A., *Doce lecciones sobre la historia*. Madrid, Frónesis, 2001, p. 302.



Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5

Usted es libre de:

- copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra

Bajo las condiciones siguientes:

- **Reconocimiento.** Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciador*.
- **No comercial.** No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
- **Sin obras derivadas.** No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Al reutilizar o distribuir la obra, tiene que dejar bien claro los términos de la licencia de esta obra.

Alguna de estas condiciones puede no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor.

Los derechos derivados de usos legítimos u otras limitaciones reconocidas por ley no se ven afectados por lo anterior.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal,
la licencia completa la encontrará en:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/legalcode>

* Debe incluir claramente el nombre de su autor o autores y el texto “Artículo originalmente publicado en *Entelequia. Revista Interdisciplinar*. Accesible en <<http://www.eumed.net/entelequia>>”.