ELOGIO DEL OLVIDO

Las paradojas de la memoria histórica

DAVID RIEFF

Lectulandia

Un brillante y polémico ensayo sobre el culto a la memoria histórica, o sobre como la Historia, a veces, causa más daño que el bien que persigue.

«Aquellos que no pueden recordar el pasado están condenados a repetirlo». Esta célebre frase de George Santayana ilustra una de las ideas más convencionales respecto a la memoria histórica. A día de hoy existe el consenso explícito y casi absoluto de que lo moralmente correcto es recordar. ¿Por qué somos tan tajantes en cuestiones delicadas como esta?

En esta candente y polémica obra, el heterodoxo intelectual David Rieff revisita la cuestión de la memoria histórica y presenta un conmovedor alegato contra nuestra pasión por el pasado. Analizando varios de los conflictos más definitorios de la historia reciente —el conflicto de Irlanda del Norte, la Guerra Civil española, las guerras de los Balcanes, el Holocausto y el 11S— Rieff concluye que la memoria colectiva no es tanto un imperativo moral como una opción. La memoria histórica puede ser tóxica y, a veces, lo correcto es olvidar.

Brillante y contundente, este lúcido ensayo es un indispensable tratado de filosofía moral sobre los usos y abusos de la historia colectiva.

Lectulandia

David Rieff

Elogio del olvido

Las paradojas de la memoria histórica

ePub r1.0
Titivillus 30.04.18

Título original: *In Praise of Forgetting*
David Rieff, 2016
Traducción: Aurelio Major

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

más libros en lectulandia.com

5

ANIVERSARIO

EDICIÓN CONMEMORATIVA

epublibre

Elogio del olvido

Las paradojas de la memoria histórica

DAVID RIEF

Traducción de Aurelio Major

epublibre

Índice de contenido

Agradecimientos
1. Huellas en las arenas del tiempo y todo lo demás
2 ¿Debemos deformar el pasado para poder conservarlo?
3. ¿Para qué sirve realmente la memoria colectiva?
4. La victoria de la memoria sobre la historia
5. Perdón y olvido
6. El recuerdo de las heridas y otros puertos seguros
7. Amor fati
8. Contra la rememoración
Autor

Este libro es para Dasantha Pillay

Un sacrificio demasiado largo puede
tornar en piedra el corazón.

W. B. YEATS

Agradecimientos

A lo largo de su gestación este libro ha contado ya con más y mejores amigos de los que podría esperar todo escritor, si bien su trayectoria ha sido un poco irregular. En el año 2009 Louise Adler y Elise Berg, del servicio de publicaciones de la Universidad de Melbourne, tuvieron la gentileza de invitarme a escribir un ensayo en contra de la memoria política, que publicaron al cabo de dos años con el título de *Contra la memoria*. El presente volumen, *Elogio del olvido*, desarrolla la obra que emprendí entonces, así que les doy las gracias a Louise, Elise y a sus colegas «en nombre» de ambos libros.

En los últimos años he pasado largas temporadas en Irlanda siempre que me ha sido posible. Pero mi hibernofilia apenas me califica como experto en la historia y la política de ese país, y para esas cuestiones he tenido la suerte de beneficiarme de la erudición y la perspicacia de Rosemary Byrne, Kevin O'Rourke, Cormac Ó Gráda, Tom Arnold, Paul Durcan, Denis Staunton y John Banville en Dublín, y de Jim Fahy en Galway. Por supuesto, ellos no son de ningún modo responsables de los usos a los que he sometido su erudición.

Idéntico descargo de responsabilidad se aplica a la «tutoría» sobre historia judía, incluida la obra de Yosef Yerushalmi, que mi viejo y querido amigo Leon Wieseltier ha intentado impartirme, sospecho que él diría que con desigual éxito, a lo largo de varios decenios. También están libres de responsabilidad dos amigos recientes, R. R. Reno, de Nueva York, y fray Bernard Treacy, de Dublín, de quienes he aprendido mucho sobre el punto de vista católico de la relación entre la historia y la memoria, aunque me parezca que sus opiniones difieren en aspectos importantes de interpretación. Ellos serán quienes mejor podrán juzgar si los he comprendido correctamente, aunque, reitero, los errores son solo míos.

Desde la época en que fui alumno de Norman Birnbaum en el Amherst College, casi en lo que ya parece otra era geológica, pues fue hace casi cuarenta años, me he beneficiado de su sabiduría y su amistad. Si más o menos he comprendido a Löwith, Halbwachs, Renan y otros pensadores en los que me he apoyado, se debe tanto a Norman como a mí, incluso aunque, después de tantos años, aún no haya conseguido penetrar la obra de Tönnies.

Y la redacción de este libro me habría derrotado de no ser por la extraordinaria ayuda que me prestaron Megan Campisi durante el tiempo en que me dediqué a investigar, y durante su edición después de terminarlo, Megan y Elisa Matula.

Por último, la existencia misma de *Elogio del olvido* se la debo a Steve Wasserman, mi editor en Yale University Press, cuyo regalo fue permitirme morder otra vez la manzana de la memoria y el olvido. Steve y yo nos conocemos de toda la vida. Fuimos jóvenes juntos, maduramos juntos y ahora envejecemos juntos. Puesto que no hay cura para *eso*, no puedo pensar en un mejor amigo con el cual compartir y

seguir compartiendo el viaje.

1

Huellas en las arenas del tiempo y todo lo demás

El poema de Laurence Binyon, «Por los caídos», se publicó por primera vez en el *Times* de Londres el 21 de septiembre de 1914, seis semanas después del comienzo de la Primera Guerra Mundial. A veces se insinúa que Binyon, un destacado poeta e historiador (conservador de grabados y dibujos orientales del Museo Británico cuando estalló la guerra), había escrito el poema desconsolado por cuantos habían muerto y cuantos más estaban condenados a idéntico destino. Pero dicha interpretación carece de fundamento. Binyon simplemente no podía saberlo, aunque solo fuera porque hasta dos meses más tarde del final de la primera batalla de Ypres, donde casi todo el ejército profesional británico murió o resultó herido, la gente del país no comenzó a comprender que la guerra auguraba el gravamen de un terrible número de víctimas.

En realidad, «Por los caídos» es un poema patriótico clásico, mucho más próximo al espíritu de *dulce et decorum est pro patria mori* («es dulce y honorable morir por la patria») de Horacio —un precepto en efecto grabado en uno de los muros de la capilla de la Real Academia Militar de Sandhurst en 1913— que a la obra de los grandes poetas militares británicos como Wilfred Owen, quien a su vez se apropiaría del lema en una de sus mejores composiciones, aunque solo para calificarlo de «vieja mentira».

Binyon no presagió semanas antes del estallido de la guerra lo que iba a sobrevenir, pero eso no constituye en modo alguno motivo de deshonra. Demasiado mayor para servir en las trincheras, no tuvo reparos en ofrecerse como ordenanza voluntario en un hospital del frente occidental en 1916; una obligación nada sencilla. Y su poema ha perdurado. Mientras escribo estas líneas, en el centésimo primer aniversario de la primera batalla de Ypres, «Por los caídos» sigue siendo el poema conmemorativo casi oficial, sin cuya lectura no quedan consumadas las ceremonias en memoria de los caídos, tanto de la Primera como de la Segunda Guerra Mundial, en Gran Bretaña, Canadá, Australia y Nueva Zelanda. La cuarta estrofa, la más conocida, dice:

> *No envejecen, como los que a envejecer quedamos:*
> *no los cansa la edad, ni los condenan los años.*
> *Cuando se ponga el sol y también por las mañanas*
> *los recordaremos.*

En Australia, donde la memoria del sacrificio de tantos compatriotas en la Primera Guerra Mundial, sobre todo durante la campaña de los Dardanelos contra los turcos

en 1915, desempeñó un papel extraordinariamente importante en la forja del estado australiano moderno[1], en la actualidad al poema «Por los caídos» se lo llama «Oda a la Conmemoración». En muchas ceremonias que conmemoran el Día de Anzac, dedicado al soldado australiano y neozelandés, tras declamar la cuarta estrofa del poema, es costumbre que los presentes respondan con las palabras «Para que no olvidemos», como en el responsorio de una misa, y en cierto sentido es justamente eso. Con esta respuesta, los participantes unen el poema de Binyon con el «Fin de oficio» de Kipling, una obra muy superior, del que proviene «Para que no olvidemos», frase que se repite dos veces para cerrar cada estrofa, como esta, la más conocida:

A lo lejos, se esfuma nuestra armada
—en las dunas y cabos se hunde el fuego—.
¡Mirad, toda nuestra pompa reciente
es una con la de Tiro y de Nínive!
Juez de las Naciones, sé compasivo,
¡para que no olvidemos —para que no olvidemos!

Kipling, como tan a menudo se refleja en su obra, tenía una visión mucho más compleja y pesimista del mundo, sobre todo del destino de las naciones, de lo que nos permitiría suponer la memoria de sus detractores o sus (por desgracia cada vez menos numerosos) admiradores. Aunque presentado en términos opuestos, pues en efecto el poeta está a sabiendas suplicando a Dios que difiera un fin predestinado, «Para que no olvidemos» es el reconocimiento acongojado de que dicho olvido es inevitable, tanto por nuestra parte en tanto que individuos como respecto de nosotros cuando hayamos desaparecido. Implícito en el verso de Kipling se inscribe otro mucho más aterrador: «cuando olvidemos». En este sentido «Fin de oficio» se hace eco de las escalofriantes palabras del Eclesiastés 1:11: «No hay memoria de lo que precedió, ni tampoco de lo que sucederá habrá memoria en los que serán después». Y el poema de Kipling, más reciente, es una glosa —explícita en algún pasaje— del «Ozymandias» de Shelley y su resuelta meditación sobre la naturaleza efímera incluso de las creaciones más monumentales y las hazañas marciales de los seres humanos y las sociedades a las que han pertenecido.

En el fondo todos sabemos que lo anterior es cierto, aunque nos resulte difícil imaginar cómo podríamos seguir viviendo siquiera con una mínima serenidad o éxito si no obráramos creyendo lo contrario. Pues en el caso de que esas palabras del Eclesiastés fueran nuestro verdadero oriente viviríamos como si ya estuviéramos muertos. Y, salvo algunos santos y místicos, cuya capacidad al respecto es sin duda inseparable de su desvinculación del mundo, nadie puede hacer eso —«Ni el sol ni la muerte pueden mirarse de hito en hito», como escribió La Rochefoucauld de forma memorable—, ni tampoco me parece que haya imperativo moral o ético para hacerlo, aunque fuera posible. Acaso sea cierto que si imaginamos como simple polvo a los seres queridos a quienes sobreviviremos, seremos más bondadosos e indulgentes y

estaremos más dispuestos a anteponer sus aspiraciones y deseos a los nuestros. Pero para ello tendríamos que ser capaces de vivir nuestra vida como si ya la hubiéramos afrontado entera, lo cual es una contradicción. Pues, como señaló Kierkegaard: «La vida debe ser vivida en prospectiva, pero solo puede ser comprendida en retrospectiva».

Aún es más difícil de imaginar una sociedad próspera basada en semejante planteamiento, ya que si bien dicha sociedad, en algún sentido absoluto, podría ser más «veraz», fomentar o conservar una conciencia moral en su seno resultaría imposible. Ocuparse del presente ya sería un reto suficiente, más aún hallar el modo de ocuparse del pasado o el porvenir. Es posible que «la verdad suprema nada tema», como afirmó el sabio budista Chögyam Trungpa. Sin embargo, al reflexionar sobre la historia, esta verdad tiene muchas más posibilidades de infundir temor y parálisis que ánimo y motivación. Como señaló el filósofo alemán Karl Löwith en su casi olvidada obra maestra *El sentido de la historia* (1947): «Preguntar seriamente por el sentido fundamental de la historia nos quita el aliento. Nos traslada a un vacío que solo la esperanza y la fe pueden colmar».

No obstante, cuando no tenemos otra opción factible que la pretensión de vivir nuestra vida y contribuir a nuestra sociedad como si el Eclesiastés estuviera equivocado, eso no debería manumitirnos de armarnos de valor para mirar, por lo menos de cuando en cuando, el sinsentido fundamental de la historia y reconocer que, parafraseando la ocurrencia de Trotski sobre la dialéctica, «Podrá no interesarte el registro geológico, pero el registro geológico está interesado en ti». Y aunque redujéramos drásticamente el contexto, excluyendo no solo el tiempo evolutivo o geológico sino también los aproximadamente 194.000 años transcurridos entre la aparición del *Homo sapiens* anatómicamente moderno en África hace 200.000 años y la llegada de la protoescritura (en general ideogramática) en el sexto milenio antes de nuestra era o, lo cual es más pertinente, el advenimiento de la escritura y, con ella, de los registros históricos dos mil años más tarde, en el cuarto milenio antes de nuestra era, no podríamos sustraernos a la realidad de que tarde o temprano todo logro humano, al igual que todo ser humano, será olvidado. Kipling insta a sus lectores a que reconozcan precisamente eso en «Fin de oficio»: sin duda, tarde o temprano nuestras formas de gobierno desparecerán, como ocurrió con Tiro y Nínive.

¿Qué fundamento histórico podría haber para pensar lo contrario? El mundo de los estados en que vivimos en la actualidad ha existido durante una fracción relativamente breve de la historia documentada, e incluso buena parte de esa historia ha sido ya olvidada por todos salvo los historiadores. Lo anterior no solo atañe a los estados que cuentan con una dilatada historia, sino también a los más recientes, que en realidad son muy numerosos. Italia y Alemania, tal como los conocemos actualmente, se remontan solo al siglo XIX, en tanto que en África muchos estados independientes emergieron de las ruinas del imperio a mediados del siglo XX con fronteras casi siempre trazadas por cartógrafos coloniales franceses y británicos y

unas formas de gobierno muy poco semejantes a las que había antes de la conquista imperial europea del continente. Los Estados Unidos modernos, desde sus inicios como un conjunto de colonias hasta la actualidad, tienen poco más de cuatrocientos años. La Primera Flota navegó hasta la bahía de Botany a principios de 1788, lo cual significa que la Australia moderna ha existido durante poco más de la mitad de ese lapso. Incluso de Francia, el estado en el sentido moderno más antiguo de Europa, solo puede afirmarse que comenzó a unificarse tal como la conocemos ahora hace seiscientos años a lo sumo. Y como ha demostrado Theodore Zeldin en su magistral *History of France, 1848-1945*, el sentimiento de unidad nacional era sobre todo un credo de la clase dirigente, que no fue ampliamente compartido por la población en su conjunto hasta la Revolución francesa y no se generalizó hasta bien entrado el siglo XIX.

En Asia el panorama es muy diferente, puesto que China e India son civilizaciones ininterrumpidas mucho más antiguas. Sin embargo, no se puede hablar de un estado indio unificado hasta cuando menos el imperio mogol del siglo XVI. En cuanto a China, que es, con diferencia, el estado más antiguo en la historia del mundo, no devino un país unificado hasta el comienzo de la dinastía Qin, a finales del siglo III a. C. Insisto, desde el punto de vista histórico se trata de muchísimo tiempo, pero desde el punto de vista geológico es poco más que un abrir y cerrar de ojos. Podemos ignorar lo anterior y considerar la cuestión únicamente en el contexto del tiempo histórico. En ese caso, ¿sobre qué base, además del narcisismo de los vivos o la imprudente indiferencia de la historia o la lógica, podría alguien proponer seriamente que incluso los estados actuales más coherentes y sólidos seguirán existiendo de forma siquiera parecida dentro de mil, dos mil o tres mil años?

En realidad, ninguna persona inteligente cree nada semejante. Si bien algunos de los creyentes de alguna de las grandes religiones insistan en que el cristianismo, el islam, el judaísmo y el hinduismo son verdaderos y que, por ende, no pueden ser «olvidados» en el sentido convencional de la palabra (o al menos siempre pueden ser recuperados[2]), en el mundo secular, en el sentido más profundo, es inconcebible que el orden político que caracteriza nuestra era —que, a pesar de la globalización, es todavía en términos generales la era de los estados nacionales—, pueda ser permanente, a pesar de que perdurara mucho tiempo. No se trata solo de un razonamiento elemental, pues lo que la historia nos muestra en realidad es que a lo largo de la historia documentada, toda sociedad sin excepción alguna se ha confirmado tan perecedera como los seres humanos individuales. Intentar pensar lo contrario es una tarea inútil. El budismo, sea o no sea una religión en el sentido convencional, es casi sin duda el único sistema filosófico que enseña a sus adeptos que aferrarse al pasado, como aferrarse al ser, es una ilusión vana.

Con ello no se quiere decir que no haya buenas y suficientes razones para vivir en el seno de esa consoladora ilusión. El budismo promete la liberación, pero el alivio del sufrimiento que ofrece precisa de un grado de abnegación que pocas personas

modernas tienen la entereza de considerar, por no hablar de practicar de forma efectiva. Así que, con permiso de Freud, la ilusión de que nada de lo que nos importa a los que vivimos ahora será olvidado por la posteridad a lo largo de los milenios tiene, desde luego, mucho futuro. Pues si, a pesar de los cuentos reconfortantes que nos ofrece la perspectiva kantiana, dicha ilusión, identificada como tal o no, en la actualidad domina la imaginación moral de muchos de los más escrupulosos y éticamente conscientes de nosotros, y la verdad y la moral pueden a veces ser inconmensurables, entonces lo mismo puede y debe afirmarse de la realidad y la necesidad. Como alguna vez el filósofo moral Bernard Williams bromeó, «la voluntad es tan libre como le haga falta». La realidad puede exigir que reconozcamos la certidumbre de que todas las naciones y civilizaciones a la postre desaparecerán del mismo modo en que surgieron. Pero ¿cómo conciliar lo que exige la realidad con el hecho de que para la mayoría de la gente vivir sin remisión en su sombra sería paralizante, una pendiente resbaladiza desde el conocimiento hasta la impotente desesperación? Como Kipling escribió en *Algo de mí mismo*, su libro de memorias: «Toda nación, como todo individuo, pasea por un espectáculo vano: de otro modo no podría soportarse a sí misma». En cambio, en su poema «Ciudades, tronos y poderes», una obra tan desesperanzada como «Fin de oficio», afirma:

El narciso de temporada
nunca se entera
qué cambio, qué azar o qué frío
segó los del año anterior;
pero su semblante atrevido
y poca idea
supone que sus siete días continuos
serán perpetuos.

Acaso sirva de consuelo si podemos creer, a la vez que reconocemos que la historia no tiene sentido intrínseco, que aún alberga otro tipo de significado, el cual se deriva de cómo los seres humanos ordenan su experiencia de ella y sus aspiraciones sobre la manera en que podría ordenarse mejor en el presente y el futuro, infundiéndole significado y, por supuesto, así legarlo a la posteridad. Sin embargo, ¿cómo conciliar la realidad de que incluso dichos sentidos construidos son perecederos y aceptar el hecho de que tarde o temprano la importancia del pasado se desvanecerá hasta perderse definitivamente? Porque en este punto la cesación de la memoria personal que denominamos muerte y la cesación de la memoria social que llamamos olvido son dos caras de la misma moneda.

«El nacimiento fue su muerte», escribió Beckett, y es tan aplicable a las civilizaciones como a los individuos. Pero al igual que algunas personas son capaces de desplazar el centro de sus percepciones de su destino personal —no ser— a un foco dirigido al otro (lo cual puede ser asimismo el único modo de que quienes encontramos intolerable la idea de nuestra extinción logremos discernir para no perder el juicio con semejante posibilidad), no hay ninguna razón por la que no sea

posible hacer lo mismo respecto a nuestro destino colectivo. Si esto es cierto, aunque sea solo en parte, no es preciso que la extinción de las civilizaciones se considere únicamente una calamidad. Pues un mundo en el que todo perdurase de forma reconocible para los que vivimos ahora hasta el final de la existencia de la humanidad como especie resulta tan inimaginable como la fantasía de la inmortalidad personal, que postula justamente ese fin.

¿Y un freudiano no detectaría un vínculo esencial entre los crudos hechos de la caducidad individual y colectiva, nuestra naturaleza efímera (en su significado denotativo: «pasajero, de corta duración»), y el imperativo de reconocer en la vida humana un plano de sentido que un individuo dotado de absoluta racionalidad traspasaría en un instante, al discernir en cambio nuestro inevitable destino biológico? Freud comprendía que una excesiva racionalización socava tan gravemente la vida del grupo que más allá de un determinado límite ninguna sociedad puede sobrevivirla. Y sin reparar en si coincidimos plenamente con la generalización de Freud, apenas necesitamos una introspección profunda en la naturaleza humana para entender que para ser productivos —e incluso quizá para no perder del todo el juicio—, los seres humanos necesitamos obrar *como si* pudiéramos reconocer, una vez que nos hayamos extinguido por completo, la época en que nos ha tocado vivir y morir y un período relativamente breve del futuro próximo, cuyas características esenciales el presente nos permitiría anticipar si fuéramos a resucitar en algún momento más lejano del futuro.

Casi toda la ciencia ficción escrita, filmada y televisada materializa dicho concepto. Aunque por lo general sus relatos se sitúan en el futuro, en realidad casi siempre son transposiciones de acontecimientos actuales que reflejan las esperanzas y temores de la época presente. A veces, en el modelo que podría llamarse esperanzado de *Star Trek*, se extrapolan nuestros logros y deseos; en otras ocasiones —en el modelo del *Planeta de los simios*— se reflejan nuestras locuras y temores. La ciudad de Los Ángeles retratada en *Blade Runner*, por citar un ejemplo del segundo tipo, responde mucho más a la visión distópica que el estadounidense blanco de finales del siglo XX tiene del mundo actual, cada vez más compuesto por gente de color, que a una figuración del futuro.

Sin duda pocos de los novelistas o guionistas que se dedican al género han ideado su proyecto como lo hacía Olaf Stapledon, autor británico de ciencia ficción, cuando escribió que su obra exigía la «indiferencia hacia cualquier fin privado, social y racial», y contenía en su seno «una suerte de devoción por el destino». Y en sus novelas *La última y primera humanidad* (1930) y *Hacedor de estrellas* (1937), continuación de la primera, intentó abarcar nada menos que la evolución de la especie humana —«esta breve pieza musical que es el hombre», según la describe al final del primer libro— desde el siglo XX hasta el año 2.000.000.000.

Pero Stapledon es una excepción. En general el alcance histórico de la imaginación, sea prospectiva o retrospectivamente, incluso en la literatura de

anticipación, es limitado. Y si la literatura de la imaginación tiene fecha de caducidad, asimismo la memoria histórica. Consideremos Australia y Nueva Zelanda, los dos países en los que el poema de Binyon tiene más profunda resonancia. Es casi indudable que mientras redacto estas líneas, en 2015, las ceremonias del Día del Armisticio que se han celebrado desde el final de la Primera Guerra Mundial han tenido sentido, no solo histórico sino también ético, para la mayoría de los ciudadanos de ambos países. Conmemoran ese día con la intención de seguir honrando a aquellas personas cuyos antepasados lucharon en la guerra, si bien a los inmigrantes no europeos que han llegado recientemente a Australia y Nueva Zelanda, la mayor parte los cuales son una proporción creciente de los ciudadanos de ambas naciones, se los invita o presiona, dependiendo de las propias convicciones políticas, a asimilar el sentido de pertenencia nacional que estas ceremonias tratan de inculcar y ulteriormente confirmar.

Sin embargo, celebraciones análogas de sacrificio nacional han caído en desuso en otros países. Quien haya viajado en coche por los pequeños pueblos estadounidenses de Massachusetts, Connecticut o Pennsylvania fundados antes de la guerra de Secesión habrá visto los monumentos a los hombres de la localidad que perdieron la vida al servicio del ejército unionista, mientras que los monumentos a los confederados caídos en la guerra están presentes en todas las ciudades de parecida antigüedad a lo largo y ancho del Sur. Entre 1865, año del final de la guerra, y 1961, año del centenario de su comienzo, estos hitos históricos constituyeron el centro de atención de incontables ceremonias conmemorativas. Como en todos los proyectos dedicados a la rememoración histórica, cuyo objetivo puede ser, en todo caso, forjarla, mantenerla o ratificarla, cuestionarla, reconstruirla o sustituirla, en estas conmemoraciones no había nada inocente. Caroline E. Janney, en su sobresaliente *Remembering the Civil War. Reunion and the Limits of Reconciliation*, lo señala de este modo: «Ya en 1865 los veteranos y civiles que sobrevivieron a los cuatro sangrientos años de la guerra se dieron muy bien cuenta de que la gente estaba activamente dando forma a lo que debía recordarse —y omitirse— de las crónicas históricas. […] Lo que los individuos y las comunidades decidieron contar de la guerra tenía un enorme potencial para delimitar las reivindicaciones de la autoridad y el poder».

En 1866 los veteranos de guerra de la Confederación celebraron las primeras ceremonias anuales en honor de los caídos. Dos años después, en 1868, la organización de veteranos de la Unión, el Gran Ejército de la República, hizo lo propio. En ambos bandos las mujeres desempeñaron un papel fundamental. En la Francia contemporánea a menudo se usa la expresión «las guerras de la memoria» para referirse al debate sobre cómo debe conmemorarse el pasado colonial del país. En el contexto francés se puede argüir con fundamento que la expresión es excesiva, pero entre el término de la guerra de Secesión estadounidense y el final del siglo XIX esta metáfora sin duda describía de un modo correcto y cabal la incompatibilidad de

los relatos, muy enconados en ambos bandos, que los nordistas y los sudistas (blancos) transmitieron explicando por qué se había librado aquella guerra. Como el Sur había sido derrotado, es más que una leve sorpresa que dichos «duelos» memoriosos pudieran continuar manteniéndose. Después de todo, cuando una guerra termina con la apabullante victoria de un bando, como fue efectivamente el caso, la victoria confiere el poder unilateral para conformar la memoria colectiva del conflicto; un poder que los vencedores casi siempre ejercen, como hicieron los ocupantes estadounidenses, británicos, franceses y rusos en la Alemania posterior a la Segunda Guerra Mundial y como hizo el Frente Patriótico dirigido por los tutsis en Ruanda tras el genocidio cometido en el país. Históricamente, solo cuando no hay un claro vencedor ambos bandos son capaces de mantener sus propias memorias incompatibles. Un ejemplo de ello es la Bosnia-Herzegovina que sobrevino después de que, en 1995, los Acuerdos de Paz de Dayton pusiera fin a la guerra.

Por esta razón muchos historiadores de la guerra de Secesión y de la Reconstrucción argumentan que, como resume Janney, «los nordistas blancos con el tiempo claudicaron ante la memoria confederada». Puesto que desde que terminó la Reconstrucción en la década de 1870 los nordistas blancos a todas luces cedieron frente al segregacionismo del sur, lo anterior ya no parece debatible. Y si bien Janney es inflexible con respecto a que la afirmación de los historiadores es demasiado general al menos en cuanto al final del siglo XIX, reconoce sin reparos que sí viene al caso en el siglo XX. Ya en los años treinta, escribe, los estadounidenses blancos se habían vuelto «cada vez más receptivos respecto a la Causa Perdida [es decir, confederada]». Señala, como ejemplo representativo, el extraordinario éxito comercial de la película *Lo que el viento se llevó*, y destaca que «los estadounidenses no se cansaban nunca de la epopeya romántica que representa la determinación blanca del Sur ante la derrota».

Pero aun en el supuesto de que Janney estuviera en lo cierto respecto de los tiempos, lo que casi todos los estadounidenses blancos, nordistas y sudistas por igual, olvidaron pronto fue que la primera celebración de lo que a la postre se convertiría en la fiesta nacional, al principio denominada Día de la Condecoración y actualmente Día de los Caídos, tuvo lugar el 1 de mayo de 1865 y fue organizada por libertos afroamericanos en Charleston (Carolina del Sur) en honor a los 257 soldados de la Unión que habían muerto en cautiverio en el hipódromo local, utilizado por los confederados como campo de prisioneros durante la guerra. Ese día los libertos volvieron a sepultarlos como es debido. El acto convocó a más de diez mil personas (entre ellas, una brigada de soldados de la Unión con tres unidades afroamericanas, la 54.ª de Massachusetts y la 34.ª y 104.ª de las Tropas de Color), y fue ampliamente difundido en la prensa nacional de aquel entonces: un corresponsal del *New York Tribune* escribió que el acto había sido «una procesión de dolientes y amigos jamás vista en Carolina del Sur y Estados Unidos». Sin embargo, en los Estados Unidos blancos de la Reconstrucción posterior parecía que ese acto nunca se hubiera

celebrado. Solo los estadounidenses negros, en palabras de Janney, «continuaron ofreciendo un recuerdo contrapuesto de la guerra de Secesión y de la Reconstrucción», totalmente contrario a lo que lo que la historiadora afroamericana Dorothy Sterling desesperada y airadamente describió en 1961 como una imagen falsa del conflicto, en la que «un valeroso hermano [combatió] contra otro, y cuyas divergentes causas eran igualmente justas».

A principios del siglo XXI las conmemoraciones del Día de los Caídos sirven en gran medida para exhibir un aguado patriotismo generalizado que evita cada vez más la guerra de Secesión y sus causas y se orienta en cambio al homenaje a los muertos de todas las guerras estadounidenses, pero también dan ocasión para disfrutar de un fin de semana largo durante el que se disputa la carrera de automóviles más importante de Estados Unidos, la Indianapolis 500, y el torneo de golf más señalado, el Memorial. No es que la guerra de Secesión ya no tenga resonancia en el país. En una nación en la que la herida del racismo nunca ha sido restañada por completo, eso sería imposible. Pero no es el Día de los Caídos, ya desprovisto de su especificidad histórica, lo que mantiene vigente el recuerdo de la guerra, sino más bien el hecho de que la enseña confederada todavía ondea en varias capitales de los estados del Sur y se integra en algunas de las banderas de dichos estados. Que se enarbolen estas banderas es el producto de una campaña política ejecutada con brillantez y en buena medida orquestada entre el final de la Reconstrucción y el año 1915 por grupos de veteranos confederados, y sobre todo, como Caroline Janney ha demostrado en otro estudio excelente, *Burying the Dead but Not the Past. Ladies' Memorial Associations and the Lost Cause*, por organizaciones de mujeres blancas, dedicadas, en palabras de Janney, a «perpetuar la nostalgia del pasado confederal, o de lo que ha acabado por llamarse la Causa Perdida».

Desde la década de los cincuenta los grupos de derechos civiles han advertido que izar dichas banderas constantemente no solo es inmoral sino peligroso, y exigen el fin de esta práctica. Sus peores previsiones se cumplieron cuando quedó claro que el estandarte de batalla confederado había inspirado a Dylann Roof, el terrorista supremacista blanco que en junio de 2015, durante el oficio vespertino, entró en la iglesia episcopal metodista africana Emanuel de Charleston, una de las iglesias AME más antiguas de Estados Unidos, abrió fuego y mató a nueve personas, entre ellas a la senadora Clementa Pinckney, la pastora superiora. Como consecuencia de la matanza, incluso los sureños blancos que hasta entonces respaldaban el despliegue oficial de la bandera se vieron obligados a ceder a la presión pública y a ponerle fin, y en el caso (particularmente atroz) de Carolina del Sur, a dejar de izar la bandera en lo alto del capitolio del estado.

Como consecuencia de las acciones de Roof, la cuestión de las razones por las cuales se había librado la guerra de Secesión entró a formar parte, por primera vez en muchos años, del debate mayoritario[3]. Muchos blancos, tanto del norte como del sur, que parecían insensibles a la tesis de que la Confederación no había sido una

noble causa perdida y de que conmemorar una secesión que se había producido con el fin de preservar la esclavitud era cualquier cosa menos inofensiva, comenzaron a reconsiderar sus puntos de vista cuando se enfrentaron con el hecho irrebatible de que el racismo que había sido la razón de ser de la Confederación aún perduraba en personas como Roof. Si algo bueno pudo extraerse de aquello fue que, a pesar de la menguada importancia que tal vez había tenido en la imaginación de los estadounidenses, transcurridos ciento cincuenta años desde su fin, el recuerdo de la guerra de Secesión era al menos recuperable para muchos, si no para la mayoría, de los estadounidenses.

Pero supóngase, como experimento mental, que el foco del odio racista de Dylann Roof se hubiera dirigido a los indios americanos y no a los negros, y que hubiera atacado la iglesia de una reserva de algún lugar de Massachusetts. Aun en el supuesto de que la conmoción hubiera sido tan grande, no habría sido posible recurrir a ningún archivo de memoria histórica similar, preciso o inexacto (una cuestión importante en sí misma, pero impertinente), que permitiera vincular los crímenes del pasado con los del presente. Las razones no habrían tenido nada que ver con la historia, y sí mucho que ver con lo que los estadounidenses recuerdan y con lo que han olvidado. Sin embargo, la guerra del Rey Felipe, entre 1675 y 1676, también conocida como la rebelión de Metacom, había sido tan punzante y catastrófica que en los años inmediatamente posteriores, y durante el siglo siguiente, para los pobladores de la colonia de la bahía de Plymouth o para las naciones indígenas de los wampanoag y narragansett de Massachusetts y Rhode Island habría resultado inconcebible que, en el más cansino tropo del lenguaje conmemorativo, «alguien pudiera olvidarlo». Pues en los dos años que duró la guerra, la colonia de Plymouth quedó arrasada y, al menos por un tiempo, se puso fin a la conquista europea de la región noreste de lo que sería Estados Unidos.

La guerra del Rey Felipe, según un criterio per cápita, fue la más sangrienta de la historia de Estados Unidos. La mayoría de los guerreros indígenas que sobrevivieron fueron ejecutados, y sus mujeres y niños transportados a las Indias Occidentales y vendidos como esclavos. En 1830 la población indígena de Massachusetts y Rhode Island había disminuido entre un 60 y un 80 por ciento. Las pérdidas entre los colonos fueron mucho menores, pero suficientes para que dos eminentes historiadores de la guerra afirmaran que esta había supuesto «una amenaza real a la prosperidad duradera de la colonia, tal vez incluso a su supervivencia». No obstante, salvo los historiadores profesionales, casi nunca se hace referencia a la guerra del Rey Felipe, ni siquiera los estadounidenses que conocen el Sendero de Lágrimas —la limpieza étnica del presidente Jackson contra los seminolas, los cheroquis, los chicksas, los chactas y los muscoguis— y las guerras genocidas que el ejército de Estados Unidos perpetró contra las naciones indígenas de las grandes llanuras y el suroeste.

Lo anterior demuestra que la importancia histórica de un acontecimiento en su época y en las décadas que siguen no da garantía alguna de que será recordado un

siglo después, y menos cuando hayan pasado varios siglos. Es evidente que se puede proponer que recordarles a los estadounidenses actuales lo que ocurrió durante la guerra del Rey Felipe podría ser moralmente provechoso. Pero aun en el supuesto de que fuera posible, y deseable, hacerlo, en algún momento de la historia incluso los acontecimientos tan terribles como aquel conflicto se olvidarán, aunque solo sea, por decirlo sin ambages, para dejar espacio en la memoria a otros sucesos menos lejanos, tal como los vivos de hoy han de morir tarde o temprano para hacer sitio a los que están aún por nacer. Y sea o no sea lamentable, olvidar y ser olvidados es lo que ha de ocurrir antes o después. ¿O es posible que los más inclinados a la historia pretendan que recordar todos los años a los normandos y anglosajones caídos en la batalla de Hastings en 1066 o condolerse por el sacrificio de los caídos en las batallas de Sekigahara en 1600 y del castillo de Osaka en 1615 que condujeron a la instauración del shogunato Tokugawa en Japón es un deber cívico o un imperativo moral?

La mayoría de las personas cultas de Gran Bretaña y Japón, respectivamente, todavía recuerdan al menos esas batallas, aunque sea someramente y en el plano sentimental. Ahora bien, que eso tenga algún uso práctico, salvo para los aficionados a la historia y los que residen cerca de los lugares que fueron escenario de dichas batallas (donde las conmemoraciones siguen generando predecibles ingresos por el turismo), no es tan obvio como parecen reiterar las imperantes devociones sobre la rememoración. En cualquier caso, cuanto más se remontan en el tiempo, por ejemplo, las batallas de la guerra Chu-Han en China (206-202 a. C.) o la batalla de Salamina entre atenienses y persas (480 a. C.), más cuestionable parece toda justificación moral de conmemorar dichos acontecimientos. Y sin embargo, en su momento estas batallas fueron tan determinantes y estuvieron tan firmemente arraigadas en la mente y el corazón de la gente que las vivió y de muchas generaciones posteriores, y fueron momentos tan decisivos para sus civilizaciones como lo es hoy día la destrucción del World Trade Center, ocurrida el 11 de septiembre de 2001, para muchas personas, sean o no sean estadounidenses.

Lo anterior no implica que no haya interés en estudiar la batalla de Salamina; de hecho, puesto que la segunda mitad del siglo XX y las dos primeras décadas del siglo XXI han sido una suerte de edad de oro de la erudición histórica, se puede argumentar justificadamente que la guerra entre Persia y las ciudades-estado griegas y la culminante victoria ateniense en Salamina se conocen mejor en la actualidad que en los siglos XVIII y XIX, época en que el helenismo ofrecía un modelo cultural cardinal para los poetas y los filósofos (y en alguna medida los arquitectos), de Schelling y Goethe a Byron y, en menor medida, Matthew Arnold. La veneración alemana era tan ardiente que en 1935 la erudita británica Eliza Butler escribió un libro que tituló llanamente, y sin apenas temor a la refutación de sus pares, *The Tyranny of Greece over Germany*. La última repetición de lo anterior fue la de Heidegger, que aseveraba que las únicas lenguas verdaderamente filosóficas eran la griega clásica y la alemana.

Otra variante de la obsesión con Grecia y Roma de la élite europea de los siglos XVIII y XIX es lo importante que fue en el concepto que el imperio británico tenía de sí mismo. Como David Gilmour señala en su excelente estudio *The Ruling Caste. Imperial Lives in the Victorian Raj,* «a finales del siglo XVIII los funcionarios británicos [en la India] habían comenzado a tenerse a sí mismos por romanos». Por su parte, Gilbert Murray, profesor Regius de griego entre 1908 y 1924 en Oxford, escribió: «en el país, Inglaterra es griega. En el Imperio es romana», un sentimiento que Kipling evoca en varios de sus mejores cuentos, sobre todo en «Puck de la Colina de Pook», en el cual los oficiales y legionarios romanos son evidentes transposiciones de los funcionarios y soldados de su venerado Raj. Incluso cuando su imperio había caído ya, muchas personas de la élite británica se dijeron a sí mismas que el Reino Unido podía seguir ejerciendo un papel global si actuaba como Grecia frente a la Roma del imperio estadounidense, una fantasía que Christopher Hitchens diseccionó con brillantez en *Blood, Class, and Nostalgia. Anglo-American Ironies*.

Indudablemente, aquella fue la última apropiación contemporánea de la historia clásica griega y romana[4]. Aunque hay otras causas, por supuesto, el ocaso del latín y el griego en cuanto materias de docencia en Europa y América del Norte poco menos que ha consolidado la ruptura, ya que no se puede estar tiranizado por un pasado cuyas referencias culturales y históricas se desconocen por completo. El pasado grecorromano perduró más que la memoria colectiva de la mayor parte de las otras épocas históricas, hasta que los dos mil quinientos años transcurridos entre la batalla de Salamina y el comienzo del siglo XXI han puesto el punto final. Aún somos capaces de admirar la *Ilíada* y a Cicerón, el Panteón y la Acrópolis, y todavía nos conmueven su vigor y belleza, pero de una forma despojada de toda autoridad sobre nuestra imaginación moral y política. En cuanto instrumentos de nuestra propia génesis mitológica es como si los hubiéramos perdido.

Pero ¡qué temporada! En la mayoría de los casos el vínculo con anteriores órdenes políticos, y con el arte y el pensamiento que producen, desaparece mucho antes. Pensemos en los retratos de la nobleza inglesa que pintó Rubens en el siglo XVII: en su día se entendían cabalmente como exaltaciones de la dinastía de los Estuardo y apologías pictóricas del derecho divino de los reyes. En la actualidad, las creencias y supuestos morales y políticos que son la médula de la obra de Rubens, y que conformaron su mirada, no tienen sentido para nosotros precisamente porque el artista fue un hombre de su tiempo; en muchos sentidos, fue, en efecto, su biógrafo. Basta compararlo con Turner, a quien John Berger describió como «un hombre solo, rodeado de fuerzas implacables e indiferentes». Turner todavía nos es inteligible no porque sea un pintor superior a Rubens, sino porque está situado fuera de su propia época gracias a la lógica de su obra, lo cual permite valorarlo como un contemporáneo, incluso a los que se muestran indiferentes a la tradición de la que procede.

Por supuesto, la mayoría de los pintores cuya obra sigue siendo importante para

nosotros se ajustan mejor al modelo de Rubens que al de Turner. Y siempre que el pasado siga siendo inteligible para el presente podremos tener preferencias, pero no estamos obligados a elegir. Sin embargo, ¿qué ocurre cuando el pasado, incluido el más reciente, es ininteligible? Por ofrecer otro ejemplo de la historia de la pintura, a Picasso le interesaba Velázquez, fallecido doscientos veinte años antes del nacimiento del primero. En cambio, a comienzos del siglo XXI es poco probable que a los pintores jóvenes les interesen sus predecesores del medio siglo anterior, y mucho menos los de varios siglos atrás. Y una vez que se ha consolidado la desvinculación fundamental de los procesos por los cuales el pasado de una tradición artística, política o ética se transmite de una generación a la siguiente, es difícil conjeturar cómo se puede revertir o reparar eficazmente. Es cierto que lo anterior no es una cuestión de olvido en el sentido exacto de la palabra: no se puede olvidar lo que nunca se ha sabido. Como el filósofo y sociólogo Theodor Adorno escribe en *Minima moralia*: «Como la memoria caprichosa y el completo olvido siempre han ido juntos, la disposición planificada sobre la fama y el recuerdo conduce irremisiblemente a la nada».

2

¿Debemos deformar el pasado para poder conservarlo?

Todo será olvidado tarde o temprano, en efecto. Sin embargo, los vaivenes del modo en que se ha recordado la guerra de Secesión estadounidense entre 1865 y los comienzos del siglo XXI ilustran dolorosamente que es más bien sencillo que las naciones o grupos «revisen» o «reescriban» sus memorias colectivas. Como señaló el gran historiador francés Jacques Le Goff, puesto que «la memoria solo busca rescatar el pasado para servir al presente y al futuro», apenas sorprende que los ejercicios colectivos de rememoración histórica se parezcan mucho más al mito, por un lado, y a la propaganda política, por el otro, que a la historia, al menos a la historia entendida como disciplina académica: la índole de historia que cuando se hace con propiedad siempre es crítica, y cuyas reflexiones, aunque de cuando en cuando puedan considerarse útiles para la sociedad en su conjunto, no pretenden ser instructivas. A diferencia de la rememoración histórica, tenida en general por valiosa en la medida en que presta un servicio a la sociedad.

Nuestra noción de la memoria como constructo social se remonta a los años veinte y se deriva en buena medida de la obra precursora del gran sociólogo francés Maurice Halbwachs, el discípulo más dotado de Émile Durkheim[5]. Podemos estar casi seguros de que Halbwachs habría considerado poco original y una obviedad la aseveración tardomoderna de que todo es un constructo social, desde nuestra sexualidad hasta nuestra interpretación de las tradiciones históricas. Se interesó mucho más en la reconstrucción que en la deconstrucción de la manera en que las sociedades «recuerdan». Más concretamente, en palabras del sociólogo estadounidense Lewis Coser, Halbwachs entendía la memoria colectiva como «una reconstrucción del pasado a la luz del presente». La teoría de Halbwachs sobre la formación de la memoria colectiva debe mucho a las investigaciones del neurólogo británico Henry Head, el cual estudió a los veteranos de la Primera Guerra Mundial que habían sufrido heridas en la cabeza. Una persona con afasia «carece menos de los recuerdos mismos que del marco donde situarlos», escribe Halbwachs. Es evidente que no hay nada fisiológico que se denomine memoria colectiva, pero lo que Halbwachs comprendió es que a pesar de ello se trata efectivamente de una realidad sociológica en la cual, por citar la glosa del historiador Horst Möller al argumento de Halbwachs, «la conciencia colectiva aplicada a la memoria resulta en memoria colectiva», recuerdos que, a su vez, «moldean los grupos sociales, las generaciones y las naciones, y constituyen una *identidad*».

Halbwachs era plenamente consciente de lo oneroso que podría ser el proceso,

pues, según sus palabras, «los diversos grupos que integran la sociedad son capaces en cada momento de reconstruir su pasado» y al mismo tiempo que «lo reconstruyen, lo deforman». No obstante, a pesar de su originalidad y brillantez, su obra nunca se propuso explicar por qué, política y moralmente, algunas de estas «reconstrucciones», estas «reescrituras», han demostrado ser perjudiciales o al menos entrañar mucho más riesgo que otras en un momento dado de la historia, pues luego se desarrollan o transforman (los mecanismos que lo posibilitan casi nunca son sencillos) en fenómenos poco o nada peligrosos para las sociedades y formas de gobierno para las cuales antes habían sido muy tóxicas.

Sin embargo, aseverar que la memoria colectiva es un constructo social poco o nada nos dice del carácter moral de dicha rememoración. La prueba de ello, como ha señalado Le Goff, es que incluso en la presente era dorada de la memoria colectiva, las conmemoraciones del pasado nunca han sido tan comunes como en la Alemania de Hitler y la Italia de Mussolini (se podría añadir la Rusia de Lenin y Stalin y la China de Mao). E indudablemente, si la tesis de Halbwachs descrita por Coser es correcta, y la memoria precisa de «alimentación continua de fuentes colectivas y se sostiene con atrezos sociales y morales», entonces la moralidad de dichas fuentes está contaminada, y los recuerdos creados o cristalizados serán asimismo ponzoñosos.

Se trata de casos extremos, y como tales por supuesto son menos instructivos de lo que parece (aunque sin duda prestan un servicio pedagógico a los que aún creen que la rememoración siempre es positiva). Los casos más difíciles son aquellos en los cuales un conjunto específico de memorias colectivas «construidas» sirven para fomentar o exacerbar la ira y el conflicto en un momento determinado y luego, al cabo de unas generaciones, no solo son tenidas por inocuas sino que se las emplea en la misión diametralmente opuesta de paliar la cultura del agravio que dichas formas de la rememoración alguna vez sustentaron. La historia del Irlanda ofrece un caso especialmente esclarecedor de los usos y abusos del pasado en la construcción, reconstrucción, enmienda y transformación de la memoria colectiva.

No es preciso reiterar que la Irlanda mítica, que aún se halla en el estancado republicanismo de una parte cada vez menor de la diáspora irlandesa y en los tópicos del Consejo Nacional de Turismo de Irlanda, en realidad nunca existió; como no han existido la Francia mítica de las *baguettes* y la razón, los Estados Unidos míticos como la última esperanza de la humanidad o la China mítica como la única civilización importante del mundo. Pero ¿qué pensar de lo que el historiador John M. Regan ha llamado el mito fundacional del estado irlandés que veneraba la historia irlandesa como «la lucha inmemorial contra el mal gobierno inglés, […] exaltaba la fuerza física y honraba los fervores del nacionalismo republicano separatista […] [y] se arraigaba en representaciones cuasi religiosas que recubrían la rebelión republicana o el “alzamiento” de Pascua de 1916»? Si bien es evidente que muchos irlandeses nunca creyeron nada semejante, y que muchos de los llamados historiadores revisionistas irlandeses intentaron modularlo y modificarlo, entre la

independencia de Irlanda, en 1921, y el auge económico del llamado tigre celta de finales de los noventa y los primeros años del siglo XXI y el posterior derrumbe de 2008[6], la corriente predominante de la memoria colectiva en Irlanda (y la más extendida entre la diáspora irlandesa) permaneció anclada en lo que el crítico literario irlandés Declan Kilberd ha definido como «el viejo drama moral de la Irlanda Sagrada frente a la Pérfida Albión». Lo anterior se confirmó institucionalmente, durante los primeros setenta y cinco años del estado, con el dominio de la vida política irlandesa ejercido por un partido, el Fianna Fáil, que se consideraba el heredero del espíritu de la Pascua de 1916.

Durante la mayor parte de la historia de la República de Irlanda, la mezcla de fenianismo y catolicismo, acompañada de una singular versión del nacionalismo cultural irlandés y su énfasis en el gaélico, encarnado por uno de los dirigentes del Alzamiento de Pascua, Patrick Pearse, así como la oposición a los partidos políticos que propugnaban un Estatuto de autogobierno por medios pacíficos, a la postre se convertirían en lo que el historiador irlandés R. F. Foster ha definido como la «creencia popular» sobre su propia historia. En realidad, sin embargo, lo que Foster describió como «la singular ideología de Pearse de sacrificio cruento y catolicismo místico» representaba solo una de las cepas del nacionalismo irlandés de los siglos XIX y XX, y una cepa menos extendida del resurgimiento cultural irlandés entre finales de los años ochenta del siglo XIX y el comienzo de la Primera Guerra Mundial. En *Vivid Faces. The Revolutionary Generation in Ireland, 1890-1923* Foster ha demostrado que muchas personas sostuvieron posiciones que no podían estar más alejadas de las de Pearse, y estuvieron comprometidas con «una apertura de actitudes, una modernización del nacionalismo, una exploración de la diversidad cultural, [y] un cuestionamiento de las formas de autoridad recibidas sin demasiados reparos en la vida pública y sobre todo en la privada», según escribe Foster en otro lugar. Al final de *Vivid Faces*, Foster incluso conjetura que para muchos integrantes de la generación revolucionaria, la insurrección que desataron «tal vez no fue la que pretendían o deseaban»: un destino histórico nada exclusivo de los revolucionarios irlandeses.

Incluso si se deja a un lado el modo en que se formulaban en esa época en Irlanda las cuestiones culturales y sociales esenciales, como la fe religiosa y la sexualidad, y se centra la atención en la política, el consenso entre los historiadores irlandeses actuales es que el cambio del centro de gravedad del nacionalismo, que pasó de la política parlamentaria al nacionalismo cultural romántico del Renacimiento Gaélico y la resistencia armada de los Voluntarios Irlandeses, el ala militar de la Hermandad Republicana Irlandesa, sobrevino en buena medida a causa del fracaso político del nacionalismo constitucional irlandés, para el cual el Estatuto de Autogobierno en el seno del sistema estatal británico era la mejor opción para Irlanda. En todo caso, Pearse aún habría denunciado a John Redmond, dirigente del Estatuto, en 1916 por «mendacidad y blasfemia […] balbuceos y la farfulla de las almas extraviadas», pero

si el predecesor de Redmond al frente del Partido Parlamentario Irlandés, Charles Stewart Parnell, no hubiera caído por un escándalo sexual en 1890, la memoria colectiva irlandesa, que constituía el corazón del nacionalismo irlandés, bien podría haber sido distinta.

En cambio, la idea de que ha habido una relación simbiótica entre los objetivos políticos y militares del Alzamiento de Pascua y las ambiciones culturales del Renacimiento Gaélico, y de que eso tomado en conjunto representa el objetivo político de los irlandeses, llegó a ser tan esencial para el nacionalismo irlandés que James Joyce, en el *Ulises*, pudo inventar una conversación nacionalista en el *pub* de Barney Kiernan, en la que la política es abrumadoramente cultural y esta se desarrolla en torno al «deporte irlandés y los juegos de caballeretes [*shoneen*] como el tenis y con lo del *hurley* y el lanzamiento de piedras y la idiosincrasia de la nación».

Nada de lo anterior es «histórico». En el entorno de los personajes nacionalistas que Joyce retrató en el *Ulises*, nadie imaginaba que fuera posible recrear la nación de clanes irlandesa anterior a la masacre de Cromwell o, remontándose aún más, al derrocamiento de la dinastía de los Fitzgerald por parte de Enrique VIII. En realidad, ni siquiera los republicanos de Joyce lo habrían deseado. Lo que les interesó, como ha ocurrido generalmente con los nacionalistas culturales en Irlanda y en cualquier otro lugar, era el trauma de la destrucción de la nación irlandesa y la emocionante posibilidad de resucitarla. A primera vista, la retórica que acompaña la operación parece específica en sumo grado, igual que cuando, volviendo a la interpretación arquetípica de Joyce, los deportes «irlandeses» como el *hurley* se oponen a los *shoneen* (palabra vejatoria que designa a los irlandeses que prefieren las actitudes y estilos ingleses). Pero desde el punto de vista histórico, esos recuerdos del pasado son tan imprecisos y, en algunos casos, tan anacrónicos como apasionados. Es significativo que aquí la ambigüedad no tenga cabida alguna. Y, sin embargo, como ha señalado Foster, las ambigüedades de la historia irlandesa «son, en muchos sentidos, lo que más la distinguen» (y al igual que sucede con el desencanto de «sus» revolucionarios con la insurrección, lo dicho es asimismo cierto respecto de varias naciones).

Aunque como Foster mismo sabe perfectamente, aunque tenga o no razón, es más bien irrelevante porque la esencia de la rememoración histórica la constituyen la identificación y la proximidad psicológica en mayor medida que la exactitud histórica, por no hablar de los matices históricos y la profundidad. Tal vez ello llevó a Foster a declarar, en uno de sus mejores trabajos, «Theme-Parks and Histories», que profesaba cierta simpatía por la propuesta de la crítica norirlandesa Edna Longley, según la cual la próxima conmemoración de la historia irlandesa «puede celebrarse erigiendo un monumento a la Amnesia y olvidando dónde lo hemos levantado». Como historiador, escribe Foster, «debo escandalizarme con la idea, pero como irlandés más bien me seduce».

Ironías aparte, la cuestión de si la rememoración histórica se construye, se

imagina, se confecciona de una sola tela o se crea por voluntarismo es de profunda importancia para los historiadores profesionales, y no solo porque, como Möller ha reparado, «saben que los mitos y las leyendas pueden ser históricamente tan importantes y políticamente tan vigorosos como la realidad si por casualidad cumplen las expectativas de una sociedad en un momento determinado». Pero como advierten los mejores historiadores, cuanto más sustancial es la memoria colectiva para una sociedad, tanta menos atención se les prestará a ellos. Y lo anterior omite una cuestión que Claude Lévi-Strauss invitaba a plantearse a los historiadores al preguntar si «cuando intentamos hacer historia científica, ¿en verdad hacemos algo científico o también permanecemos montados a horcajadas en nuestra propia mitología?».

En lo que coinciden los historiadores profesionales y el público en general es en que las naciones fueron fundadas sobre «un profuso legado de recuerdos», según señaló Ernest Renan, el historiador (nacionalista) francés del siglo XIX. O en la formulación, más moderna, de la socióloga Dominique Schnapper: «tanto para los individuos como para los pueblos, la memoria es el predicado del ser». Renan, a pesar de ser un magnífico investigador de archivos, un maestro de las fuentes escritas y materiales, no exigía que dichos recuerdos estuvieran fundados en las más acreditadas investigaciones históricas disponibles. Al contrario, se oponía categóricamente a que las consecuencias históricas se rigieran por el azar. En *¿Qué es una nación?* (1882), escribió: «El olvido, e incluso aseveraría que el error histórico, son un factor esencial en la creación de una nación».

Y lejos de recibir con beneplácito al «progreso de los estudios históricos», Renan hacía hincapié en que a menudo ese progreso representaba «un peligro para [el sentimiento de] la construcción nacional». Fuera de contexto, lo dicho podría parecer más romántico de lo que era en realidad, pues Renan no se hacía ilusiones: «Las naciones no son eternas —escribió—. Tuvieron su principio y tendrán su fin». (Tuvo la clarividencia de prever la futura sustitución de los estados nacionales como Francia y Alemania por una «confederación europea»). Dado ese destino final, y puesto que Renan entendía la existencia continuada de una nación sobre la base de lo que llamaba «un plebiscito diario» —el riesgo de desintegración que enfrenta desde su principio hasta su final—, reiteraba que, de hacerse un llamamiento, a una nación le convendría más optar por el mito, codificado en la rememoración colectiva, que optar por la historia.

Es un homenaje a la influencia de Renan que su aserto según el cual una nación es «una solidaridad a gran escala» aún sea el punto de vista dominante, explícita o implícitamente, no solo entre las élites sino también entre los ciudadanos comunes de la mayoría de los países. Si no fuera así, no tendría sentido que los intentos cada vez más repetidos de desacreditar o siquiera modificar los mitos colectivos nacionales susciten casi siempre tanta alarma, además de invocar el antiguo dogma marxista de la «falsa conciencia». Un ejemplo extremado de ello, en el sentido de que los mitos

compartidos afianzaban la democracia y su destrucción ponía en peligro incluso su existencia, fue la sugerencia que el politólogo irlandés Brian Farrel hizo en 1971: «en cuanto se cuestiona el mito del estado se validan los métodos ajenos a la constitución». Una iteración menos apocalíptica de este planteamiento es el de que si bien la memoria colectiva coherente y persuasiva podría formarse con escasa atención a la precisión histórica (se puede sostener que, en efecto, dicha indiferencia es una condición *sine qua non* de semejantes proyectos), un exceso de historia crítica puede menoscabar el consenso sobre lo que una sociedad necesita recordar y lo que necesita olvidar si se ha de mantener su cohesión y el sentido de solidaridad mutua de sus ciudadanos y, lo que acaso es más relevante, su lealtad al estado. O, en otra formulación, ¿puede perdurar el sentido de pertenencia nacional si se socava el orgullo por la historia de la nación mediante la amplia diseminación de aquellos elementos históricos que debían ignorarse u olvidarse según aseguraba Renan?

Lo anterior se aleja mucho del debate erudito. No solo no se refiere a la historia, ni siquiera a la memoria en ningún sentido propiamente dicho, sino que se refiere a la moralidad, la ideología y, a menudo, a las materias primas intelectuales de las movilizaciones culturales y políticas. Insistir en este punto no equivale a afirmar que las reivindicaciones de la memoria colectiva son igual de poderosas en cualquier época y lugar, o que siempre son necesariamente persuasivas incluso en países como Irlanda, donde la autoridad del nacionalismo ha sido tan fuerte durante tanto tiempo. El escritor irlandés John McGahern, al relatar su infancia en los años treinta y a principios y mediados de los cuarenta, pudo aseverar que «no se consideraba que el Alzamiento de 1916 fuera de gran importancia en el país donde me crie». Puesto que la Pascua de 1916 era un hecho relativamente próximo, explicaba que «es probable que fuera demasiado reciente para la cómoda creación de mitos».

En otras épocas, por el contrario, la necesidad de la seguridad que dicha creación de mitos proporciona puede parecer de suma importancia. Por ejemplo, en los Estados Unidos actuales, a una amplia capa de la población le preocupa fervorosamente si a los alumnos se les debe enseñar aún que Colón fue el heroico descubridor de América, como ha sido el caso desde la fundación de la república, o si en cambio se les debe explicar que en realidad se trataba de un brutal esbirro amoral del Imperio español empeñado en expoliar un continente cuya ubicación ni siquiera había podido determinar, como se les enseña hoy día al menos a algunos de los estudiantes del país.

A los que se inclinan por la versión revisionista acaso les convendría más que los convencidos de que debe prevalecer el punto de vista tradicional sobre Colón fueran unos ignorantes incapaces de, o renuentes a, reconocer la realidad histórica. Pero el asunto no es tan sencillo, y sobran los casos conocidos en los cuales lo más preocupante para los que favorecen la preservación del programa tradicional es la posibilidad (algunos dirían la inevitabilidad) de que si se repudia el antiguo consenso, los estadounidenses no solo ya no sabrán cómo enorgullecerse del origen de su

nación, sino que muchos de ellos se verán tentados a repudiar también su presente. Estas preocupaciones son justificables en un país de inmigrantes, una parte cada vez mayor de los cuales ha llegado en el último decenio y aún mantiene por medio de internet unos lazos con sus naciones de origen que habrían sido imposibles de preservar hace solo medio siglo. Además, dichas inquietudes no se restringen a Estados Unidos. El principio del siglo XXI se ha convertido en uno de los períodos de la historia de mayores migraciones mundiales en masa. Dada la imprevista americanización de por lo menos el mundo rico, no debería sorprender que en todo el norte global se estén librando semejantes «batallas educativas».

El caso de Australia es especialmente esclarecedor. A finales de los años noventa y comienzos de la década siguiente, el gobierno conservador de John Howard se volcó en un esfuerzo coordinado por mitigar la intrusión en la historia del país de lo que se consideraba una visión «multicultural» izquierdista, y que según la opinión de la centroderecha y la derecha australianas enfatizaba en extremo el maltrato cometido contra los pueblos indígenas. Al resaltar los crímenes y fracasos del estado y la sociedad australianas a expensas de sus logros, los multiculturalistas impedían que los nuevos inmigrantes, que entonces provenían mayoritariamente de Asia y Oriente Próximo, en lugar de Europa, como antaño, se integraran en el seno de la «familia» nacional australiana. Los multiculturalistas, sostenía Howard, propugnaban una historia de «brazalete negro», e incluso sus supuestas conquistas —sobre todo el reconocimiento de los sufrimientos y el enaltecimiento de los méritos de las poblaciones marginadas y en particular de los pueblos aborígenes del país— tarde o temprano se verían eclipsadas por la discordia social generada y la fractura nacional resultante.

No es preciso aceptar las prescripciones de Howard para reconocer que algunos destacados multiculturalistas australianos han quedado expuestos a las acusaciones que les ha dirigido; posiciones políticas aparte, su indiferencia, además de su desdén, por la documentación histórica pueden ser asombrosos. Una figura emblemática en este debate es la de Chris Healy, profesor de la Universidad de Melbourne, quien ha hecho un llamamiento para que se escriba de nuevo la historia de Eliza Fraser, una europea que tras naufragar cerca de la costa de Queensland en 1836, vivió con los ngulungbaras algunos años antes de que la localizara una partida europea en busca de colonos. La propuesta de Healy podría parecer razonable si no fuera porque además insistió en que la reescritura tendría que «rehuir el deseo de rescatar una Eliza Fraser auténtica». Y Healy no fue, ni mucho menos, el único multiculturalista australiano destacado que trató a la historia con semejante desdén.

Sin embargo, es importante no exagerar los peligros existenciales, propensión frecuente de muchos conservadores, y de ninguna manera solo en Australia, que plantea esta versión vulgar del multiculturalismo. Aunque estas guerras por la historia suelan ser enconadas, la experiencia del pasado siglo en Estados Unidos, Canadá, Australia y Europa occidental no solo revela que todas las guerras culturales terminan

tarde o temprano, sino que, implícita o explícitamente, siempre concluyen con algún tipo de acuerdo en el que se integran aspectos de los conceptos antiguos y los nuevos. En todo caso, incluso cuando se demuestra que es imposible alcanzar dichos «compromisos históricos», es una ilusión imaginar que los mitos históricos colectivos permanecen fijos más que unas cuantas generaciones; y vistos a largo plazo finalmente sufren una mutación que los deja irreconocibles respecto de sus inicios. Como señaló en *America Revised*, donde Frances FitzGerald hace un estudio de los libros de historia de las escuelas estadounidenses desde el siglo XIX hasta finales de los años setenta (cuando se publicó el libro), la autora señala que «Estas obras son documentos de consenso […] en sí mismas parte de la historia en el sentido de que reflejan las preocupaciones, las creencias populares e incluso las modas pasajeras de la época en que se produjeron».

Y en un momento determinado los fervores reinantes, sean los que sean, empiezan a sonar a hueco. En 1918, cuando Lytton Strachey publicó *Victorianos eminentes*, libro que agrupa los demoledores retratos de cuatro de las grandes personalidades icónicas de la Inglaterra victoriana —el general Charles «el Chino» Gordon, Florence Nightingale, el cardenal Henry Manning y Thomas Arnold—, los hechos históricos que revelaba el libro no eran tan nuevos ni sus argumentos tan convincentes desde el punto de vista del erudito. Al contrario, «lo que era cierto no era nuevo, y lo que era nuevo no era cierto», decía un viejo chiste de Oxford y Cambridge. Si el libro dio con un público receptivo fue sobre todo porque, en las postrimerías de la Primera Guerra Mundial, los mitos victorianos y las devociones de la memoria anteriores a la guerra quedaron muy maltrechos por la matanza en el Frente Occidental y Oriente Próximo, en Galípoli y Kut, y el público británico estaba listo para revisar de forma radical lo que, mediadas las disculpas ante quienes se involucran en las guerras educativas, bien podría llamarse el canon establecido de la memoria colectiva.

En su introducción a *La invención de la tradición*, el libro pionero que editó con Terence Ranger en 1983, Eric Hobsbawm dice que lo que él llama «nuevas tradiciones» se establecen «cuando una rápida transformación de la sociedad debilita o destruye los modelos sociales para los que se habían diseñado las "viejas" tradiciones». Unos de los casos más llamativos descritos en el libro es el de la tradición de las Tierras Altas escocesas, sobre todo en cuanto a la indumentaria, con elementos como el *kilt* y el «tartán de los clanes». Al parecer, el *kilt* lo inventó un cuáquero inglés de Lancashire, Thomas Rawlinson, en la segunda década del siglo XVIII, y el tartán no apareció en su forma moderna hasta mediados de dicho siglo. *La invención de la tradición* se centra en Gran Bretaña y el Imperio británico, pero como Hobsbawm señala en su introducción, se pueden hallar fenómenos similares en muchos si no en todos los países. Las mujeres blancas del Sur estadounidense que comenzaron a fundar las asociaciones conmemorativas femeninas poco después del fin de la guerra de Secesión son ejemplo de ello. Como Caroline

Janney ha indicado, dichas asociaciones «consiguieron instaurar homenajes conmemorativos y tradiciones que intensificaron el apego emocional a la causa confederal».

Caben pocas dudas de que el trabajo de las organizaciones de mujeres sudistas fue crucial para crear las memorias colectivas entre los sudistas blancos que resultaron en extremo perniciosas para la nación desde el punto de vista moral y político. Sin embargo, cuando Horst Möller, al escribir sobre Europa al final de la Segunda Guerra Mundial, insiste en que «los recuerdos personales de los individuos europeos y la memoria colectiva de las naciones no podían permanecer como hasta entonces», comprendemos su punto de vista. Es una cuestión esencial plantearse si es posible afirmar que la memoria colectiva del Sur blanco estadounidense es un caso de abuso de la memoria, y que la transformación de la rememoración europea después de 1945 es un caso de uso apropiado (como cabía esperar del filósofo Tzvetan Todorov, que tituló *Los abusos de la memoria* su fascinante librito sobre el asunto), aunque la respuesta es mucho menos moralmente obvia de lo que suele suponerse.

¿Cómo funciona la memoria colectiva? Para comprenderla, es muy útil el modelo de la «comunidad imaginaria», creado por el politólogo Benedict Anderson. Las distinciones que es preciso establecer entre cómo operan la historia y la memoria y los diferentes fines a los que sirven son en sí mismas insuficientes. Lo que deja en claro el estudio sobre la ingeniería de las tradiciones y el modelo de nación como comunidad imaginaria es hasta qué punto la rememoración histórica colectiva se sitúa entre la historia y la memoria, en un sentido que las instrumentaliza a ambas sin respetar mucho a ninguna.

Sean cuales fueren sus propósitos, la autoridad de la memoria colectiva depende, como comprendió Renan, de que no se indague con excesiva insistencia en los datos objetivos y de que no haya excesiva preocupación sobre su contingencia, y de que en cambio se nos permita ser arrastrados por intensos sentimientos revestidos de los variados hechos históricos. Importa poco la tipología de dichos sentimientos, si son de solidaridad, de pena, de amor o desencanto con la propia nación o de odio o envidia respecto de otra. En cuanto a la rememoración, parecería que Nietzsche tiene la última palabra: «No hay hechos, solo interpretaciones».

¿Cuáles son los riesgos? El más evidente es que la suspensión de la incredulidad requerida para mantener la fe en dichas nociones colectivas conlleva, demasiado a menudo, un sacrificio humano y político mucho mayor que el que se supone en general. Timothy Garton Ash, historiador de Oxford, en una ocasión, pleno de confianza, aseveró en una entrevista que al igual «que una persona sin memoria es un niño», así «una comunidad política nacional o de otra especie sin memoria con toda probabilidad será infantil». Pero no hay ninguna evidencia de que esto sea cierto. Desde el punto de vista empírico sobran las razones que respaldan el argumento contrario: en muchos lugares del mundo no es la renuncia sino el apego a la memoria la causa aparente de que las sociedades sean inmaduras. Y en las sociedades

acechadas por un peligro efectivo de fragmentación o algo peor, invocar determinados recuerdos a veces puede obrar el mismo efecto nada menos que el proverbial grito de ¡fuego! en un teatro abarrotado.

La cuestión crucial es esta: no es preciso negar el valor de la memoria para reiterar que la documentación histórica (la verificable, no la mitopoética) no justifica el paso franco moral que actualmente se le suele conceder a la rememoración. La memoria histórica colectiva, y las formas de rememoración que son su expresión más común, no son ni fácticas, ni proporcionales, ni estables. Sin duda, si las implicaciones políticas fueran sobre todo favorables o, al menos, casi del todo neutrales, defender una visión más escéptica de la rememoración no solo sería irrespetuoso con todas aquellas personas a las que brinda entereza y consuelo, sino innecesario. Pero ¿es este el caso?

Timothy Garton Ash presumiblemente insistiría en que así es, en efecto. «La memoria es un componente esencial en la construcción de la identidad europea», ha dicho, y ha criticado los avances que el concepto estadounidense de la historia como algo relativamente poco importante ha hecho en la interpretación de su significado en la Europa central y oriental. Pero la fuerza del modelo estadounidense, y el carácter problemático del que defiende Garton Ash, han sido rebatidos de forma brutal por la hostilidad con la cual los países de la Europa central y oriental a los que se refiere han respondido a la llegada de cientos de miles de refugiados y migrantes económicos procedentes de Siria, Irak, Afganistán, el África subsahariana, Bangladesh y Pakistán en 2015, y a la posibilidad, muy real, de que sean la «patrulla de avanzada» de unos flujos migratorios que pronto serán de millones de personas. Y a pesar de que resulte políticamente incorrecto señalarlo, si la memoria es un componente esencial en la construcción de la identidad europea, la llegada de multitudes que no comparten ninguno de dichos recuerdos y, para ser más precisos, traen consigo recuerdos propios ajenos a Europa, sin duda dificultará enormemente, a corto y medio plazo, el proyecto que Garton Ash defiende, y tal vez los europeos, además, se vean obligados a replantearse de forma radical el papel de la memoria en la definición de lo que significa ser europeo en el siglo XXI.

Por el contrario, un australiano o un neozelandés, cada cual proveniente de una sociedad que, en conjunto, ha transitado con eficacia de una sociedad monocultural a una multicultural, podrían reaccionar justificadamente a mis cautelosos apuntes exigiendo saber qué cabría objetar a que la gente llevara una amapola en la solapa el Día de Anzac o el Día del Armisticio. Parte de la respuesta es que no hay nada que objetar: es del todo apropiado y es lo decente justamente porque la gente en Australia y Nueva Zelanda no lleva amapolas en la solapa los demás días del año, y el sentido del gesto sería muy distinto si así fuera. Pensemos por ejemplo en el significado de la bandera como insignia en la solapa en Estados Unidos. Cualquiera que hubiera sido la intención original de llevarla así, dichas insignias muy pronto se volvieron emblemas de la derecha estadounidense, muy extendidas en Fox News pero casi

nunca vistas en otras cadenas televisivas importantes. Sin embargo, el gesto encontró tal receptividad entre el público estadounidense que al cabo de unos cuantos años no llevar la insignia podía acarrearle a un político la acusación de no ser patriota, y por ello un gran número de senadores y representantes progresistas adquirieron la costumbre de llevarlas también para evitar esta situación. Uno de ellos era Barack Obama, que no comenzó a llevarla hasta que en 2007, cuando aún era senador, inició su campaña presidencial.

La memoria se puede usar como prueba de fuego política, para causas tanto buenas como malas, tal como ocurre con la insignia de la bandera nacional (la práctica ya no se limita a la bandera estadounidense). Si se acepta que ese es el caso, entonces para los que insisten, como Garton Ash, en una relación entre memorias colectivas débiles e identidades colectivas débiles, la cuestión es si lo antedicho siempre es malo, y si así fuera, ¿por qué? Sobra decir que no hay respuestas fáciles ni definitivas. Nietzsche escribió: «La cuestión del grado en el que la vida siquiera requiere el servicio de la historia es una de las preguntas y preocupaciones supremas relativas a la salud de un hombre, un pueblo o una cultura». Para ofrecer dos ejemplos opuestos, se puede estar de acuerdo con Möller cuando señala que «la cultura de la memoria [en Alemania después de 1945] es uno de los grandes logros morales, políticos y sociales de la República Federal de Alemania», como ha quedado manifiesto hace muy poco en el humanitario recibimiento que el gobierno conservador de Angela Merkel ha dado a las multitudes de refugiados y migrantes para los cuales Alemania representa una tierra prometida contemporánea. Pero ¿no podría afirmarse, y no solo a la luz de la masacre de la iglesia episcopal metodista africana Emanuel de Charleston, que la cultura de la memoria de muchos sudistas blancos desde la rendición confederada en Appomattox en 1865 hasta la actualidad es uno de los grandes fracasos políticos y sociales de Estados Unidos?

El ejemplo del sur de Estados Unidos es todo menos excepcional. Recuerdo mi viaje de 1993 a Belgrado para visitar a Vuk Draskovic, el político nacionalista y escritor serbio que encabezaba el enorme movimiento de oposición al régimen de Slobodan Milosevic, y que se había granjeado para su causa el apoyo liberal pero también el ultranacionalista serbio. Cuando estaba por marcharme de su despacho, con los románticos panegíricos de Draskovic que loaban al dirigente *chetnik* Draza Mihajlovic aún resonándome en la cabeza, uno de sus jóvenes ayudantes me metió en la mano un trozo de papel doblado. No tenía nada escrito, salvo un año: 1453, es decir, el año en que la Constantinopla ortodoxa cayó en manos de los musulmanes otomanos. Algunos amigos que habían trabajado en la antigua Yugoslavia durante las guerras croata y bosnia vivieron situaciones parecidas en Zagreb y en Sarajevo, aunque las fechas en cuestión fueran diferentes. Parecía, en efecto, que las «llagas de la historia», según las llamó el escritor irlandés Hubert Butler, permanecían abiertas desde hacía más de medio milenio; al menos en el ambiente desesperado y degradado de ese momento y ese lugar.

De aquel suceso se debe extraer una lección más amplia y relevante. La memoria histórica colectiva tal como las comunidades, los pueblos y las naciones la entienden y despliegan —la cual, reitero, siempre es selectiva, casi siempre interesada y todo menos irreprochable desde el punto de vista histórico— ha conducido con demasiada frecuencia a la guerra más que a la paz, al rencor y al resentimiento (que parece cada vez más la emoción que caracteriza nuestra época) más que a la reconciliación, y a la determinación de vengarse en lugar de comprometerse con la ardua labor del perdón.

Es lo que ocurrió en el sur de Estados Unidos desde 1865 y, aunque atemperado, aún ocurre hoy día. Arruinó a la antigua Yugoslavia en los años noventa. En la actualidad es endémica en Israel y Palestina, en Irak y en Siria, en el populismo nacionalista hindú del partido Bharatiya Janata que el gobierno de Narendra Modi está institucionalizando sistemáticamente en India, y por supuesto entre los yihadistas e islamistas tanto en el mundo musulmán como en la diáspora islámica en Europa occidental, América del Norte y Australia. Insistir en lo dicho categóricamente no implica sugerir que haya una solución sencilla. Al contrario, es más que probable que el ansia de comunidad de los seres humanos, ya imperiosa en períodos de paz y abundancia, se convierta en una especie de urgencia psíquica y moral en tiempos difíciles. Pero al menos no se ha de hacer la vista gorda al tremendo sacrificio que a menudo han de asumir y siguen asumiendo las sociedades por el consuelo de la rememoración.

La historia no es un menú. No se puede pedir la solidaridad que el mito nacional ayuda a conformar y sostener sin el ensimismamiento, o el orgullo sin el miedo. Tampoco, a pesar de la cháchara insustancial acerca de la globalización, la comunidad ética universal que ha propuesto el filósofo israelí Avishai Margalit en su excelente estudio *Ética del recuerdo* —haciéndose eco de la noción kantiana de una sociedad civil administradora de los derechos universales— no es más que una quimera, al menos por lo pronto.

Margalit sin duda tiene razón al concluir que si pudiéramos crear lo que él denomina una memoria moral compartida basada en unos mínimos morales generalmente aceptados, podría existir una globalización de la conciencia en la esfera ética a la par de la globalización del capitalismo y la migración. Sin embargo, no aborda satisfactoriamente el problema planteado por Susie Linfield, investigadora del periodismo cultural, sobre lo que podría significar dicha rememoración colectiva de la «humanidad en su conjunto». «¿Por qué y cómo —se pregunta Linfield— debería una víctima del genocidio en Ruanda recordar a las del Gulag? ¿Y por qué un acomodado ciudadano de veinticinco años de, digamos, Amsterdam, o El Cario o Pekín, debería recordar a alguna de las dos?». Margalit admite que la creación y legitimación de la memoria moral compartida que propone será excepcionalmente difícil. Pero tras establecer el carácter abrumador de la tarea, recurre, en realidad, a la añeja noción idealista alemana según la cual si algo debiera hacerse, si se trata en verdad de un imperativo moral, entonces ha de hacerse —el mundo como «idea

cosmológica», por desplegar otra formulación kantiana—. Este mandato puede sintetizarse en la fórmula «deber implica poder».

En un tiempo en el que los valores universales al parecer se encuentran asediados por doquier, aunque, paradójicamente, nuestra época se caracteriza cada vez más por las migraciones masivas en una escala nunca vista desde hace generaciones y procedentes de una amplia extensión geográfica desde hace siglos, lo dicho apenas parece probable. Incluso se percibe un tufillo de escatología en ello: *Alle Menschen werden Brüder* («todos los hombres serán hermanos»). Fin. No obstante, es todavía más problemático que la idea del futuro de Margalit se parezca tanto a la añeja fantasía del gobierno mundial; un análogo moral del esperanto, admirable, pero al fin y al cabo un dispendio de esperanza. Como alguna vez señaló el filósofo e historiador Leszek Kolakowski: «Podemos imaginar la hermandad universal de los lobos pero no la de los hombres, pues las necesidades de los lobos son limitadas y definibles y por lo tanto no es inconcebible que queden satisfechas, en cambio las necesidades de los hombres no tienen límites que podamos determinar».

Para bien o para mal, el modo como se sopesa la necesidad humana de rememoración frente a sus peligros ha de determinarse en el contexto de nuestra actual forma de vivir y de quiénes somos en cuanto seres humanos. «En la aterradora época en que vivimos y creamos —escribió el ejemplar historiador del judaísmo, Yosef Yerushalmi—, la eternidad no es nuestra preocupación inmediata». Vivimos en un mundo que, incluso si se transforma en un lugar menos aterrador (lo cual en la era del calentamiento global y el Daesh apenas parece posible), tampoco se convertirá al absolutismo del idealismo kantiano. Nuestro reto es distinto: consiste en no desorientarnos en un mundo en que se ha demostrado que los valores son inconmensurables demasiado a menudo para desestimarlo como caso límite.

Un ejemplo obvio de lo anterior es la relación difícil, aunque de ningún modo siempre adversa, entre tres objetivos virtuosos —la verdad, la justicia y la paz— en los períodos que siguen a guerras despiadadas. Lo dicho es especialmente relevante sobre todo para el creciente conjunto de conflictos en los que no hay vencedor evidente. En tales circunstancias a menudo lo que más se precisa es el apaciguamiento en el sentido denotativo de «sosegar», «poner en paz». De todos modos, probablemente deba emplearse otra voz, pues esta palabra nos remite demasiado a Neville Chamberlain y Édouard Daladier en Munich en 1938, cuando cedieron ante Hitler por Checoslovaquia. Para lograr dicho apaciguamiento se requerirá alguna variante de lo que el filósofo británico John Gray ha llamado un *modus vivendi* entre civilizaciones, culturas, religiones y naciones. Entonces, lejos de que la rememoración política sea siempre un imperativo moral, habrá ocasiones en que dicha rememoración será lo que lo impida.

3

¿Para qué sirve realmente la memoria colectiva?

Los viejos olvidan, como dice Shakespeare por boca del rey en *Enrique V*. Y si se les permite arreglárselas por su cuenta, las sociedades también olvidan, y mucho más pronto que antiguamente. La «aceleración de la historia», como la ha denominado el historiador francés Daniel Halévy, se reconoce desde al menos las postrimerías del siglo XVIII, y es producto tanto de las revoluciones científicas del siglo precedente como de la revolución filosófica de la Ilustración que culminó en las revoluciones francesa y estadounidense. En sus formas originales y sucesivas, la historia considerada como algo que se acelera, o algo cuya aceleración incluso se puede *causar* —y eso creían dos personalidades centrales de la Revolución francesa, Condorcet y Robespierre, a pesar de cuanto los alejaba—, es inextricable de la idea de progreso, un concepto que apenas precede históricamente a la Ilustración. En efecto, el historiador Hugh Trevor-Roper calificó la idea del progreso de herejía del siglo XVII.

Desde el punto de vista tradicional cristiano, el progreso simplemente no es posible, según ha señalado Trevor-Roper. La historia tiene una trayectoria, por supuesto, que parte de la Creación y avanza hasta el Día del Juicio, pero, y así lo enunció el historiador francés Frédéric Rouvillois en su innovador libro *L'invention du Progrès, aux origines de la pensée totalitaire*, toda historia del progreso humano, sobre todo si se coincide con Halévy, que afirma que dicho progreso está en aceleración constante, es antitética a la «linealidad de la historia de la Salvación». Al fin y al cabo a eso se refiere precisamente el predicador en el Eclesiastés 1:2 cuando declara: «Vanidad de vanidades, todo es vanidad». En palabras de Rouvillois, para el creyente que aguarda el final de los tiempos, cuando Dios juzgará si somos salvos o condenados, «el progreso es *imposible*, sobre todo porque es *inútil*». Como se dice en Juan 12:31: «Ahora es el juicio de este mundo; ahora el príncipe de este mundo será echado fuera».

Aun así, no se precisa ser creyente para que la idea de progreso parezca inverosímil. Las que por falta de términos idóneos, y a pesar de su naturaleza simplificadora e imprecisa, se denominan sociedades premodernas o tradicionales bien pueden encontrarse en mejor situación en un determinado período histórico que en uno previo; por ejemplo, a causa del buen tiempo que facilita cosechas más abundantes, o tras una victoria bélica. Pero también pueden encontrarse en peor situación si, por caso, sufren una hambruna (lo cual es muy probable, pues se trata de una catástrofe que ha afligido a todas las sociedades desde que hay constancia hasta

la segunda mitad del siglo XX, cuando por primera vez en la historia de la humanidad comenzaron a menguar) o una derrota militar. Desde la Ilustración, la esencia del concepto de progreso ha sido que a pesar de lo difícil que pueda ser alcanzarlo en cualquier ámbito de la actividad o condición humana, es a la vez inevitable e inexorable, más que contingente y reversible, como en las sociedades tradicionales. Ello se debe a que «en cuanto se adopta un concepto optimista de la historia humana y se ha afirmado la *realidad* del progreso, entonces se extrae de la propia convicción de que es *necesario* la confianza de que por ende es *perpetuo*», según escribe Rouvillois al concluir su estudio.

Insistir en ello no equivale a proponer que nada cambia en las culturas tradicionales, la mayoría de las cuales han sido culturas agrarias. Es evidente que cambian, pero con tanta lentitud que los cambios son imperceptibles para una generación determinada. Y la lentitud del cambio no se debe a que dichas sociedades están regidas por la costumbre y los precedentes, puesto que, al fin y al cabo, ese es el propósito que, una vez efectivamente establecidas, pretenden servir las tradiciones inventadas. Más bien se debe, como subrayó Hobsbawm en su libro sobre la invención de la tradición, a que en las sociedades tradicionales la exigencia de un cambio rápido es muy escasa; reitero, salvo *in extremis*, como cuando la hambruna conduce a la gente del campo a la ciudad, donde descubren que las antiguas tradiciones ya no cumplen su función, y por ello han de ser modificadas por completo o descartadas sumariamente.

El vínculo entre la «aceleración» de Halévy y la «invención de la tradición» de Hobsbawm es que, como señaló este último en 1983, los «cambios [amplios y rápidos] han sido particularmente significativos en los últimos doscientos años y, por consiguiente, es razonable esperar que formalizaciones instantáneas de nuevas tradiciones se agrupen durante este período». En cuanto los acuerdos estables que comenzaron a infringirse en la Revolución industrial se deterioraron más allá de determinado límite, nunca pudieron adoptarse de nuevo. Pero pocos seres humanos son capaces de vivir sin tradiciones a las cuales aferrarse. Como resultado, cuando toda continuidad real con el pasado se hizo imposible, el pasado tuvo que ser reimaginado y reconstruido por el bien tanto del presente como del futuro.

Sin duda en los últimos cincuenta años la aceleración ha sido particularmente extrema en las ciencias exactas y la técnica, pero también en las artes. La máxima del filósofo Karl Popper según la cual la diferencia esencial entre las ciencias y las humanidades es que en las primeras las proposiciones son falsables empíricamente y en las segundas no lo son, es demasiado general. Es cierto que desde un punto de vista histórico la innovación ha desempeñado una función mucho más importante en el arte occidental que en el africano, el indio, el del sudeste asiático o el chino. Sin embargo, la separación entre el arte del presente y el arte del pasado es casi absoluta, y en este sentido parece más radical que en períodos previos de ruptura. El sorprendente paralelo entre la actitud mental del artista contemporáneo y la del

científico es que el arte del pasado se considera tan irrelevante respecto al del presente como la física copernicana respecto a la teoría de las cuerdas o la trepanación respecto a la cirugía cerebral.

Los científicos y los tecnólogos pisan terreno más firme. Para advertir cuánto ha cambiado el mundo y cómo continúa acelerándose el cambio[7] no es preciso respaldar el tecnoutopismo de un Ray Kurzweil ni tener, como Bill y Melinda Gates, la convicción de que la enfermedad, el hambre y la pobreza casi habrán desaparecido o se verán al menos radicalmente reducidas gracias a la innovación técnica, convicción que ha guiado la obra de la fundación de los Gates, con creces la más rica en la historia de la filantropía. A comienzos del siglo XXI, la transformación continúa en todos los campos, salvo en el de nuestra identidad biológica como seres mortales (aunque Ray Kurzweil y otros ciberutopistas afines de Silicon Valley rechazarían incluso esa salvedad). Por primera vez en la historia humana la mayoría de la población mundial habita en las ciudades en lugar del campo. El libre movimiento del capital se da por supuesto, al igual que el alternativo, la geografía sin fronteras del ciberespacio. Y al mismo tiempo, el movimiento sin precedentes de los pobres del sur global al norte global, un acelerador de la historia sin parangón, que quizá puede ser gestionado pero indiscutiblemente no puede ser detenido, está vaciando nuestras identidades nacionales a la vez que frustra las fronteras nacionales.

Y si lo que en español se denomina mestizaje (el término está connotado de muchas más referencias culturales e históricas que su traducción inglesa, *the mixing of the races*) prosigue con rapidez, también lo harán la homogenización cultural y lingüística mundial. No hay año en que no se extingan al menos diez lenguas minoritarias, mientras las culturas pequeñas desaparecen por doquier, paulatinamente subsumidas en las pocas dominantes, articuladas en chino, español, inglés, árabe, hindi, bengalí y, en alguna medida, en francés y portugués. El cambio climático, aunque el aumento de la temperatura global se mantuviera en el rango (relativamente) razonable de entre 2 y 2,5 grados centígrados y no llegara al catastrófico aumento de entre 3,5 y 5 grados, transformará, sin lugar a dudas, las culturas tanto como el medio natural. Y los científicos ya saben con certeza que la Tierra ha entrado en la sexta ola de extinciones en masa de plantas y animales de los últimos quinientos millones de años, y calculan que al menos una cuarta parte de las especies terrestres habrán dejado de existir en el año 2050. En suma, las tensiones históricas que condujeron a la acelerada manufactura de tradiciones que Hobsbawm y Ranger identificaron son solo un anticipo de las que hoy día someten al mundo, por no mencionar las que probablemente tendrá que afrontar el mundo en el futuro.

Si nos circunscribimos a la política, el modelo de la aceleración de la historia es muy útil cuando se aplica a las épocas en que los imperios caen y resucitan o surgen nuevas formas de gobierno, o cuando la demografía de una sociedad determinada se altera de forma tan profunda que carece de sentido insistir en un consenso histórico que ya no comparten los ciudadanos predominantes del estado. Desde el punto de

vista histórico, la cuestión ha sido especialmente endiablada para sociedades coloniales como las de Estados Unidos, Canadá y Australia, aunque la apabullante migración reciente a países de Europa occidental ha borrado las diferencias entre el colono y el no colono, lo cual prácticamente certifica que la mayoría de las naciones de la Unión Europea se enfrentarán muy pronto a los mismos desafíos. En Estados Unidos, por ejemplo, cuando la amplia mayoría de la población era de origen europeo, incluso en una época en que el dominio colonial europeo era generalizado, aún se justificaba el énfasis sin duda desproporcionado en la historia europea. Pero eso ya no ocurre en los Estados Unidos cada vez más deseuropeizados de la actualidad. El problema, por supuesto, es con qué ha de sustituirse.

Timothy Garton Ash ha planteado que ninguna de las posibles formas de acometer los desafíos que se le plantean a la Unión Europea, ampliada a veintisiete países, no ha de pretender forjar una memoria colectiva común, pues, como advierte con acierto, habría que «ejercer una violencia extrema contra la verdad histórica» para conseguirlo. Garton Ash propone en cambio definir la identidad europea como «naciones cuya historia difiere mucho entre ellas, pero que anhelan objetivos compartidos». Sin embargo, y eso Garton Ash lo comprende sin duda tan bien como cualquiera, definir «objetivos compartidos» es difícil incluso en tiempos de bonanza, y los actuales no son ni por asomo tiempos de bonanza en Europa. La crisis griega por sí misma, aunque también el auge de partidos populistas tanto en la izquierda (Syriza en Grecia, Podemos en España y otros) como en la derecha (el Frente Nacional en Francia y el Partido Popular danés, por ejemplo), la incapacidad de los gobiernos europeos para acordar una política común de reasentamiento de las recientes olas migratorias y el pánico cultural, político y económico, justificado o no (quizá ambas posibilidades, en mi opinión), que el éxodo de refugiados ha provocado, son prueba suficiente de que la época en la que pensadores serios como Garton Ash y Jürgen Habermas podían creer todavía que la visión humanitaria de Europa y su vocación en el mundo —formulada por estadistas como Jean Monnet, Robert Schuman, Paul-Henri Spaak y Émile Noël— aún gozaba del respaldo mayoritario del público europeo podría estar tocando a su fin, si no es que ha concluido definitivamente.

Pero supongamos que las inquietudes de Habermas, es decir, que el proyecto europeo está en trance de verse transformado en lo contrario de lo que pretendieron sus fundadores, y que «la primera democracia transnacional del mundo [esté en riesgo de convertirse] en un acuerdo especialmente eficaz, porque permanece oculto, para ejercer una suerte de gobierno posdemocrático», son infundadas. Y esperemos que las siguientes palabras de Garton Ash, «Dado a elegir entre la democracia y una versión paternalista, vertical y euroleninista de la integración europea, elegiré la democracia siempre», elocuente y apasionada respuesta a la declaración del vicepresidente de la Comisión Europea con motivo de la victoria electoral de Syriza en enero de 2015 («No cambiamos las políticas dependiendo de las elecciones»),

hayan persuadido la cabeza y el corazón de muchas personas. Incluso en el supuesto de semejante resultado favorable, el éxito del proyecto europeo permanecerá en entredicho.

Las razones de lo anterior han sido analizadas con brillantez por el politólogo francés Zaki Laïdi en *Un mundo sin sentido*: «Si en las sociedades occidentales —escribe— las fuerzas políticas y sociales que dicen ser el paradigma de la transformación están en crisis, es precisamente porque la transmisión de la identidad y la transformación social parecen desvinculadas. La transmisión se considera anticuada (nacionalismo) y la transformación, destructiva (globalización); en cambio, la transmisión debe volverse positiva y la transformación, protectora».

En todo caso, Laïdi subestima el problema, sobre todo el de la transmisión, pues en la actualidad la mera referencia a una identidad común europea o, para el caso, estadounidense o australiana, es problemática. Tal como ha señalado el profesor holandés Joep Leerssen, esto obedece, al menos en parte, a que «la investigación histórica se ha apartado de los vencedores y las élites triunfantes y ha pasado a los oprimidos, los perseguidos, las víctimas». En lugar de conmemorar el trauma compartido en lo que Leerssen denomina «el modo Binyon/Tennyson de transmutación de la pérdida y el desconsuelo en edificación y catarsis», la rememoración se refugia sobre todo en un «modo de “nunca más”». Garton Ash establece para los europeos la prescripción de explorar «la diversidad de nuestros recuerdos» a fin de alcanzar objetivos compartidos, pero esta simplemente no da cuenta de hasta qué punto la nueva política de la conmemoración se sustenta en «la experiencia de la opresión, de la derrota, de la injusticia y el agravio», en palabras de Leerssen, y se conforma a partir de la idea de que «el escarmiento de la injusticia pretérita es la alerta y la firmeza». Mientras tanto, a los que aún ambicionan que impere el consenso previo les enfurece la supuesta deslealtad e ingratitud, sobre todo de los inmigrantes y las minorías sexuales. En nuestra nueva era del resentimiento, la mera noción de algo compartible parece cada vez más inalcanzable.

Pero aunque la brecha fuera menor entre la memoria colectiva al servicio de la unidad nacional y la memoria colectiva al servicio de las víctimas de esa nación, las cuales esperan como mínimo el reconocimiento y a menudo la disculpa por lo que ellos o sus antepasados han sufrido, la nueva síntesis de ambas, haya satisfecho o no a las dos partes, será tan perecedera como cualesquiera acuerdos políticos o concesiones culturales. Aquí el nudo gordiano, si lo hubiese, es que cualquiera estaría en disposición de pensar que los acuerdos políticos no podrían ser sino transitorios, por muy firmes que hubieran parecido en un momento determinado de la historia. David Cannadine, historiador del Imperio británico, en un fascinante y breve artículo titulado «Where Statues Go to Die», ilustró cuán frágiles y eventuales son hasta los más grandiosos emblemas imperiales del pasado al narrar cómo, en el viaje que hizo a India en 2003, se había encontrado con el deshonroso destino de los monumentos coloniales. Fue llevado a un amplio terreno a las afueras de Nueva Delhi donde, en la

época colonial, los virreyes británicos celebraban sus más importantes *durbars*, sus solemnes ceremonias imperiales. Lo que Cannadine halló fue «un solar abandonado, cubierto de maleza y recóndito» que transmitía el mensaje de que «el poder terrenal es transitorio y el dominio imperial, efímero».

En la esquina más apartada del lugar, le mostraron «la escena más insólita: una docena de estatuas inmensas se alzaban sobre la maleza y los arbustos, como las piezas de ajedrez del final de la primera película de Harry Potter». Eran las estatuas de un grupo de virreyes británicos y de Jorge V, emperador de India, «colocadas por los británicos en Nueva Delhi como monumentos permanentes a los individuos cuyas vidas y hazañas tenían por merecedoras de conmemoración imperecedera». Pero India había seguido su curso, al igual que casi todas las antiguas colonias europeas —francesas, holandesas, portuguesas o españolas—, donde estatuas semejantes habían ocupado puestos de honor, han seguido el suyo. Cartier-Bresson, en una brillante fotografía de 1949, muestra cómo se retiran de la mansión del gobernador en Yakarta, tras la independencia de Holanda, los retratos oficiales de los funcionarios coloniales igual que otra tanta basura. El periodista y escritor Ryszard Kapuscinski fue testigo de una situación semejante en Angola en 1975. Según su crónica, los colonos portugueses poco menos que vaciaron sus casas, y embalaron sus pertenencias para embarcarlas en los cargueros que los llevarían desde Luanda de vuelta a Portugal. En cambio, no se preocuparon lo más mínimo de las estatuas coloniales, y los soldados del MPLA (Movimiento Popular de Liberación de Angola) las bajaron de sus pedestales y sin mayor ceremonia las trasladaron en carretones a un terreno muy semejante al que David Cannadine había visto en las afueras de Nueva Delhi.

Semejantes momentos de gloria iconoclasta, cuando los grandes símbolos del régimen colonial volvieron a lo que habían sido mientras aún se estaban vaciando en la fundición —o piezas talladas y piedra pulida que ahora representan algo apenas inteligible— no suelen restringirse a los monumentos públicos y a los retratos oficiales de los funcionarios coloniales europeos. Después de 1989, a lo largo de la Unión Soviética y, unos años más tarde, en los Balcanes, se desarrollaron muchas escenas parecidas[8]. Por algún motivo dudo que Lenin y Stalin, ni tampoco lord Curzon, imaginasen nunca que sus imágenes como símbolos de dominación se verían transformadas en objetos *kitsch* en cuestión de unos decenios[9]. Y sin embargo eso fue lo que ocurrió precisamente en Rusia, hasta el punto de que en 1996 el periódico ruso en lengua inglesa *Moscow Times* publicó un reportaje en el que informaba de los precios de objetos como bustos de Lenin o «un plato de servicio en perfecto estado de Stalin y Voroshilov trabajando», vendidos en las tiendas de antigüedades de la vieja calle Arbat.

A pesar del giro cómico que pueden tener estos episodios, la realidad subyacente es mortalmente seria. Pues hemos vuelto a Kipling otra vez, a quien no le habría sorprendido lo que vio Cannadine en aquel solar de las afueras de Nueva Delhi. Para Kipling, la transitoriedad del imperio era tan inevitable como la muerte individual (y

quizá más aún, puesto que al final de su vida el poeta tuvo el precario consuelo de creer en los espíritus, así como en Jesucristo). Sin embargo, en lo concerniente al imperio, no había recurso de apelación. Como se dice en los Salmos 146:3-4: «No confiéis en los príncipes, ni en hijo de hombre, porque no hay en él salvación. Pues sale su aliento, y vuelve a la tierra; en ese mismo día perecen sus pensamientos».

Que Dios perdurara, a pesar de todo aquello —«la acción y el sufrimiento, el poder y el orgullo, el pecado y la muerte», expresado por Karl Löwith—, no podía ser un atenuante para Kipling. Entendía cabalmente que Dios está casi del todo fuera de la historia, e interviene en su principio solamente con el acto amoroso de la Creación, y en su final, el Apocalipsis, descrito por Leszek Kolakowski como «el marco infinito de la predicación de Jesús». La escatología, no el futuro en este mundo, era lo que preocupaba a los mártires cristianos primitivos, como a Tecla, que hizo voto de mantenerse virgen y al cabo se refugió en las montañas donde predicó el Evangelio hasta su muerte a los noventa y un años de edad. O a Maximila, cuyo amor por Dios la llevó a orar para evitar la cópula con su esposo Egeates. ¿Cómo podrían estas mujeres haberse comprometido a renunciar a todas sus propiedades e incluso a no procrear si no se hubieran visto a sí mismas como prometidas al mundo venidero?

Para los demás, juego, set y partido para Shelley:

«Me llamo Ozymandias, rey de reyes,
contempla mis obras, tú, poderoso, y desespera.»
Nada permanece. Alrededor de la decadencia
de esta inmensa ruina, ilimitada y desnuda,
se extiende lejana la arena solitaria.

Kipling, pese a haber perdido también la esperanza, aún decidió escribir «Para que no olvidemos» en condicional. Tenía razón, pues de lo contrario su llamamiento a la rememoración habría resultado un sinsentido absoluto (imaginémonos lo que habría hecho Shelley con el tema de «Fin de oficio»). Y la rememoración no es en ningún caso un sinsentido, salvo en el, cognitiva y quizá moralmente, inútil marco de la eternidad. A los seres humanos les atrae la ceremonia y, sean creyentes o no, también la piedad[10]. Por ello, sin incurrir en ninguna versión del culto a los ancestros, el olvido de los sacrificios y sufrimientos de los que nos precedieron tiene innegablemente algo de impío, o al menos de éticamente empobrecido. Si los que murieron en combate o por sus creencias no son recordados, ¿cómo pueden tener algún sentido sus sacrificios? Y por sacrificios entendamos cualquier sacrificio. En la gran frase de Dryden, semejante olvido realmente sería «la desafinación del cielo».

«Imagine […] un mundo sin recuerdos», dice el lema del cibersitio del Registro de la Memoria Australiana del Mundo, patrocinada por el gobierno australiano, que forma parte del proyecto de memoria del mundo de la Unesco. La tarea que se realiza es, de hecho, mucho menos funesta de lo que podrían hacer creer estas palabras, pues consiste sobre todo en la conservación de documentos históricos y la grabación de la historia oral. Pero de ello no se desprende que las palabras de la ciberpágina sean

menos representativas de los disparates que parece generar tanto debate sobre la memoria. En suma, el mundo no tiene recuerdos; ni las naciones, ni los grupos de personas. Los individuos recuerdan, punto. Sin embargo, a comienzos del siglo XXI se menciona la memoria colectiva como si fuera equiparable a la individual, es decir, a la memoria real, y a menudo, aunque casi nunca de forma explícita, como si moralmente la superase.

Parafraseando la sardónica afirmación sobre la guerra del intelectual progresista de izquierdas Randolph Bourne, ¿la memoria colectiva es la salud del estado actualmente? Si leemos la bibliografía sobre la rememoración, bien podríamos afirmar que así es. Nadie cree que el hecho de que los individuos olviden, sea por las tristes deficiencias cognitivas asociadas al envejecimiento o, por el contrario, el feliz indulto de la vida privada (como los menguantes recuerdos de la amante que nos rompió el corazón), entrañe una amenaza a la sociedad en su conjunto. En cambio, la falta de rememoración colectiva a menudo se presenta como si fuera una incitación al desastre moral o político. Su paradigmática manifestación contemporánea es la aseveración de que eludir nuestra obligación moral de recordar la Shoá es a todos los efectos propinar un golpe contra lo que Thomas Jefferson llamó «las opiniones decentes de la humanidad». Una persona que así lo hiciera podría no ser un «asesino de la memoria» —el historiador Pierre Vidal-Naquet denominaba así, acertadamente, a los negacionistas del Holocausto como Robert Faurisson—, pero en cualquier caso habría cometido un grave solecismo moral.

Lo anterior es lo que sustenta las consideraciones de Avishai Margalit. Para él no se trata de un particularismo judío, si bien, puesto que los judíos son practicantes de una religión que devino pueblo más que un pueblo que devino religión (la formulación es de Harold Bloom), ha de abordarse la cuestión de ese particularismo, y, en general, el planteamiento judío de la historia que en muchos aspectos es único, si se espera llegar al fondo del asunto. Karl Löwith pensaba que porque los cristianos no constituían un pueblo histórico —«su solidaridad es mera cuestión de fe»— era imposible aplicar una interpretación estrictamente cristiana al destino histórico de los pueblos cristianos. Sin embargo, sostenía que el destino del pueblo judío *era* un tema de interpretación judía, presumiblemente hasta la Shoá, sin excluirla. Margalit, en cambio, está interesado en una ética mínima mundial: es decir, un criterio que no solo debe imponer la lealtad a un pueblo o incluso a una civilización, sino a la humanidad en su conjunto. Pues sostiene —y para dejarlo claro, no como tema del particularismo judío— que hay determinadas «pesadillas morales», como las denomina, y entre ellas destaca sobre todo la Shoá, que deben permanecer en nuestras memorias colectivas porque son «ejemplos destacados del mal radical y de los crímenes contra la humanidad, como la esclavitud, la deportación de la población civil y el exterminio en masa».

En efecto, Margalit sostiene que el imperativo de la alerta ante el mal radical (toma prestado el sintagma de Kant pero lo dota de un sentido algo diferente) impone

a la humanidad como colectivo el requisito prudencial de construir una memoria moral que pueda ser universalmente comprendida, compartida, transmitida y defendida. Cualquier otra cosa sería dejar a la humanidad vulnerable frente a lo que Margalit describe como «el empeño [de las fuerzas del mal radical] para socavar la moral misma mediante, entre otros procedimientos, la reescritura del pasado y el control de la memoria colectiva».

En esto, así como en sus argumentos en favor del perdón pero contra el olvido, Margalit sigue al filósofo Paul Ricoeur, quien escribió que «debemos recordar, porque el recuerdo es un deber moral. Hemos contraído una deuda con las víctimas. […] Al recordar y contar […] evitamos que la mala memoria mate a las víctimas dos veces». Aunque mi propuesta pueda parecer contraria a la intuición, y por mucho que honre la seriedad moral de pensadores como Ricoeur, Margalit, Todorov, Yerushalmi y Vidal-Naquet, que han propuesto diversas pero no enteramente congruentes versiones de dicha postura, me pregunto: ¿y si estuvieran equivocados? ¿Y si, a largo plazo, el olvido fuera inevitable, mientras que incluso en un plazo relativamente breve el recuerdo de un caso de mal radical, hasta la Shoá misma y sin excluirla, no lograra ni siquiera proteger a la sociedad de sus futuras recurrencias?

Sir Nicholas Winton viajó a Praga justo antes de la Segunda Guerra Mundial y logró rescatar a 669 colegiales judíos y llevarlos a salvo con él de vuelta a Gran Bretaña. Un poco antes de morir, en julio de 2015, a los 106 años, le concedió una entrevista a Stephen Sackur, de la BBC. Sackur le preguntó a Winton qué lecciones había aprendido del pasado. A juzgar por la sorpresa que reflejó su mirada, es probable que Sackur no esperara la respuesta que recibió. Winton fue categórico: «¿De qué nos sirve fijarnos en el pasado? ¿Quién ha aprendido algo fijándose en el pasado?». Merece la pena hacerse la pregunta de Winton, así como la del historiador francés Marc Bloch, cofundador de la Escuela de los Annales, que concluyó su elocuente reseña de *La memoria colectiva* comentando que Maurice Halbwachs «nos obliga a reflexionar sobre las condiciones del desarrollo histórico de la humanidad; en efecto, ¿qué aspecto tendría este desarrollo sin la “memoria colectiva”?».

¿Y si la memoria colectiva nacional, que el propio Margalit reconoce que ha sido definida como una sociedad que ceba, al modo de Renan, el delirio compartido de sus antepasados, además de sobrestimarse muchísimo en su papel de indicador de la coherencia de una sociedad, no solo es a la postre fútil (el mensaje medular de «Fin de oficio» de Kipling), sino que resulta a menudo positivamente peligrosa? ¿Y si en lugar de ser heraldo del final del sentido, la justa medida de olvido comunitario es la condición *sine qua non* de una sociedad pacífica y decente, y en cambio el recuerdo es el empeño política, social y moralmente arriesgado? O, para enunciarlo de un modo un poco distinto, ¿y si el pasado no puede ofrecer un sentido satisfactorio, a pesar de lo generosa e incluyente que pueda ser su interpretación, como en la prescripción de Timothy Garton Ash? En suma, ¿y si el sacrificio social y humano, al menos en algunos lugares y en algunas ocasiones históricas, que implica el

imperativo moral de recordar es demasiado aflictivo para que merezca la pena soportarlo?

Ya no hay casi nadie que sostenga lo anterior. Marx lo pensaba cuando escribió: «La revolución social del siglo XIX no puede extraer su poesía del pasado, sino solamente del porvenir. […] La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido». Y Nietzsche también, aunque no tan sistemáticamente, incluso cuando elogiaba «el arte y poder de *olvidar* y de encerrarse en un *horizonte* delimitado». Pero el consenso contemporáneo se inclina del todo en la dirección contraria. A decir verdad, los escritos más brillantes en defensa de la rememoración, y en este punto Margalit y Todorov destacan, ofrecen un conjunto de advertencias sobre cómo se puede abusar de la rememoración. Todorov ha sido muy firme en este aspecto, y señala que «el sendero entre la sacralización y la banalización del pasado, entre servir los propios intereses e impartir lecciones morales a los otros, puede parecer estrecho», para luego añadir, haciéndose eco del *eppur si muove* de Galileo: «Y, sin embargo, está presente».

Semejantes sutilezas a menudo no destacan entre la mayoría de los argumentos que apoyan la memoria colectiva como un imperativo social y moral, para decirlo con indulgencia. Casi todo el mundo parece partir del precepto de George Santayana, según el cual «aquellos que no pueden recordar el pasado están condenados a repetirlo[11]», en exceso encomiado y a mi juicio, en tanto pretendía ser una generalización, a menudo demostrablemente falso. La opinión ortodoxa actual defiende dicho planteamiento, y la convicción de que la memoria constituye una especie de moralidad es una de las creencias más inexpugnables de nuestra época. Todo lo anterior opera, por lo menos, tanto bajo el signo de lo que Todorov denominó la corrección moral como bajo la corrección política. Recordar es ser responsable, ante la verdad, la historia, la fe, el país, las tradiciones del propio pueblo o el género o la sexualidad (aunque en este último caso por lo general lo que se pretende decir con ello es el sufrimiento del colectivo, la historia de su opresión). Cualquier otra cosa es un acto de irresponsabilidad que amenaza tanto a la comunidad como, en nuestra era terapéutica, a la propia identidad. E incluso poner en entredicho ese consenso es perturbar lo que Tony Judt, en un texto de encomio a Hannah Arendt, calificó de «la fácil paz de la opinión aceptada».

4

La victoria de la memoria sobre la historia

La instauración de la memoria como un bien común indispensable, y su corolario, la condena del olvido como una forma del nihilismo cívico, depende de la idea de que la humanidad «puede adoptar la forma de una comunidad de la memoria», según la plantea Avishai Margalit. El filósofo comprende cabalmente la dificultad que entrañará lograrlo y reconoce que nunca ha ocurrido. Admite que «es difícil conformar instituciones eficaces que salvaguarden dichas memorias y las difundan». Y destaca, si bien no con el énfasis que merece, el peligro adicional de lo que llama «relevancia tendenciosa», es decir, el hecho de que acontecimientos «del llamado Primer Mundo, o del mundo técnicamente desarrollado, sean más relevantes para nosotros que acontecimientos comparables del Tercer Mundo». Margalit no plantea la relación entre el continuado dominio de los medios globales y las empresas de comunicación occidentales en el siglo XXI[12]. De haberlo hecho solo habría robustecido su argumento, pues como señala con razón, que Kosovo «se recuerde mejor» que Ruanda es en buena medida el resultado del desequilibrio entre la cobertura del primero y el segundo.

Es indudable que Margalit tiene razón al preocuparse por «una falsa superioridad moral» vinculada a las atrocidades sucedidas en Europa frente a las sucedidas en otros lugares. Margalit también está en lo cierto cuando sostiene que los crímenes nazis «son ejemplos patentes de lo que la moral impone que recordemos». Y sin embargo, como señaló Tony Judt en 2008, ya hay sobradas pruebas de que en muchas partes del mundo la Shoá está perdiendo (si no ha perdido ya) lo que se llama su «resonancia universal». «Las amonestaciones morales de Auschwitz que aparecen inmensas en las pantallas de la memoria de los europeos son más bien invisibles para [muchos] asiáticos y africanos», indica.

Se puede pensar incluso que Judt está equivocado en cuanto al caso particular de la Shoá, pero aun así el planteamiento general de Margalit respecto de una memoria moral compartida por la humanidad sigue siendo problemático. Él mismo ha reconocido que no tenía «claro cómo emprender la creación de una memoria semejante». Al final se ve obligado a recurrir a poco más que una combinación de esperanza, ante la ínfima posibilidad de que dicha esperanza pueda cumplirse —Margalit cita Romanos 4:18, donde se describe a Abraham como el que «creyó en esperanza contra esperanza»—, y su determinación neokantiana de que deber implica poder. No está precisamente solo entre los filósofos cuando confía en que, como enunció el filósofo francés Vladimir Jankélévitch, «la moral siempre tiene la última

palabra». Pero como en otras partes de su libro Margalit reconoce que «vivimos con insuficientes recursos para justificar nuestra ética y nuestra moral», cabría imaginar que ello le habría dado qué pensar antes de ir más allá y despertar lo que el historiador y poeta Robert Conquest describió con cierta aspereza como «los dragones de la expectativa».

Lo anterior no significa que Margalit esté equivocado al reivindicar la existencia de una ética de la memoria. Pero al defenderla resta importancia a la posibilidad de que la realidad de la rememoración, y en efecto, del olvido, que casi le preocupa tanto como aquella, pueda ser fundamental e inexorablemente política, como Renan la había entendido siempre. Incluso cuando se refiere a la humanidad, Margalit emplea un lenguaje universalizante que sobre todo presenta una visión del mundo en el que hay individuos, algunos buenos y otros malos, y una raza humana, como si al fin y al cabo no fuera preciso afrontar el hecho de que el nuestro es un mundo al que amplios grupos humanos distintos juzgan de modos irreconciliables o al menos inconmensurables y que casi con toda certeza eso seguirá siendo así. Aunque no se comparta el desasosiego del teórico social francés Serge Latouche relativo al empeño de instilar lo que ha llamado «el timo de la falsa universalidad», es indudable que en el siglo XXI y en el futuro previsible el problema más apremiante no es hallar el modo de inculcar un código ético universal, sino cómo prevenir lo peor mediante el *modus vivendi* de John Gray, en el cual, en efecto, tendremos que aceptar que discrepamos sobre lo que es preciso recordar, y también sobre lo que es preciso olvidar, una cuestión de idéntica o mayor relevancia.

Al igual que Todorov, cuyo *Los abusos de la memoria* viene antecedido por un epígrafe de Jacques Le Goff que alecciona a los lectores para que «aseguren que la memoria colectiva contribuya a la liberación más que a la esclavitud de la humanidad», Margalit es plenamente consciente de que se puede abusar de la memoria colectiva. Lo que sin embargo no parece llamarle la atención, y menos aún provocarle escepticismo, es el grado en el cual el concepto permite que virtualmente cualquiera y todo el mundo, sea cual sea su punto de vista moral, político o social, lo suscriba. En la actualidad, los fascistas y los multiculturalistas, los servidores del estado y los revolucionarios comprometidos a poner al estado de rodillas, las élites y las contraélites se unen para rendir homenaje al «Deber de la Memoria». Basta buscar en Google la expresión en francés, *devoir de mémoire*, para comprender el carácter proteico que ha adquirido el concepto. La Association Devoir de Mémoire se define en su página web como «una asociación que representa a las tropas canadienses de la Segunda Guerra Mundial que se entregaron a la liberación de Europa». La organización conmemorativa «Oublié-e-s» de la Mémoire se dedica a difundir la deportación de los homosexuales durante la ocupación nazi de Francia; hace campaña en Francia y otros países para que se reconozca lo sucedido. Dos sucesivos presidentes de Francia de derechas, Jacques Chirac y Nicolas Sarkozy, de un lado de la divisoria ideológica, y del otro lado, un conocido grupo activista de la extrema

izquierda que se denomina Deberes [en plural] de la Memoria, han invocado el «deber de la memoria» con relación al comercio de esclavos.

El caso en Francia es extremo en el sentido de que «la "Memoria" ha adquirido un significado tan amplio e inclusivo que se tiende a utilizarla simple y llanamente como sustituto de "historia" y a poner el estudio de la historia al servicio de la memoria», en palabras del historiador francés Pierre Nora, cuyas innovadoras investigaciones y numerosos libros sobre el tema lo han consolidado como el mayor estudioso de la función que desempeña la memoria colectiva histórica hasta la fecha en la sociedad del país. La apropiación de la historia por parte de la memoria es también la apropiación de la historia por parte de la política. El resultado en la práctica, aunque no necesariamente en la teoría, nos ha llevado lejos del mundo de los imperativos éticos y los mínimos morales de Margalit. En cambio, hemos entrado en un mundo donde la función esencial de la memoria colectiva es la legitimación de un criterio particular y un programa político y social, y la deslegitimación de los opositores ideológicos.

A Renan le habría repugnado lo que Nora llama la «democratización» de la historia y que en su opinión proveía la base ética para subordinar la historia a la memoria colectiva. Pero lejos de socavar el punto de vista de Renan, el cambio que identifica Nora lo reivindica en el sentido de que la creación de una identidad colectiva determinada depende de qué y cómo se recuerda el pasado. Lo que ha cambiado, y ello en efecto habría preocupado profundamente a Renan, es que si bien hasta los años setenta la memoria colectiva era sobre todo monopolio del estado, en especial de aquellos componentes del estado responsables de la educación y la guerra —«un régimen conmemorativo de la unidad nacional», como lo definió el politólogo francés Johann Michel—, la cuestión está ahora en disputa, y las minorías étnicas, religiosas y sexuales ponen en entredicho el relato tradicional dominante y procuran su modificación si no su transformación absoluta.

¿Queda algún punto en común? La respuesta parece ser: «Más de lo que cabría pensar». Pues a pesar de lo enérgicamente que puedan discrepar ambos bandos sobre *qué* debe ser recordado y *cómo* ha de conmemorarse esta rememoración, están de acuerdo en que es mucho peor no hacerlo, ya que eso constituiría lo que Vladimir Jankélévitch llamó «amnesia vergonzosa». En 2008, al comienzo de su período presidencial, Nicolas Sarkozy invocó «el deber de la memoria» cuando ordenó que todos los niños franceses que estuvieran en el último curso de la educación primaria estudiaran la historia de la vida de alguno de los once mil niños judíos deportados por los nazis y asesinados en los campos. Su sucesor, François Hollande, a la sazón dirigente de la oposición socialista, respaldó con entusiasmo la iniciativa de Sarkozy, y declaró que «siempre que sea posible transmitir aquello que exige el deber de la memoria, debe hacerse». Por su parte, los grupos que exigen que Francia «recuerde» los crímenes de su pasado colonial y las afrentas cometidas contra los colectivos franceses que fueron excluidos del relato nacional —y también, como han hecho

algunas asociaciones de activistas, se ofrezca una disculpa o una reparación, sea simbólica o material— respaldarían la formulación de Hollande, aunque los usos que harían de ello serían completamente diferentes.

En todo caso, supongamos como hipótesis que los «memorialistas», sean cuales fueren sus inclinaciones ideológicas, tienen razón al reiterar, de acuerdo con Jankélévitch, que es moralmente vergonzoso olvidar los horrores del pasado y moralmente edificante recordarlos o, mejor aún, recuperar dicho pasado. ¿Se deduce de ello que estas son las palabras definitivas que han de decirse sobre el asunto? La respuesta a esta pregunta debe ser no, un no con matices, sin duda, pero un no en cualquier caso.

Para que quede claro, no sostengo que siempre sea un error insistir en la rememoración como imperativo moral. Cuando se ha encubierto un crimen histórico o una tragedia, incluso si ocurrió mucho antes de que nacieran todas las personas que están vivas hoy, o si los libros de historia cuentan mentiras o medias verdades sobre lo sucedido, o si las realidades de lo acontecido simplemente se han embrollado, no importa si por malicia o ignorancia, levantar el velo sobre lo ocurrido casi siempre es algo bien recibido. El genocidio armenio es un buen ejemplo; otro serían las matanzas perpetradas por las fuerzas imperiales francesas y británicas a lo largo de la época colonial. Lo mismo podría afirmarse de los crímenes de guerra u otras atrocidades generalizadas, sobre todo si hay memoria viva de lo sucedido. En estos casos, si existe la posibilidad práctica tanto de componer un informe honrado de los hechos como de llevar ante la justicia a los perpetradores, debería hacerse. Un ejemplo de un crimen semejante es la matanza de los musulmanes de Srebrenica, otro el de las mujeres y niñas, en su mayoría coreanas y chinas, que entre 1932 y 1945 fueron obligadas por el ejército imperial japonés a convertirse en esclavas sexuales.

Incluso en tales casos, sin embargo, las cosas a veces son moralmente más complejas de lo que al principio parece. Mucha gente, por ejemplo, considera que la orden de detención contra el ex dictador chileno Augusto Pinochet dictada en 1998 por el juez Baltasar Garzón fue un golpe muy tardío en favor de la justicia. Aun así, numerosos chilenos, entre ellos el significativo grupo de los que celebraron las acciones de Garzón, creen que si la orden se hubiera emitido en 1990, cuando Pinochet abandonó el cargo, tal vez este habría podido negarse a dejar el poder o, de haberlo hecho, quizá los militares chilenos, que entonces aún le eran leales, habrían permanecido en los cuarteles. En dichas circunstancias, ¿cómo se puede tener la certeza de que la transición democrática se habría producido? Suponiendo que la detención hubiera podido poner en grave peligro esa transición, ¿habría merecido la pena entonces salvaguardar la verdad o, en efecto, mantener las exigencias de justicia? Indiscutiblemente, no habría sido deshonroso responder con un no a esa pregunta.

Presentar esta posibilidad no supone en modo alguno que la respuesta deba ser casi siempre negativa. Al contrario, por lo general debería ser afirmativa. Cuando

Jankélévitch denunciaba, por ejemplo, la «amnesia vergonzosa», respondía a los que criticaban que el gobierno francés enjuiciara en 1987 a Klaus Barbie por crímenes contra la humanidad. Fue el primer caso de este tipo que se dio en Francia. Barbie había sido jefe de la Gestapo en la Lyon ocupada por los nazis, y entre sus muchas atrocidades se contaba el haber torturado personalmente hasta la muerte a varios prisioneros, además de ser responsable de la muerte de otros miles, uno de los cuales era el dirigente de la Resistencia francesa Jean Moulin. Jankélévitch no estaba solo en la condena. Pierre Vidal-Naquet denunció a los que se opusieron al juicio basándose en que revolver el pasado solo podía ser destructivo, entre otras razones, en su libro *Los asesinos de la memoria*.

Los temores de Jankélévitch y Vidal-Naquet estaban justificados, pues las palabras del mismo Adolf Hitler, pronunciadas en unas conversaciones que fueron grabadas y luego publicadas como «charla de sobremesa», eran suficientes para demostrarlo. El 22 de agosto de 1939 Hitler declaró que Alemania podía exterminar y exterminaría a los polacos «sin piedad ni compasión». La comunidad internacional no se opondría, afirmó, pues «al fin y al cabo, ¿quién habla hoy del aniquilamiento de los armenios?»[13]. Afirmar que la filosofía de Nietzsche fue una de las fuentes de inspiración de la ideología nazi es una calumnia, por fortuna no tan común hoy día como en los años cincuenta y sesenta. Aun así, el comentario de Hitler está incómodamente cerca del descarnado recordatorio de Nietzsche, según el cual «la interpretación que prevalezca en un momento dado es una función del poder y no de la verdad».

El planteamiento de que recordar es en y por sí mismo un acto moral obtiene gran parte de su fortaleza de la ambición por refutar a Nietzsche y a Hitler. Enjuiciar y encarcelar o ejecutar a los oficiales y guardias de los campos nazis nunca podrá ser exhaustivo, y por ello no puede presentarse como un cabal ajuste de cuentas ante el horror de lo sucedido. En todo caso, incluso en el mejor de ellos, aparte de determinar la culpabilidad y el castigo de los culpables, la justicia solo puede establecer los hechos y a veces ofrecer a los supervivientes y a los familiares de quienes no sobrevivieron un poco de vindicación y alivio. Pero como señaló Elie Wiesel, «la justicia sin memoria es una justicia incompleta, falsa e injusta. [Pues] el olvido sería una injusticia absoluta del mismo modo en que Auschwitz fue el crimen absoluto. El olvido sería el triunfo definitivo del enemigo». Con ello Wiesel se hace eco, aunque en términos universalistas más que meramente judíos, del rabino Emil Fackenheim, quien advirtió que si se olvida la Shoá, Hitler no solo habrá triunfado en Auschwitz sino que habrá consumado también una victoria póstuma.

Lo que Nietzsche afirmó sobre el poder y la verdad se entiende por lo general como un comentario cínico referente a cómo los poderosos tergiversan la verdad. Pero aunque la historia está repleta de ejemplos que justifican la afirmación de Nietzsche, a menos que se sostenga que todo lo efectuado por los estados siempre es maligno, en principio no hay razón por la cual este poder no pueda servir a fines

morales en lugar de inmorales. Algunos estados, Francia sobre todo, han pretendido poner la ley al servicio de la verdad histórica. En la práctica, su expresión más importante comprende un conjunto de medidas legislativas dirigidas a prohibir en un contexto público la negación o el cuestionamiento de la realidad de algunos (aunque no todos) de los peores crímenes de la historia de la humanidad. La primera de las que acabarían por llamarse «leyes de la memoria» fue la *loi Gayssot* (1990), que criminalizaba toda manifestación de dicho «revisionismo» respecto de la Shoá. En 2001 el Parlamento francés aprobó una ley que reconocía la realidad del genocidio armenio. En 2003 otra propuesta legislativa, la *loi Taubira*, reconocía la trata de esclavos como un crimen de lesa humanidad. Y en 2005 se constituyó en crimen negar que el genocidio armenio hubiera sucedido[14].

Estas iniciativas francesas han tenido varias secuelas en la Unión Europea en su conjunto. En 2007 se pospuso una propuesta ante el Parlamento europeo que habría castigado con pena de cárcel un creciente surtido de «negacionismos». Entre ellos están (las notas explicativas entre paréntesis son mías): «los genocidios» (plural), «las guerras de carácter [*sic*] racista y crímenes contra la humanidad», «las trivializaciones burdas» (es decir, afirmar que estos crímenes no son particularmente importantes ni merecen una especial consideración, como habían pretendido algunos abogados franceses que defendieron a criminales de guerra nazis como Klaus Barbie) e incluso «la complicidad» con dicha trivialización (independientemente de la fecha en que se hubieran cometido los crímenes y qué autoridad política, administrativa o judicial hubiera determinado que se establecieran como hechos históricos).

No es sorprendente que el acuerdo general entre los historiadores profesionales fuera oponerse a semejantes prohibiciones indiscriminadas. No fue por ingenuidad; por supuesto, conocen los detalles más recónditos de cómo los estados han intentado encubrir episodios vergonzosos de su historia. Lo que la mayoría de la gente considera objetable es que se recurra a la ley cuando se trata de combatir el «negacionismo». Como señaló Pierre Nora, en la época en que se aprobó la *loi Taubira*: «Las víctimas y los huérfanos [de las víctimas] estaban ante nuestros ojos y los autores de estas abominaciones están muy vivos. Con [la aprobación de] la *loi Taubira* nos remontamos cinco o seis siglos, y con los armenios a crímenes en los cuales Francia nada tuvo que ver. ¿Y qué hacemos con Vandea? […] ¿Y con los albigenses, los cátaros, las cruzadas?». Nora concluyó que «con el modelo de la *loi Gayssot* estamos creando un sistema que no puede sino constreñir la investigación y paralizar a los profesores».

Aunque comparto este punto de vista, es poco probable que el conjunto de leyes que Nora analizó con tanto temor representara un peligro para la verdad histórica de la misma magnitud que la propensión de la mayor parte de los gobiernos (y probablemente todos en una época u otra) a ocultar no solo sus secretos más vergonzosos sino también los de otros estados, movimientos o instituciones que les son afines. Y cuando un gobierno se empecina por ese derrotero, las consecuencias

pueden ser graves para los que intentan sacar a la luz lo realmente sucedido. El caso de Chelsea Manning, la soldado estadounidense que reveló los detalles de la matanza cometida por sus compañeros en Irak y que fue condenada a treinta y cinco años de cárcel, es solo uno de los miles de ejemplos contemporáneos de ello.

Lo ocurrido al ensayista irlandés Hubert Butler es esclarecedor en este sentido. Era miembro de la minoría protestante de la república de Irlanda. Estudió en un colegio privado inglés y continuó en una universidad inglesa. Butler se graduó en 1922 y volvió a Irlanda. Al cabo de cuatro años se marchó de nuevo y durante casi quince años hizo largos viajes por China, Estados Unidos, Egipto, la Unión Soviética, Yugoslavia (donde permaneció tres años) y Europa central. Entre 1938 y 1939 colaboró con un grupo cuáquero en Viena que auxilió a los judíos a huir de la Austria posterior al Anschluss, incitado a ello al oír una declaración antisemita del parlamentario irlandés Oliver J. Flanagan, como recordaría posteriormente: «Yo era tan irlandés como Oliver Flanagan y estaba decidido a que los refugiados judíos vinieran a Irlanda». Tras su estancia en Vienna Butler fue a Londres, donde trabajó brevemente para el Servicio Colonial Británico. En 1941, después de la muerte de su padre, regresó a Irlanda y se instaló en la casa familiar de Kilkenny, su condado natal, donde residiría durante cincuenta años, hasta su muerte, en 1991, a los noventa y un años.

Inmediatamente después de que terminara la Segunda Guerra Mundial fue de nuevo a Yugoslavia, donde intentó investigar la campaña del régimen croata de Ante Pavelic —instalado en el poder por los nazis— para imponer la conversión al catolicismo de los dos millones y medio de serbios ortodoxos de Bosnia-Herzegovina y Croacia durante la guerra, y el asesinato de los que se negaron a renunciar a su fe. Cuando volvió a Irlanda dictó una conferencia en Radio Eíreann sobre Yugoslavia, en una época en que la cobertura de ese país en la prensa irlandesa se limitaba a la persecución religiosa emprendida por la triunfante dictadura de Tito. Butler se sintió moralmente obligado a llamar asimismo la atención sobre «la peor persecución católica que la había precedido». En el debate que se sucedió, Butler fue vilipendiado sobre todo por insinuar que el entonces arzobispo de Zagreb, el cardenal Stepinac, había sido cómplice de esas conversiones forzadas, que, según reiteraban los defensores irlandeses de Pavelic y Stepinac, no podían haber siquiera ocurrido, pues en palabras de Count O’Brien, director del semanario católico irlandés más leído, *The Standard*, «la iglesia católica siempre se ha reafirmado en que la conversión debe ser de corazón».

La denuncia de Butler no se detuvo allí. Count O’Brien publicó un libro en defensa de Stepinac con un efusivo prólogo del arzobispo de Dublín. El padre R. S. Devane, un renombrado jesuita de aquel entonces y del que al principio de su carrera se decía que «era conocido por confiscar las publicaciones británicas de los mal dispuestos vendedores de prensa en Limerick», repetía que las conversiones forzosas no habían existido. Por su parte James Dillon, ministro de Agricultura irlandés del

primer gobierno de coalición, entre 1948 y 1951, y que más tarde dirigió uno de los dos principales partidos irlandeses, el Fine Gael, recomendó a un grupo de estudiantes de derecho que emularan a personalidades como Stepinac, Pavelic y el cardenal Mindszenty de Hungría, personalidades, aseveraba, que con «tanta gallardía defendían la libertad de pensamiento y de conciencia». Butler comentó que «los que conocían Yugoslavia estaban horrorizados, pues Pavelic… era el homólogo yugoslavo de Himmler».

Butler relata el furor en un texto extraordinario, *The SubPrefect Should Have Held His Tongue*. Sin embargo, a pesar de la tormenta desatada en su entorno Butler estaba decidido a no hacer nada semejante. En 1952 fue invitado a asistir a una reunión pública que la Asociación de Asuntos Exteriores celebraba en Dublín, y en la que Count O'Brien iba a leer una conferencia titulada «Yugoslavia: la pauta de la persecución». Al concluir la conferencia, Butler se puso en pie para rebatir lo que él llamó las «burdas simplificaciones». Tiempo después escribió lo sucedido: «Había enunciado solo unas cuantas oraciones cuando un personaje majestuoso se levantó entre el público para marcharse». La personalidad era el nuncio papal. La reunión concluyó apresuradamente y al día siguiente uno de los titulares de la prensa informaba de que «El enviado del papa se ausenta. El gobierno discutirá la ofensa al nuncio». El resultado fue que Butler se vio «forzado al exilio interior», según cuenta el novelista irlandés John Banville en su excelente introducción a *The Invader Wore Slippers*, una recopilación de los trabajos europeos de Butler.

Desde el comienzo de la controversia, Butler parecía haber entendido muy bien los riesgos que estaba corriendo, pero dejó escrito que se veía sin alternativa, particularmente por ser un protestante irlandés. Banville destaca un punto esencial: a pesar de la amplitud de sus intereses y la diversidad de sus experiencias, Butler era un escritor localista, y cita una de sus reflexiones, en la que concluye que, aunque sus ensayos «parecen tratar de Rusia, Grecia, España o Yugoslavia, en realidad tratan de Irlanda». Por eso la controversia le afectaba en lo más íntimo para evitarla. Pues si bien reiteró categóricamente durante toda su vida que era «un nacionalista irlandés», Butler estaba convencido de que a pesar de sus errores, arrogancia y otras negligencias, la demonización de la comunidad protestante irlandesa en el estado clerical que era *de facto* la Irlanda de Éamon de Valera era una falsificación flagrante de la historia. A causa de lo que percibía en su entorno, Butler era terminante: «Si consentimos —escribió— que la historia sea falsificada en Croacia en interés de la piedad católica, ¿cómo podremos protestar cuando nuestra historia sea distorsionada de igual manera?».

A principios de los años cincuenta, y a diferencia de lo que ocurre a comienzos del siglo XXI, aún se podía distinguir entre fama y mala fama. Butler pagó muy caro su esfuerzo por poner las cosas en su sitio. Como irlandés de su tiempo, entendía mejor que la mayoría de la gente lo que entrañaba arrancar las costras de unas heridas históricas tan profundas y abiertas todavía. Pero una vez que la polémica amainó,

Butler, un escritor muy sutil en todos los temas, nunca se enfrentó a estas cuestiones de frente. A partir de lo que sí escribió, sin embargo, parece evidente que para él la base de toda sociedad decente debía ser una política de la verdad, en la cual necesitaban ventilarse incluso hechos muy inconvenientes, inoportunos o que «no ayudan», para usar una expresión mucho más favorecida por las generaciones, religiosas o seculares, de ingenieros del alma humana. Así lo manifestó: «Si suprimes un hecho porque es incómodo, a continuación se te pedirá que lo contradigas».

Esta afirmación es lo más anticuado del mundo: el sentimiento noble. Pero como Butler sin duda alguna habría comprendido, la de la memoria histórica es una cuestión más controvertida, y los conceptos binarios de verdad y mentira, y lo oculto y lo revelado no nos conducen tan lejos como suele suponerse, y ni por asomo tan lejos como desearíamos llegar. Repito: ¿qué se quiere decir realmente cuando nos referimos a la rememoración histórica y la memoria colectiva?

He aquí lo que no pueden ser: no pueden ser lo que recuerdan los individuos. Todo buen abogado o investigador policíaco confirmaría que cuanto más tiempo transcurre entre un accidente o un crimen, más aumenta la probabilidad de que la declaración de la víctima o el testigo sea menos fiel. En el caso de los individuos, podría permanecer al menos *algún* recuerdo preciso. En el caso de la memoria histórica de un acontecimiento histórico, nos referimos en general a la rememoración colectiva de gente que no lo presenció, sino que le fue transmitido por crónicas familiares o, más probablemente en esta era de la aceleración, a través de intermediarios como el Estado, sobre todo en las escuelas o las conmemoraciones públicas, o por medio de asociaciones, algunas de las cuales conmemoran versiones de los acontecimientos contrarias o que al menos modifican las crónicas oficiales.

Cuando los que recuerdan alcanzan este punto, ¿se puede afirmar que nos referimos siquiera a la memoria? Pues no se trata solo de una transmisión deficiente, sino de que esta es imposible. Simplemente no se puede conjugar el verbo *recordar* en plural a menos que nos refiramos a los que vivieron lo conmemorado. Es imposible referirse a la memoria colectiva de un pueblo del mismo modo en que nos referimos a la memoria individual: es una metáfora que pretende interpretar la realidad y conlleva todos los riesgos inherentes a la interpretación metafórica del mundo. Y así, es igualmente absurdo referirse a la culpa colectiva de un pueblo[15] con relación a la Shoá o el genocidio en Ruanda, *del mismo modo* en que nos referimos a la culpa individual por los crímenes cometidos durante aquellos horrores. En su ensayo «Culpa organizada y responsabilidad universal» Hannah Arendt hace un llamamiento para «demarcar una divisoria más precisa entre la responsabilidad política (colectiva) de una parte, y la culpa moral y/o legal de la otra». Este es el problema de fondo que el filósofo Karl Jaspers, amigo de Arendt, trata en *El problema de la culpa* (1961), donde se cuestiona si el conjunto del pueblo alemán puede ser responsabilizado de los crímenes cometidos por los nazis. Jaspers hacía hincapié en la distinción entre culpa moral fundada en lo que se ha hecho y culpa

moral fundada en lo que se es, y el imperativo de no confundirlas. Sin embargo, en la actualidad y en lo que atañe a la memoria colectiva, se nos insta precisamente a que las combinemos por las exigencias de la moral y de la ética. Fundamentada en nociones de la conciencia colectiva muy cuestionables, es una sospechosa pretensión intelectual, en tanto que libera a los que se creen agraviados de discernir entre los que en verdad los han agraviado y los que nada hicieron, o no hicieron lo suficiente, para prevenir que el agravio sucediera, y una pretensión peligrosa, social y políticamente, a pesar de sus buenas intenciones.

5

Perdón y olvido

La culpabilidad de Klaus Barbie en realidad nunca fue puesta en duda. Ni siquiera su siniestro y carismático abogado de la defensa, Jacques Vergès, nunca sostuvo lo contrario, alegando en cambio que por su tipo, los crímenes de los nazis no habían sido peores ni moral y sobre todo legalmente, según el estatuto al amparo del cual se juzgaba a Barbie, que los cometidos por los imperios coloniales europeos. En *Los asesinos de la memoria*, Pierre Vidal-Naquet refuta hábilmente algunas aunque no todas las afirmaciones de Vergès[16]. Sin embargo, Vidal-Naquet considera que el mayor peligro para la comprensión de la Shoá no provenía de los estajanovistas moralmente equivalentes como Vergès, sino de los «revisionistas» decididos a negar la realidad del exterminio de los judíos europeos por parte de los nazis. Vidal-Naquet no menospreciaba lo que describe como «la tensión, por no decir [a veces] la oposición» entre la historia y la memoria. «La historia selecciona de una forma —escribió— que no funciona igual a como lo hacen la memoria y el olvido», pero los revisionistas, al negar la existencia de la Shoá, sostiene Vidal-Naquet, intentaban cortar los lazos que unían a una angustiada comunidad judía aún en duelo por su pasado; de hecho pretendían asesinar sus recuerdos.

Yosef Yerushalmi, en su extraordinario *Zajor. La historia judía y la memoria judía*, sostiene que «solo en Israel y en ningún otro lugar el precepto de recordar se siente como un imperativo religioso de todo un pueblo», y si suponemos que estaba en buena medida en lo correcto, entonces la afrenta que Vidal-Naquet analiza es particularmente grave. El tema de la relación única, al menos en algún aspecto, del pueblo judío con la memoria, es especialmente profundo. Sin embargo, aunque en el ensayo que da título a su libro Vidal-Naquet subraya con razón la maligna efectividad, en un contexto judío, de atacar la memoria de la Shoá en conjunto, era inflexible en cuanto a que la cuestión fundamental no atañe a «los sentimientos sino a la verdad». Esta afirmación es indiscutible. Vidal-Naquet también advierte que es imprescindible que cualquier historia de los crímenes del nazismo tenga en cuenta «las transformaciones de la memoria». Con ello parece referirse a los intentos de los revisionistas de distorsionar y si es posible anular esos recuerdos. No obstante, la transformación de la memoria puede entenderse en otro sentido, más desconcertante y más problemático que la lucha heroica pero mucho más clara moralmente a la que Vidal-Naquet dedicó gran parte de su vida.

Para decirlo sin rodeos, en el año 2035, y probablemente mucho antes, no quedará vivo un solo alemán o no alemán que haya colaborado en la perpetración de los crímenes nazis, pues la persona de mayor edad en el mundo que hubiera vivido en

aquella época habría tenido diez años a finales de la Segunda Guerra Mundial. En 2045, si aún vive alguna de las víctimas de esas atrocidades, tendrá más de cien años. Cuando llegue ese día, el papel de la memoria histórica con respecto a la Shoá tendrá una repercusión muy distinta comparada con la que les parece tan crucial a Vidal-Naquet y otros historiadores y filósofos afines. Alguien como Emil Fackenheim o Yosef Yerushalmi casi indudablemente habría puesto en duda lo anterior, por lo menos en lo relativo al pueblo judío, y en el supuesto de que, en palabras de Yerushalmi, los judíos pudieran en efecto preservar «una comunidad de valores que [les] permitiera transformar la historia en memoria[17]». Pero no es en absoluto evidente que esté en lo cierto, ni siquiera en el caso de los judíos, a pesar del hecho de que, en Estados Unidos al menos, una encuesta realizada por Pew en 2013 reveló que un conjunto creciente considera su judaísmo más vinculado al recuerdo del Holocausto que a una comunidad judía. Evidentemente, estamos obligados a hacernos esta pregunta: en algún momento preciso, ¿las atrocidades nazis, la colaboración, incluso la propia Shoá no se convertirán en lo que el historiador alemán Norbert Frei catalogaba, con cierto pesar, como «“simple” historia, desde el punto de vista académico»?

No hemos llegado todavía a este punto. En Europa y América del Norte es probable que la Shoá, en el futuro previsible, todavía sea considerada lo que Tony Judt llamaba una «referencia universal», y que se presentará, de modo un poco contradictorio, como «un crimen singular, un mal sin parangón ni antes ni después» y como «un ejemplo y una advertencia». Y en el plano individual, a la luz de que los mejores indicios psicológicos de que disponemos sugieren enérgicamente que el trauma sufrido por los supervivientes se transmite a lo largo de dos, tres o incluso cuatro generaciones, es poco probable que la relevancia de la Shoá mengüe mucho durante un tiempo, si no en todo el mundo, al menos, insisto, en Europa y América del Norte. Sin embargo, tarde o temprano la cruda realidad del paso del tiempo certifica que se desplegará un nuevo conjunto de dificultades, a las que no responde plenamente el mantra de que recordar determinado acontecimiento siempre debe ser un imperativo moral decisivo para toda sociedad a pesar del tiempo transcurrido, ni siquiera en el supuesto de que el mantra fuera correcto.

En el caso del genocidio armenio se ha producido una transición similar, en gran parte causada por análogas realidades actuariales. Hoy, hasta los más jóvenes de los asesinos turcos y kurdos que perpetraron la matanza están muertos. En el improbable caso de que algún superviviente del genocidio armenio aún viva, este tendría más de cien años. Y como ocurre con la Shoá, cuando los últimos supervivientes que puedan responder a las preguntas de viva voz o simplemente puedan arremangarse para mostrar los tatuajes del campo de concentración en los brazos hayan desaparecido, ¿en qué consistirá, o en realidad, en qué puede consistir el recuerdo del genocidio armenio[18]? Es decir, citando el título que Leon Wieseltier dio a su excelente artículo sobre la inauguración del Museo del Holocausto de Estados Unidos, en el caso de

ambas catástrofes, ¿qué sucede «Después de la memoria»?

Se han dado respuestas contradictorias a esta pregunta. Por una parte está la respuesta de Avishai Margalit, según la cual la muerte de todos los que fueron testigos de la pesadilla moral no cambia un ápice la obligación de los vivos de proteger la moral que el mal radical pretende socavar. Y por otra, la propuesta, mucho más pesimista, de Tony Judt: «Quizá todos nuestros museos, monumentos y salidas escolares obligatorias no son hoy ninguna señal de que estemos listos para *recordar* sino un indicio de que sentimos haber cumplido nuestra penitencia y ya podemos empezar a dejarlo pasar y *olvidar*, y que en nuestro lugar recuerden las piedras». Judt hizo esta afirmación en Berlín, cuando, en una visita al Monumento a los Judíos Asesinados en Europa, vio a unos «colegiales aburridos en una salida obligatoria [jugando] al escondite entre las piedras». Y argumentó que «cuando saqueamos el pasado en busca de provecho político —seleccionando las partes que pueden servir a nuestros propósitos o recurriendo a la historia para dar lecciones morales oportunistas — lo que conseguimos es mala moral y mala historia». A lo que habría que añadir: también conseguimos *kitsch*.

Incluso cuando se consuma con eficacia, la conmemoración suele deslizarse peligrosamente casi hasta lo *kitsch*. Habría sido deseable que el Holocausto fuera una excepción en este sentido, y que siempre, en palabras de Leon Wieseltier, «pese con insistencia en las almas de todos los que sepan de él». Pero no es así, aunque deseemos lo contrario. Se trata de un problema distinto, que no ha de confundirse con el hecho de que desde 1945 la Shoá se ha puesto regularmente al servicio de idearios políticos, los más obvios de los cuales eran, como subrayaba Judt, la justificación de casi cualquier política del Estado de Israel relativa a sus vecinos o a su minoría árabe. Aun cuando la rememoración del Holocausto ha estado desprovista de tales trasfondos ha sido asfixiada por lo *kitsch*, como en alguna ocasión Milan Kundera lo definió: todas las respuestas han sido «dictadas de antemano [con exclusión de] toda pregunta». Insisto, es razonable esperar que la gente se conmueva con un acto de rememoración colectiva. Y a menudo, aunque no siempre, es correcto reiterar que tiene el deber moral de recordar. No obstante, dichos actos se convierten en *kitsch* cuando la gente usa el hecho de conmoverse como motivo para considerarse superior.

Por desgracia, uno de los mejores ejemplos de la instauración de este tipo de *kitsch* es justamente el Museo del Holocausto de Estados Unidos, el mayor y más conocido monumento a la Shoá tras el Ente para el Recuerdo de los Mártires y Héroes del Holocausto Yad Vashem de Israel. Ha de quedar claro que buena parte del contenido del museo está tan desgarradoramente lejos de lo *kitsch* como es posible, sobre todo lo que Wieseltier llamó «los objetos, los trastos, las cosas de las persecuciones y los asesinatos», al describir acertadamente dicho museo como una «suerte de relicario». Pero estas salas y películas, fotografías y documentos están entre los paréntesis extraordinariamente *kitsch* de dos montajes escenificados. Al entrar y antes de ver ninguna imagen o artefacto de la atrocidad nazi o el martirio

judío, se ha de pasar por la apretada colección de estandartes de las divisiones del ejército estadounidense que liberaron algunos de los campos de concentración (no hay estandartes británicos o rusos, aunque muchas secciones del museo corresponden a Bergen-Belsen, liberado por los británicos, y Auschwitz, liberado por los soviéticos). Y al dejar la última sala del museo lo que se ve es una serie de imágenes de David Ben-Gurion proclamando la independencia del Estado de Israel, y, más adelante, en la salida, se pasa junto a una columna de arenisca color habano procedente de Jerusalén.

Solo cabe esperar que, además del triunfalismo estadounidense y del sumamente tendencioso planteamiento proisraelí —y con la más benévola de las interpretaciones — de la creación del estado como remedio existencial a la guerra nazi de extermino de los judíos, la intención fuera la de paliar el horror puro de lo expuesto en el museo, salvo en la sección dedicada al rescate de los daneses de la mayor parte de la población judía de su país, con un itinerario que empieza y concluye en un tono edificante. El impulso es comprensible. Pero también se trata de un solecismo histórico y moral que ilustra a la perfección la advertencia de Judt: el resultado es mala historia y mala moral.

La vehemencia con que se trata tanto Israel como la diáspora judía, mostrada en la última sección del museo y que presenta la legitimidad moral del estado judío inextricablemente unida a la Shoá, me parece una indefendible justificación del proyecto sionista *desde el punto de vista sionista*, al menos a largo plazo. Es ahistórico, pues es evidente que la inmigración judía de inspiración sionista precede holgadamente a la Shoá, y es moralmente discutible, puesto que los palestinos no son responsables de lo cometido por los nazis. Con relación a la historia, aunque no a la moral, un sionista se hallaría en terreno más firme si reivindicara que en el corazón del mismo proyecto sionista, tanto secular como religioso, se halla la convicción de que el territorio de Israel con capital en Jerusalén es el hogar no solo histórico sino también espiritual del pueblo judío, el cual a pesar de su itinerancia nunca ha renunciado a lo que el escritor israelí Yoram Kaniuk llamó su derecho místico. En este sentido al menos, está justificado afirmar que, con independencia de que dicha reclamación sea justa o injusta, sin la conservación de la memoria colectiva judía a lo largo de los siglos la fundación del nuevo estado habría sido mucho más difícil. Yosef Yerushalmi, como tantas otras veces, tocó la médula del asunto cuando escribió que «la historiografía judía nunca puede sustituir a la memoria judía».

Afirmar lo precedente no implica que el sionismo solo se refiera a la continuidad histórica, tanto si es real como «inventada» (en la medida en que pueden distinguirse). Pero no es buen augurio para la postrera conmemoración de la Shoá, después de que haya pasado a la historia en el sentido de Norbert Frei, que un museo que pretende conmemorarla comience con poco más que una ostentosa muestra de nacionalismo estadounidense y concluya simple y llanamente con una teodicea sionista y *kitsch*. Aun así, a pesar de que parezcan inquietantes e indecorosos, ni el

narcisismo estadounidense ni el comunitarismo judío que Vidal-Naquet está decidido a trascender, según declara en su prólogo a *Los asesinos de la memoria*, nos ofrece un retrato cabal. Al contrario, los monumentos y museos del Holocausto son empeños por mantener la fe en dos imperativos morales: honrar y rememorar a los muertos y, al recordarle a tanta gente como sea posible el asesinato de los judíos europeos, ayudar tanto a los individuos como a las sociedades a ser más resistentes frente a semejantes males, y quizá incluso a evitar que vuelvan a suceder en el presente o el futuro.

Se trata de asuntos delicados, como cabe esperar, y si se abordan tales cuestiones es una obligación moral proceder con mucha cautela. No obstante, en lo relativo al argumento de que es probable que la memoria de la Shoá tenga un efecto disuasorio —la creencia resumida en el mandato «Nunca más»—, simplemente no es posible evitar la conclusión de que estamos ante un pensamiento mágico, y muy extremado. Me recuerda de nuevo la observación de *sir* Nicholas Winton: en realidad nadie nunca ha aprendido nada del pasado. Sí, el «nunca más» es un sentimiento noble, pero a menos que se suscriba una de las formas más burdas de los relatos del progreso, sea religiosa o secular, no hay razón para suponer que un aumento en el caudal del recuerdo transformará de tal modo el mundo que el genocidio será remitido al pasado bárbaro de la humanidad. En este punto los herederos y cesionarios contemporáneos de Santayana están equivocados: nunca repetimos el pasado, al menos no del modo como pretendía. Imaginar algo distinto es sustraer tanto al pasado como al presente de su gravedad específica. Auschwitz no nos vacunó contra Pakistán oriental en 1971, ni Pakistán oriental contra Camboya bajo los Jemeres Rojos, ni Camboya bajo los Jemeres Rojos contra el poder Hutu en Ruanda en 1994.

En contraste, establecer la verdad histórica acerca de un gran crimen mientras los que lo cometieron y los que fueron las víctimas, o al menos quienes las conocieron, aún están vivos no solo es un deber sino que es posible hacerlo (al contrario de los casos en que, en contra de Kant, cuando debería a menudo *no puede* hacerse). Pero esta tarea precisa que los investigadores piensen como historiadores, indaguen los hechos a pesar de las consecuencias. Si los políticos después usan las conclusiones de las comisiones de la verdad para sus propios fines, como han hecho en Sudáfrica y Argentina, por mencionar dos ejemplos evidentes, el gravamen merece la pena. Yerushalmi estaba indudablemente en lo cierto al subrayar la mayor importancia de la memoria respecto a la historiografía en la tradición judía. No obstante, al investigar las verdades ocluidas del pasado, sin duda la historia debe ser el socio mayoritario y la memoria, el minoritario, siempre que se tenga el objetivo, como no podría ser de otro modo, de hacer acopio de los hechos necesarios para establecer un relato histórico intachable; algo que la memoria colectiva, que implica una «edición» del pasado para promover las necesidades del presente, como reconocen incluso sus acérrimos defensores, casi nunca establece correctamente.

En la etapa posterior a la caída de una dictadura, reunir un registro fiable y exhaustivo siempre es importante. En el caso del *apartheid* en Sudáfrica, el Chile del general Pinochet o la Argentina del general Leopoldo Galtieri, eso era especialmente urgente porque cuando su poder estaba en auge estos regímenes se esforzaron por cometer sus crímenes en la clandestinidad, del mismo modo que los nazis. Y como los nazis, intentaron borrar los indicios que se conservaban cuando advirtieron que los desalojarían pronto del poder. Para eso no se precisa ni siquiera un cambio de régimen. El juicio a Klaus Barbie no reveló nada que los nazis hubieran cometido durante la ocupación de Francia y que no fuera ampliamente conocido. En cambio, no fue así cuando Maurice Papon por fin fue sometido a juicio por un tribunal francés en 1998. Papon había sido secretario general de la policía de Burdeos bajo el régimen de Vichy y había desempeñado un papel clave en la deportación de mil seiscientos judíos de esa ciudad a los campos de concentración nazis. Concluida la guerra, sin embargo, lejos de recibir el trato que merecía como criminal de guerra, Papon fue reintegrado sin contratiempos al Estado francés y durante la cuarta y la quinta república sirvió en sucesivos cargos importantes: fue prefecto de policía en Argelia durante la guerra de independencia del país, comandante de la policía de París y al cabo ministro de Presupuesto durante la presidencia de Valéry Giscard d'Estaing.

En Francia el juicio de Papon, a diferencia del de Barbie, tuvo un efecto parecido al de emancipación moral que tuvieron los procesos de verdad y reconciliación en Sudáfrica y América Latina. Esto puede sorprender a los no versados en la historia de Francia en la etapa posterior a la Segunda Guerra Mundial, sin embargo, transcurrieron varios decenios antes de que saliera a la luz la verdad sobre lo ocurrido entre la derrota del país en 1940 y su liberación en 1944. En efecto, hasta el precursor libro del historiador estadounidense Robert O. Paxton, publicado en Francia en 1973, había una gran renuencia en este país a reconocer que, desde el punto de vista estrictamente legal, era Pétain en Vichy y no De Gaulle en Londres el mandatario legítimo del país. Y hasta que no se retransmitió, en 1981, en la televisión francesa la película *Le Chagrin et la pitié*, de Marcel Ophüls, realizada en 1969 pero cuya difusión estuvo prohibida durante doce años, no comenzó a romperse el silencio consensuado sobre el alcance y el entusiasmo del colaboracionismo francés con los nazis. (En 1987 *Yuke Yukite Shingun* [«Camina, ejército desnudo del emperador»] de Hara Kazuo tuvo un efecto similar en Japón al romper con la visión establecida de los japoneses como «víctimas» de la Segunda Guerra Mundial). Cuando se estrenó la película de Ophüls, a los estudiantes franceses aún se les enseñaba que la Resistencia había sido la corriente principal de la Francia ocupada y de la de Vichy. Airear la verdad provocó consternación, negación y sobre todo indignación por haberse permitido que se revelaran dichos hechos decisivos. El partido gaullista tildó la película de antipatriota. En aquella época muchos franceses, muy probablemente la mayoría, estaban de acuerdo con eso[19].

El hecho de que el recelo de los opositores resultara infundado ha sido a veces

presentado por los que piden «hacerle justicia al pasado», según la expresión del profesor estadounidense de ética Jeffrey Blustein, como prueba de que no solo es un imperativo moral que aflore la verdad sobre el pasado, sino que los que temen sus efectos negativos tienen muchas menos razones para ello de lo que suponen. En *The Moral Demands of Memory*, Blustein ofrece una matizada explicación del efecto que puede ejercer una disculpa. Cuando es apropiada, argumenta, en ocasiones crea nuevos términos de referencia entre el «lado responsable» y el «lado agraviado», con el resultado de que «el pasado ya no *significa* lo mismo que antes de la disculpa». Esta aseveración es de tal alcance que, a su lado, los alquimistas del Renacimiento, que se creían capaces de convertir los metales comunes en oro, casi parecen modestos. En todo caso, Blustein la limita al afirmar que cuanto más tarde se formule tal disculpa, más probable es que se agrave la afrenta de la injusticia original. Blustein sigue el argumento de *Algeria Hotel. France, Memory, and the Second World War*, de Adam Nossiter, y destaca específicamente el hecho de que transcurrieran cincuenta años, de 1945 a 1995, antes de que un presidente francés, Jacques Chirac, pidiera perdón a los judíos franceses en nombre del pueblo francés, reconociendo así la responsabilidad del país en su persecución. Para Blustein, no obstante, aunque fue bien recibida, la disculpa no logró «reparar la injusticia porque no se refirió al hecho de que había tardado mucho en ofrecerse».

Sin embargo, como en el caso de cuando se distingue entre el efecto que habría podido tener en la democracia chilena encausar a Pinochet en el momento en que dejó el poder y el que tuvo al encausarlo ocho años más tarde, el retraso no siempre es un solecismo moral, como a menudo se afirma. La realidad, por desagradable que sea, es que la rememoración colectiva no siempre ha sido un estímulo beneficioso para la paz y la reconciliación, como tampoco la falta de recuerdo o, más precisamente, recordar «adecuadamente», empleando el término de Blustein, y la injusticia que haya sufrido un grupo particular no siempre es nociva para sus sociedades. Al contrario, en incontables ocasiones y lugares la rememoración ha sido el nocivo pegamento que hacía falta para unir añejos rencores y martirologios contendientes, como ocurrió en Irlanda del Norte y en los Balcanes una generación tras otra, si no durante siglos.

Se presenta la cuestión: a pesar de que la opinión más generalizada mantiene lo contrario, ¿acaso el relato histórico —una vez más contra Kant— en el mundo tal cual es, y no en el mundo como sostienen los filósofos que debería ser y que podría llegar a ser algún día, justifica examinar si en algunos lugares y en algunos momentos de la historia lo que garantiza la salud de las sociedades y de los individuos no es su capacidad de recordar sino su capacidad de olvidar? Lo que propongo no es remplazar un cuento de hadas *bien pensant* sobre la memoria por un cuento admonitorio *mal pensant* sobre el olvido. Tampoco sostengo que, ni siquiera en caso de que tenga razón sobre los usos de dicho olvido, este deba darse en el período inmediatamente posterior a un gran crimen ni cuando sus perpetradores andan

sueltos. Imperativos de la historia aparte, se trata de momentos en que la moral del sentido común y los requisitos mínimos de la justicia son factores decisivos en favor de la rememoración. Sin duda también hay ocasiones en que las relaciones entre los estados pueden mejorar y el resentimiento puede disiparse cuando un estado que ha cometido un crimen contra otro reconoce su culpabilidad. Y lo mismo puede afirmarse cuando los crímenes cometidos son los de un estado en contra de su propio pueblo.

La historia de las relaciones entre Polonia y Rusia es instructiva en este aspecto. Durante generaciones en Polonia se repitió el siguiente chiste de mal gusto: «¿A quién mata primero un polaco, al alemán o al ruso? Al alemán por supuesto; primero el deber, después el placer». Actualmente las relaciones entre ambos países se han deteriorado otra vez a causa de las acciones de la Federación Rusa en Ucrania. Sin embargo, gracias a que en 2010 el Parlamento ruso por fin reconoció que Rusia, y no la Alemania nazi, era culpable del asesinato en masa de veintidós mil oficiales polacos en el bosque de Katyn, al oeste de Rusia, en 1940, dentro de una generación ese chiste seguramente tendrá poco o ningún sentido para los ciudadanos de Polonia, Alemania o Rusia. Dicho sin ambages, nadie debería desestimar jamás el poder de una disculpa o negar que la memoria puede ser su catalizador.

En la obra de Maurice Halbwachs, hallamos algunos indicios de que el autor consideraba que la memoria está unida con firmeza a la esperanza en el progreso. Se trata de una relación que Avishai Margalit reconoce explícitamente en su *Ética del recuerdo* cuando escribe: «Incluso traer a la memoria los recuerdos más sombríos es un proyecto optimista [pues] en el fondo rechaza la idea pesimista de que todo será olvidado, como se dice en el Eclesiastés». Margalit no hace un llamamiento a la rememoración por sí misma. Justo lo contrario, cree que hay una obligación moral absoluta de recordar y, a veces y dependiendo del caso, lecciones que impartir y aprender al hacerlo. Supongamos, por seguir con el argumento, que Margalit tiene razón sobre la obligación: ¿significa esto que también tiene razón en su juicio sobre el valor pedagógico perdurable de la memoria colectiva? Tony Judt estaba mucho más cerca del acierto cuando escribió: «El inconveniente con las lecciones, como señaló el Grifo, es que realmente menguan día tras día».

Finalmente llega el momento cuando dejamos de suponer que el imperativo de alcanzar la verdad está por encima de toda otra consideración. Kant pensaba que ninguna acción justa podía tener nunca una parte injusta. Quizá es porque durante quince años me dediqué a observar lo que, por falta de un término más idóneo, llamamos emergencias humanitarias, y a escribir sobre ello, situaciones en las cuales casi siempre (y en el mejor de los casos) las organizaciones de socorro, pese a estar haciendo un bien inmenso, también causan algún daño[20], confieso que no veo cómo puede ser verdad la afirmación de Kant. Casi igual de incomprensible es el neokantismo de las altas esferas internacionales de los derechos humanos, que se niegan a considerar la posibilidad de que cuando hacen un llamamiento por la

justicia, sobre todo por el fin de la impunidad, las consecuencias a largo plazo podrían tener efectos perjudiciales duraderos[21], aunque a veces reconocen que a corto plazo puede haber efectos perjudiciales y beneficiosos al mismo tiempo, sobre todo en las zonas de guerra donde las luchas aún son encarnizadas.

No es que los defensores internacionales de los derechos humanos no sean conscientes de lo terribles que pueden ser las guerras de finales del siglo XX y principios del siglo XXI. En la época actual la mayoría de las guerras candentes son de una u otra forma guerras civiles o insurreccionales en el seno de los estados o, como en el caso de Irak, parafraseando a Clausewitz, la continuación del terrorismo por otros medios. Por este motivo las Convenciones de Ginebra y las otras leyes del derecho internacional humanitario, la mayoría de las cuales fueron originalmente elaboradas en la era de la guerra interestatal, son cada vez menos adecuadas a sus fines. Los defensores de los derechos humanos *in situ* lo saben tan bien o mejor que nadie. Pero la mayoría de ellos reitera —a pesar de lo que algunos puedan afirmar en privado— que deben proceder sobre la base de que sin justicia no puede haber paz duradera. Una explicación de su absolutismo a este respecto se deriva del hecho de que el movimiento a favor de los derechos humanos está fundamentado primordialmente en la ley; sus defensores se han imbuido no solo del idealismo de Kant, sino de otro factor de la cosmovisión kantiana según el cual el imperativo de la justicia «supera» todas las demás reivindicaciones morales.

Esto es empíricamente muy discutible, como ilustra el caso de Bosnia. Desde el punto de vista de los derechos humanos, los Acuerdos de Paz de Dayton, firmados en 1995, que pusieron fin a la guerra de Bosnia establecieron una paz injusta que permitió que Slobodan Milosevic, el principal arquitecto de la muerte de Yugoslavia, junto con el ejército y los comandantes paramilitares y los políticos nacionalistas serbios que le sirvieron, quedasen impunes tanto política como judicialmente. Las grandes potencias involucradas en el conflicto no decidieron poner fin a la impunidad que Milosevic disfrutaba desde Dayton hasta que estalló otra guerra en los Balcanes, esta vez en Kosovo en 1999. Las altas esferas de los derechos humanos estaban en lo cierto: *fue* un acuerdo injusto. Aun así, para muchos de nosotros, tanto cooperantes como periodistas, que habíamos sido testigos presenciales del horror de las guerras de los Balcanes, casi cualquier paz, no importa lo injusta que fuera, era infinitamente preferible a lo que parecía el incesante castigo de la muerte, el sufrimiento y la humillación.

Los que sostienen, como Fackenheim y Yerushalmi, que el olvido es una catástrofe moral, o que por lo menos está a medio camino de la catástrofe, a menudo confieren a la rememoración la misma autoridad moral que la justicia confiere a los movimientos internacionales a favor de los derechos humanos. Y los dos puntos de vista coinciden, como cuando Yerushalmi, en el artículo «Reflexiones sobre el olvido», incluido en su *Zajor*, se pregunta si es posible que el «antónimo de “olvidar” no sea “recordar” sino “justicia”». Aunque lo asistiera la razón, a pesar del atractivo

moral de su formulación, poco invalida la afirmación empírica según la cual, en este mundo, la paz y la justicia pueden ser contrarias al menos en algunas ocasiones. Dicha realidad debería provocar la desolación: sin duda así fue para las víctimas de la guerra que son los parientes y amigos de los ocho mil adultos y jóvenes bosnios masacrados en Srebrenica, pues el fiasco de garantizarles la justicia les ha infligido una afrenta moral que se suma a todo lo que ya han sufrido.

Los que afirman que no puede haber paz sin justicia[22] se ciegan a ellos mismos y no ven la realidad. El hecho lamentable es que la historia está repleta de casos en los que el desenlace trajo la una negando la otra. Cuando el general Pinochet dejó el cargo en 1990, por ejemplo, despejando así el camino para que Chile volviera a la democracia, estaba claro que no se había hecho justicia. Pero para muchos de los chilenos que se opusieron a Pinochet (aunque no necesariamente para todas las familias de las víctimas de la dictadura) era más apremiante reivindicar la democracia que reivindicar la justicia. En aquel entonces, lo que pareció concederle inmunidad a Pinochet se vio como un sacrificio que merecía la pena asumir. Que ocho años más tarde, cuando el juez Garzón presentó su acusación, se administrara un poco de justicia no puede cambiar la injusticia previa. Pero supongamos que Pinochet nunca hubiera sido imputado y detenido. Dentro de cien años, ¿cuántos chilenos se remontarían a la transición de la dictadura a la democracia, en los años noventa, y concluirían que la impunidad de Pinochet fue un coste inaceptable por la libertad del país?

En este punto conviene recordar la distinción de Pierre Nora entre los imperativos de la memoria y los imperativos de la historia, y añadir las contingencias de la política que tan a menudo parecen cernirse sobre ambas. «La memoria es la vida —escribe— que producen las sociedades vivas fundadas en su nombre. Está en incesante evolución, dispuesta a la dialéctica del recuerdo y del olvido, inconsciente de sus sucesivas deformaciones, […] en la medida en que es afectiva y mágica solo admite los hechos que le convienen». Mi chileno imaginario dentro de cien años encajaría cómodamente, por tanto, en el rótulo de la memoria de Nora. En cambio, ese chileno no se ajustaría tan fácilmente en el de la historia, que Nora define como «la reconstrucción, siempre problemática e incompleta, de lo que ya no es». Para Nora la relación entre la memoria y la historia es dialéctica: «La memoria inserta la rememoración en el seno de lo sagrado; la historia, siempre prosaica, la libera de nuevo».

Como complemento a la evocación de lo sagrado de Nora, debería añadirse que la memoria colectiva en muchas ocasiones también hace las veces de evasión y de idilio y da licencia moral para la nostalgia, que desde el punto de vista ético es una emoción en extremo problemática, sobre todo porque, para invertir la conclusión de Freud sobre el duelo, la deferencia a la realidad *nunca* triunfa. Orlando Ricardo Menes, escritor estadounidense de origen cubano, dijo con relación a lo anterior que esos «recuerdos idílicos son un dogal enjoyado». Sabía de lo que hablaba: la comunidad

cubana exiliada en Estados Unidos a la que pertenece Menes ofrece un caso de manual del modo en que la nostalgia y el ensimismamiento (el otro vicio cardinal del exiliado y el desdeñado), aunque una comunidad justifique su uso, también sirven de barrera contra el sentido común, sea político o de otra índole.

Pero los cubanos no están ni mucho menos solos en el predicamento que se han impuesto: en diversos momentos de la historia los irlandeses, los judíos, los armenios y los tamiles también han sido presa de sus propias versiones de lo que la escritora Svetlana Boym ha llamado «la dictadura de la nostalgia».

6

El recuerdo de las heridas y otros puertos seguros

«Es posible que no haya otra memoria que la memoria de las heridas». Si aceptamos esta formulación de Czesław Miłosz, debemos reconocer el peligro de que sacralizar la rememoración colectiva nos conduzca a mayores distorsiones de la realidad histórica incluso que las acumuladas por el uso de la memoria colectiva al servicio de la propia glorificación del estado o, es más, por los intentos que los individuos ricos y poderosos han hecho a lo largo de la historia para reafirmar su preeminencia asegurándose de que serán recordados. Al menos los estados han sido a menudo rotundos sobre la naturaleza pragmática de la política del proyecto conmemorativo. Un buen ejemplo de ello, citado por Jacques Le Goff en su ensayo «Memoria: escrita y figurada», es el informe sobre la ley del Parlamento francés que, en 1880, restableció el 14 de julio como la fiesta nacional del Día de la Bastilla, inventada por la Revolución pero prohibida por Napoleón. El *rapporteur* había afirmado sin ambages que el propósito principal de una celebración de este tipo era recordar a la gente «las memorias vinculadas a la institución política existente», lo cual, afirmaba, «es una necesidad que todos los gobiernos han reconocido y puesto en práctica».

Y como Le Goff y su amigo y colega, el historiador del mundo clásico Paul Veyne, han destacado, el fenómeno de los ricos filántropos que, en palabras de Veyne, sacrifican «parte de su fortuna para garantizar el recuerdo de su papel» se remonta a tiempos grecorromanos. Esta práctica se mantiene en gran medida inalterada dos mil quinientos años después, sobre todo en Estados Unidos y Canadá, donde, al menos desde el auge de la filantropía privada durante la Edad de Oro a finales del siglo XIX, un creciente conjunto de hospitales y centros sanitarios, así como escuelas de negocios, bibliotecas, residencias y otros edificios universitarios, además de teatros, salas de conciertos y diversas instalaciones culturales ostentan los nombres de los filántropos que los financiaron, del mismo modo que las estrellas del golf y el tenis, durante los campeonatos, llevan en la ropa los logotipos de los patrocinadores corporativos. Y ello continúa aunque los filántropos indudablemente saben —ecos otra vez del «Ozymandias» de Shelley— que es posible que tarde o temprano sus nombres sean retirados, cuando, digamos, un edificio necesite reformas profundas y el filántropo que esté dispuesto a financiar la nueva construcción probablemente exija que se remplace el nombre del donante original por el suyo. Incluso en ello hay un vestigio despolitizado de los tiempos clásicos, cuando tras la muerte de un emperador el Senado romano solía retirar su nombre de los edificios o monumentos que en vida los propios senadores habían nombrado en su honor[23].

Pero los efectos de la inculcación de la memoria colectiva basada en el sentimiento de la grandeza nacional o individual se diferencian significativamente de los de la memoria anclada en un sentimiento de agravio personal y colectivo, ya sea físico, legal (discriminación), cultural o psicológico (exclusión), o en el sentimiento de la penalidad compartida. En efecto, si bien ambos tipos implican memoria colectiva, la diferencia entre el primero y el segundo puede explicarse como la que existe entre el recuerdo de una victoria y el recuerdo de una derrota. El primero puede ofender o molestar debido a su triunfalismo, como las conmemoraciones británicas y belgas del centenario de la batalla de Waterloo irritaron a los franceses o, más exactamente, a un segmento de la clase política y cultural francesa, o cuando los veteranos afroamericanos de la Segunda Guerra Mundial se ofendieron con razón porque su labor no fue reconocida en las celebraciones conmemorativas de Estados Unidos. Pero si dichas protestas merecían ser tomadas en serio, como fue el caso de los veteranos estadounidenses negros, o no tenían importancia, como ocurrió con el centenario de Waterloo, en la medida en que siquiera las hubo, sus efectos nocivos fueron relativamente leves. Por el contrario, es difícil imaginar que la obsesión nacionalista serbia con la batalla de Kosovo Polje, librada en 1389, pudiera haber sido más destructiva para todos los afectados, entre ellos, por supuesto, los propios nacionalistas.

Avishai Margalit se enfrenta a este problema directamente en *Ética del recuerdo*. ¿Por qué, se pregunta, el recuerdo de Kosovo Polje causó tantos estragos en la antigua Yugoslavia en los años noventa mientras que la memoria de la batalla de Hastings de 1066, que selló la conquista normanda de Inglaterra, no ha tenido efectos tan nocivos? La pregunta de Margalit es mejor que su respuesta. Pretende refutar la afirmación del filósofo político estadounidense Russell Hardin, el cual evocó la dicotomía Kosovo Polje-Hastings para afianzar su propio argumento de que «la reivindicación de la memoria histórica contribuye más al embaucamiento que a la explicación o la comprensión». Pero, para ello, Margalit recurre al planteamiento de que, históricamente, para los ingleses Hastings no fue un acontecimiento tan terrible e inquietante como lo fue Kosovo Polje para los serbios. Según Margalit, la batalla de Hastings fue «más bien una guerra de sucesión […] [y] además, casi todo lo sucedido tras la batalla fue benéfico para Inglaterra», mientras que Kosovo Polje «señaló la caída de un glorioso estado independiente serbio […] [y] el inicio de un estado que fue durante cuatrocientos años vasallo de los otomanos, una fuerza extranjera de religión diferente».

Los planteamientos históricos de Margalit no son convincentes en y por sí mismos. Sostener que casi todo fue bueno en Inglaterra después de Hastings es, por decirlo con indulgencia, una versión extremada de la ya muy cuestionable interpretación *whig* de la historia británica, según la cual el pasado del país ha sido una inevitable progresión hacia una libertad y un gobierno constitucional cada vez mayores. Y la batalla de Hastings, lejos de ser comparable, por ejemplo, al pacífico

ascenso al trono británico de Guillermo de Orange en 1688 (la llamada Revolución Gloriosa), condujo a la virtual destitución absoluta de la nobleza sajona derrotada por los invasores normandos, de modo que en veinte años el 95 por ciento de las tierras situadas al sur del río Tees, en el norte de Inglaterra, habían pasado a manos normandas. En la novela de *sir* Walter Scott *Ivanhoe* podemos hallar una crónica muy idealizada, aunque de ninguna manera del todo inexacta, de las tensiones entre normandos y sajones mucho después de la conquista; y aunque de manera mucho más sospechosa, dichas tensiones también se reflejan en algunas de las leyendas populares sobre Robin Hood que lo presentan como un dirigente de la resistencia contra el régimen anglonormando.

A pesar de que la presentación conciliadora de la historia británica de Margalit no puede sostenerse, este ofrece, no obstante, igual que Todorov, los argumentos más lúcidos de principios del siglo XXI a favor de la idea de que a las sociedades y los individuos que las integran se les impone el deber general de recordar, pero no el equivalente deber general de olvidar. Con ello Margalit quiere decir que la memoria desempeña una función crucial al permitirnos comprender no solo de dónde venimos, sino también quiénes somos. En consecuencia, a menos que seamos unos místicos que han optado por retirarse del mundo, se nos impone el deber de la memoria, tanto a nosotros mismos como a nuestras sociedades: «Quiénes somos depende de que no olvidemos las cosas que han sucedido y que son importantes en nuestra vida». Quizá si Margalit creyera que es posible olvidar *voluntariamente* no habría sido tan categórico, pero no lo cree. La acertada frase de Philip Roth «Recuerda olvidar» es para Margalit una contradicción. Este más bien compara los sistemas cognitivos y sociales del recuerdo y el olvido con la diferencia funcional esencial entre los sistemas nerviosos somático y autónomo; los músculos controlados por el primero trabajan «a petición» del cerebro, y los que controla el segundo no. «Puedo pensar de manera voluntaria en un elefante blanco —escribe—, pero no puedo cumplir la instrucción de no pensar en un elefante blanco». De lo anterior extrae la conclusión de que «el olvido no puede ser voluntario».

Pero aquí, si bien señala al principio de la *Ética del recuerdo* que comparte «el planteamiento de Wittgenstein de que la primera jugada de la filosofía debe ser la relajación de la sujeción de la metáfora», Margalit parece sometido a las limitaciones de la poderosa metáfora neurológica que propone para afianzar su crítica al olvido. Pues aunque es cierto que obviamente un individuo no puede elegir el olvido en el sentido literal, también es cierto que las sociedades no pueden elegir el recuerdo en el sentido literal. Y esto se debe a que, a diferencia de la memoria individual, la memoria colectiva es asimismo una metáfora, como admitió Yerushalmi al escribir: «la “memoria de un pueblo” es una metáfora psicológica». Margalit concede lo mismo: «No hay nada natural en la memoria compartida, y nada natural en los colectivos que constituyen candidatos naturales a ser comunidades de memoria. […] Todos son, en la jerga actual, constructos sociales». Entonces es Margalit, y no Philip

Roth, quien ha cometido el error fundamental. Porque si las comunidades de la memoria y los recuerdos colectivos que «deciden» compartir son constructos sociales —y claro que lo son—, no es más artificial, inmoral o imposible plantear en y por sí misma la viabilidad de una comunidad socialmente construida a partir del olvido que otra construida a partir del recuerdo. Ninguna es menos artificial, o más precisamente, menos imaginable que otra. Esto no implica que no se pueda favorecer el recuerdo en detrimento del olvido sobre bases morales, pero sí que vuelve engañosa la afirmación de que el primero es más «real» que el segundo.

En sus «Reflexiones sobre el olvido» Yerushalmi refiere cuánto lo impresionó el informe enviado por un amigo sobre un sondeo de *Le Monde* realizado durante el juicio de Barbie. En el sondeo se preguntaba a los encuestados: «De las dos palabras siguientes, “olvido” o “justicia”, ¿cuál es la que mejor caracteriza su actitud ante los sucesos ocurridos durante la guerra y la ocupación?». Como se ha visto, la pregunta llevó a Yerushalmi a una nueva formulación: ¿es posible «que los periodistas se hayan topado con algo más importante de lo que acaso suponían […] [y que el] antónimo de “olvidar” no sea “recordar”, sino “justicia”?». Margalit también parece pensar en el olvido como en una especie de injusticia, aunque está más interesado en que el perdón ocupe una posición preeminente al olvido a que ese olvido nunca ocurra. «Sostengo —escribe— que lo que se precisa para perdonar de forma efectiva no es olvidar el mal sufrido, sino superar el resentimiento que acarrea».

Aceptemos que Margalit tiene razón cuando asevera que este proceso no solo es posible, sino que ya ha ocurrido alguna vez y que ocurrirá de nuevo[24]. Pero Margalit sabe tan bien como cualquiera que esto, del mismo modo, no ha sido así en incontables ocasiones en la historia, es decir, cuando las sociedades o los colectivos en el seno de las sociedades no pudieron superar el resentimiento, cuando no pudieron perdonar, y que esto también ocurrirá de nuevo[25]. Su concepto admite diversos desarrollos sobre cuál sería la mejor respuesta por parte de las sociedades en tales casos y, de hecho, cómo pueden impedir las sociedades que el resentimiento avive un nuevo conflicto mientras aún se explora algún tipo de pacto. Por citar un ejemplo, este fue el desafío al que se enfrentaron los que intentaban negociar un acuerdo de paz en Irlanda del Norte durante los años anteriores a los acuerdos del Domingo de Pascua de abril de 1998, que en gran medida contribuyeron a poner fin a la larga guerra del país. Jacques Le Goff tiene la esperanza de que la memoria (colectiva) ayudará a la emancipación de la humanidad, no a su esclavización, lo cual es muy relevante. Pero si bien este es un anhelo que ningún ser humano en su sano juicio podría dejar de desear que se cumpliera siempre, también plantea la pregunta de qué sucede cuando no es así. ¿Hemos de esperar a que la gente recobre la cordura? En este caso, quizá tengamos que esperar sentados mucho tiempo. ¿O es posible que aquí sea donde el olvido sin el preámbulo del perdón o sin el ofrecimiento de justicia tenga un valor que no se deciden a concederle ni siquiera pensadores tan brillantes como Le Goff, Margalit, Todorov y Yerushalmi?

No sostengo que el olvido sea una respuesta adecuada en los casos en que la justicia o el perdón (o ambos) constituyen una opción realista, que son muchos, algunos de ellos graves y al parecer intrincados. Sin embargo, el criterio definitivo no debe ser el ideal, sino el probable, o al menos el factible. La celebrada frase atribuida a Bismarck según la cual con las leyes pasa como con las salchichas, es mejor no ver cómo se hacen, sin duda se puede aplicar de forma incluso más convincente a los acuerdos de paz. Cuando sea posible ha de permitirse que las sociedades recuerden, siempre que, por supuesto —y se trata en efecto de una salvedad importante que constantemente subestiman los convencidos de que la memoria es un imperativo moral— el recuerdo no engendre nuevos horrores. En cambio, cuando no sea posible, tal vez llegue el momento de, parafraseando el lema del movimiento contra la guerra de Vietnam de finales de los años sesenta, darle al olvido una oportunidad, que es otra manera de decir que es hora de darle a la política una oportunidad y al idealismo, un descanso.

Pues, del modo más enfático, de idealismo se trata. Tomemos, por ejemplo, la observación de Todorov según la cual para que la rememoración histórica tenga un valor perdurable y ayude de forma perdurable a las sociedades que la adoptan, debe remitir «a un principio [generalizable] de justicia, un ideal político o una norma moral [que debe ser] legítimo en y por sí mismo y no porque se derive de un recuerdo preciado». ¿Sobre la base de qué indicio histórico, o, en efecto, de qué principio que no sea la esperanza deberíamos concluir que allí probablemente nos conducirá ejercer la rememoración? Y, en cambio, puesto que la memoria colectiva ha sido y aún es nociva en diversas partes del mundo, ¿por qué depositar la confianza ética en ella a pesar de que su fin pueda ser moralmente deseable?

A pesar de todo ya conocemos los riesgos. Como Margalit, Miłosz era metafórico cuando reflexionaba sobre si los seres humanos tenían otra memoria que la memoria de las heridas. Sin duda, en determinados períodos de la historia de cada nación, y probablemente de la de cada comunidad, dicha aseveración no necesitó de licencia poética. Insisto, destaca el caso de Irlanda del Norte, pues allí, hasta finales de los años noventa, como lo expresó un poeta del Ulster, el país «tuvo mártires cuando necesitaba hombres». Aquellos fueron los días en que el recuerdo se convirtió en la fragua del odio y no se dispensaba el perdón. ¿No merece la pena plantearse, entonces, aunque sea como un experimento mental, si hubiera sido preferible para todos los habitantes de los seis condados de Irlanda del Norte hallar el modo de olvidar los agravios del pasado, fueran reales o imaginarios, fueran «recordados» con fidelidad o no?

Como en todo contraejemplo, la cuestión es que no contamos con una respuesta definitiva. Pero lo que sí conocemos demasiado bien es el daño colectivo que puede infligir la memoria colectiva. El escritor y político irlandés Conor Cruise O’Brien participó, como miembro del gobierno de Garet Fitzgerald en Dublín, en las negociaciones secretas llevadas a cabo en Irlanda del Norte, y comentó que, durante

una época singularmente oscura y aciaga del conflicto, hubo momentos en las conversaciones en que, justo cuando parecía que los republicanos y los unionistas estaban a punto de alcanzar trabajosamente un acuerdo, algún representante de una de las partes recordaba una de las grandes canciones combativas —*The Rising of the Moon* del IRA o *The Sash My Father Wore* de la Fuerza Voluntaria del Ulster— y la esperanza acumulada se disipaba de repente. Cruise O'Brien era dado a la ornamentación, pero no le hizo falta en este caso. Los que se inclinen por dudar de la fuerza de aquellas canciones acaso recuerden que «the rising of the moon» fueron las últimas cinco palabras que Bobby Sands, dirigente del IRA Provisional, anotó en su diario antes de morir en la cárcel tras sesenta y seis días de huelga de hambre, huelga que él había organizado y en la que participaron también los otros prisioneros republicanos de la cárcel de Long Kesh (Maze), del condado de Down, en Irlanda del Norte, en 1981. «No me doblegarán —escribió refiriéndose a las autoridades carcelarias—, porque las ansias de libertad y la libertad del pueblo irlandés están en mi corazón. Ya llegará el día en que el pueblo de Irlanda pueda expresar su deseo de libertad. Será entonces cuando veamos la salida de la luna».

En los diarios de Sands también se hallan ecos de *El umbral del palacio del rey*, la obra de teatro de Yeats sobre una huelga de hambre situada en un pasado mítico y que había escrito en 1904, pero, como sin duda Sands sabía, Yeats la reescribió en 1920, cuando Terence MacSwiney, dirigente del Sinn Féin y alcalde de Cork, y también dramaturgo, murió en huelga de hambre en la cárcel. La acción de Sands parece originarse también en la misma convicción que llevó a Patrick Pearse a insistir en que si el Alzamiento de Pascua fracasaba y él era aniquilado por los británicos (como sucedió), su muerte y las de sus camaradas sería un «sacrificio de sangre» que agitaría a todo el pueblo irlandés para que se alzara y por fin conquistara su independencia. Sobre la huelga de hambre y la muerte de Sands, Seamus Heaney, el mayor poeta irlandés desde Yeats, asimismo originario del condado de Derry, en Irlanda del Norte, escribió más tarde que «me había percatado perfectamente del aspecto propagandístico de la huelga de hambre y me cuidé de que se solicitara mi apoyo. Estaba interviniendo la *realpolitik*, pero al mismo tiempo se sabía que presenciábamos una suerte de drama sacro».

Como bien sabía Heaney, el drama sacro es la antítesis de cualquier política justa, pues en cuanto se invoca lo sagrado ya no puede haber acuerdo entre los adversarios, solo su rendición incondicional. En la medida en que eso pueda aún llamarse política, es la política del totalitarismo. Aunque en su poema «Septiembre de 1913» Yeats hubiera escrito: «Irlanda la romántica está muerta y olvidada / yace con O'Leary en la tumba», en realidad, y Yeats se dio cuenta de ello tras el Alzamiento de Pascua y así lo recogió en otro poema, «Pascua de 1916», con las palabras «ha nacido una belleza terrible», la Irlanda romántica duró más que el feniano John O'Leary, funcionario financiero de la Hermandad Republicana Irlandesa y director de *The Irish People*, como habría de durar asimismo más que Pearse y el domingo de Pascua de 1916, y

más que MacSwiney y que Sands. Fue el pacto de otro domingo de Pascua, el de 1998, lo que finalmente depositó a la Irlanda romántica en la tumba. Esa Irlanda había vivido y combatido en la poesía, mientras que sea lo que fuere que haya ido mal en la Irlanda del siglo XXI, la continuidad de la paz en el norte demuestra la veracidad del comentario del ex gobernador del estado de Nueva York, Mario Cuomo, que afirmó que las campañas se hacen en poesía pero se gobierna en prosa.

La poesía, que entre otras cosas es la lengua materna del mito, ayuda a la memoria a extenderse, en tanto que la prosa, al menos en el sentido que le da Cuomo, la reduce. Puesto que «nada es tan admirable en la política como la poca memoria», según nos advertía John Kenneth Galbraith y como sabe de cierto todo aquel que haya tenido experiencia directa en la política práctica. Por supuesto que los mitos, como cables proverbiales, se pueden cruzar y hacer que las leyendas de un pasado remoto y las exigencias ideológicas del presente se confundan. Tomemos el ejemplo de la estatua *Cúchulainn moribundo*, en referencia al héroe irlandés de la epopeya medieval *Táin Bó Cúailnge*, que se yergue dentro del edificio de Correos de Dublín. La estatua, de 1911, es obra del escultor irlandés Oliver Sheppard, una personalidad relevante del Renacimiento Celta y ardiente nacionalista. No fue levantada allí como homenaje a la Irlanda antigua, sino a petición de Éamon de Valera para recordar el Alzamiento de Pascua. Samuel Beckett aborda estas contradicciones con malignidad en su novela *Murphy*, publicada solo tres años después, y en la que por boca de Neary se dice que quería liarse a cabezazos «con el culo de la estatua de Cúchulainn, el antiguo héroe irlandés, santo patrono de la ignorancia supina y la violencia crasa».

Actualmente se le reprocha al estilo de vida contemporáneo que, a causa de un exceso de estímulos tecnológicos, nuestra capacidad de atención ha ido disminuyendo paulatinamente; sin embargo, de ser eso cierto, no ha contribuido en absoluto a reducir las memorias colectivas del agravio. Si fue Estados Unidos o Francia el país que inició la tendencia es una cuestión aún abierta, pero a principios del siglo XXI son pocas las sociedades democráticas que no se encuentran embrolladas en sus propias guerras de la memoria, transformadas en arenas para el antagonismo o al menos para martirologios antagónicos. El sociólogo estadounidense Jeffrey Olick ha descrito el cambio de las antiguas formas de conmemoración oficial, y argumenta que ahora los gobiernos «conmemoran tanto los fracasos como los triunfos», al tiempo que «los movimientos sociales y otros colectivos identitarios recurren a historias “reprimidas” como fuentes de cohesión y como justificación de sus idearios». Según Olick, en el fondo de dicho cambio se encuentra la idea de Max Weber de una nueva «teodicea de la desgracia».

En cuanto a la rememoración, a pesar de las apasionadas declaraciones acerca de que las verdades antes ocultas han salido a la luz pública y precisan de reconocimiento, la cuestión de la fidelidad histórica casi nunca parece tan crucial como la solidaridad colectiva que dicha rememoración pretende generar. Que esta política esté sujeta no solo al resentimiento —la tesis que Olick subraya siguiendo a

Nietzsche, al filósofo Max Scheler y a Weber—, sino también a la subjetividad radical no debería sorprender a nadie. Además, es un tópico de la psicología que el esfuerzo del individuo por evocar sus propios recuerdos, estén estos disponibles de inmediato o reprimidos, cuando se hace con seriedad y del modo adecuado en un contexto terapéutico (el *Durcharbeiten* de Freud) puede ser curativo. Por desgracia, ello ha derivado en el lugar común de la cultura psicológica popular según el cual ser capaz de recordar una experiencia traumática es el necesario primer paso para aceptarla. Y lo mismo se proclama hoy día con relación a la memoria colectiva de los grupos sociales. Esto quería decir mi difunto padre, Philip Rieff, cuando escribió sobre «el triunfo de lo terapéutico».

La psiquiatra estadounidense Janet Baird ha defendido de manera perspicaz el punto de vista terapéutico, afirmando que los recuerdos traumáticos de los individuos, al igual que los recuerdos históricos de los colectivos, a pesar de las evidentes diferencias en su conformación, «retienen la cualidad del "ahora", en lugar de remontarse al pasado subjetivo». Baird añade que, en referencia a la memoria histórica colectiva, la tensión social parece despertar y activar «la memoria histórica de modo tal que los protagonistas del pasado resucitan en el "ahora"». Si bien lo que afirma Baird es sin duda cierto desde el punto de vista clínico, lo cual puede ser constructivo para el terapeuta que da tratamiento al trauma particular de un paciente, en realidad podría ser muy peligroso desde el punto de vista político cuando las naciones, los pueblos o los grupos sociales tratan sus traumas colectivos. En este sentido, para extender la metáfora psicoterapéutica, se medican sin receta. Esto se debe, entre otras cosas, a que los recuerdos de los individuos, aunque a menudo están distorsionados (y, en casos extremos, inventados en parte o incluso falseados), son sin duda reales en cuanto que se derivan de la experiencia vivida propiamente dicha. En cambio, una vez que la transmisión de la memoria colectiva se extiende más de tres o cuatro generaciones, a esta no se le puede llamar memoria *sino* metafóricamente. Por emplear dos ejemplos socorridos, los hombres y mujeres irlandeses actuales no «recuerdan» la gran hambruna de 1847, como tampoco ningún judío devoto que ora en la sinagoga «recuerda» Jerusalén.

Otros ejemplos mucho más inofensivos no son menos paradójicos. El lema oficial de Quebec «Je me souviens» («Recuerdo»), es un caso así. Acuñó la frase el arquitecto Eugène-Étienne Taché, hijo de un ex primer ministro de la Unión Canadiense y uno de los artífices de la Confederación Canadiense de 1867, es decir, de su origen como nación moderna. Taché había sido encargado de diseñar el nuevo edificio del parlamento provincial y al parecer decidió de manera absolutamente libre añadir el *Je me souviens* al escudo de armas que había concedido a Quebec la corona británica en 1868. Aunque a mediados del siglo XX algunos nacionalistas quebequeses aseguraban que Taché había tenido presente un significado separatista, no hay pruebas concluyentes que lo demuestren, a diferencia de lo que ocurre con la consigna «Notre maître le passé» («Nuestro maestro el pasado»), lema de campaña

manifiestamente separatista que el padre Lionel Groulx, uno de los fundadores del nacionalismo quebequés moderno, acuñó en 1936.

Ejemplos como el de Taché son más la excepción que la regla, cosa que quedó patentemente demostrada en la historia de Quebec tras la llamada Revolución Tranquila de los años sesenta. Esta puso fin a la fusión de oportunismo y conservadurismo clerical que había determinado la política de la provincia durante el prolongado mandato de Maurice Duplessis, en muchos sentidos el período durante el que más cerca estuvo América del Norte del corporativismo franquista o salazarista de cosecha propia. Es cierto que el nacionalismo quebequés posterior a Duplessis en general siguió el modelo más convencional, en el que la invocación de la memoria histórica sirve para acentuar las diferencias más que para salvarlas. No obstante, lo irónico es que el nacionalismo quebequés posterior a 1965 subrayó la singularidad de Quebec mientras rompía con mucho de lo que vinculaba su presente con buena parte (algunos sostienen que casi todo) de su pasado histórico. Si Quebec había sido por tradición políticamente conservadora, los nuevos intelectuales nacionalistas se identificaron mayoritariamente con la izquierda; si Quebec había sido religiosa en general, la mayoría de ellos no eran creyentes. En suma, la reivindicación de que Quebec había sido siempre una sociedad distinta, y de que debería haber sido y sería un país independiente, coexistía con el rechazo de casi todo lo anterior, salvo por supuesto el idioma, que históricamente había singularizado al Canadá francés.

Y sin embargo el Quebec contemporáneo está tan obsesionado con las conmemoraciones de su pasado como el resto del mundo, aunque la memoria colectiva de la provincia se está reescribiendo, de mala gana, eso sí, para que recoja lo que en Canadá se llama los Primeros Pueblos, y se centre específicamente en las luchas de los gobernados, en lugar de los gobernantes, y sobre todo en las mujeres. Pero aunque el contenido del debate sobre lo que debe ser recordado varíe en cada país, la pauta general permanece en gran parte igual. La paradoja es que, si bien lo que Pierre Nora llama con acierto la industria de la memoria se ha desarrollado hasta tal punto que ha comenzado a parecer una demostración de la segunda ley de la termodinámica, con el ansia y la búsqueda de recuerdos dispersándose paulatinamente, en casi todos los países desarrollados los estudiantes saben cada vez menos de política contemporánea, geografía del mundo o historia. Y la poca historia que saben no es propiamente historia, sino rememoración. El peligro debería ser evidente: cualesquiera que sean las trampas de la historia en el sentido tradicional, esta no es narcisista, o sea, otra manera de decir que su interés por el pasado es real, e incorpora cabalmente el supuesto encapsulado en la frase con la que se inicia la novela *El mensajero* (1953), del escritor inglés L. P. Hartley: «El pasado es un país extranjero: allí hacen las cosas de otro modo». La rememoración es, por el contrario, amor y reconocimiento propios, lo que significa por lo general que es poco más que el presente travestido.

«¿Qué es la *Novena sinfonía* —se preguntó Karl Kraus— comparada con la

tonada popular tocada en el organillo y un recuerdo?». En pocas palabras, esto es la rememoración. En el mejor de los casos, es un consuelo, un incentivo para el amor propio, mientras que en el peor es un regodeo, ya sea en los triunfos del pasado, ya sea en las heridas o traumas del pasado. En cambio, la historia es ardua, y cuanto mejor es más exigente se vuelve, más dirige la mirada al exterior. Olvidemos la *Novena sinfonía*: pensemos en Berg o en Schnittke. Sobrevalorar la memoria colectiva y menospreciar la historia satisface de inmediato (aunque la satisfacción adopte la forma de la ira, la amargura o el resentimiento[26]), y se aviene perfectamente con el espíritu de una época dominada por la satisfacción inmediata. Añadamos lo que el escritor australiano Robert Hughes llamaba «la cultura de la queja» al ensimismamiento, uno de los elementos constituyentes de la «sociedad del espectáculo» de Guy Debord travestido de multiculturalismo («todo lo que antes era vivido directamente se ha convertido en una mera representación», según formuló Debord). Al otro lado de la brecha ideológica, agreguemos las viejas simplificaciones del nacionalismo, que, como señaló Ernest Gellner en los años setenta, siempre había sido oportunista y selectivo al rendir homenaje a sus preferencias, con todo el sentimentalismo, complacencia y nostalgia *kitsch* que conlleva. ¿El resultado? El mundo como canción popular; mucho más afín a la participación letona en el concurso de Eurovisión que a las verdades de Leonard Cohen. Si los recuerdos no están realmente presentes —y, para no reiterar lo consabido, en sentido estricto nunca lo están— entonces enseñemos el mito.

¿Es inofensivo en buena parte todo esto? Por supuesto que sí. Pero demasiado a menudo también es peligroso, en especial para los pueblos que, por muy diversas razones históricas, religiosas o culturales, son muy propensos o al menos vulnerables a la propia mitificación. Y hay razones para ir más lejos y aseverar que el mundo estaría en mejor situación si, en lugar de convencernos de que la memoria colectiva (bien entendida, sin duda, como reiterarían correctamente Margalit y Todorov) debería ser para nosotros un imperativo moral, prefiriéramos el olvido. Lo que no pretendo es sustituir una prescripción hipercategórica por su opuesta, y mucho menos lanzar una jeremiada como la de Yerushalmi cuando insistía en que «en el mundo en que vivimos ya no se trata de la mera cuestión del deterioro de la memoria colectiva y la decadencia de la conciencia del pasado, sino de la violación agresiva de lo que queda de la memoria». Lo que es demostrable es el sumo grado en que numerosos argumentos en defensa de la memoria colectiva son en esencia profundamente anti o pospolíticos casi tanto como lo son los argumentos de los movimientos en defensa de los derechos humanos. Formulémoslo con dos preguntas: si la humanidad es o al menos puede ser, según sugiere Margalit, una comunidad moral ¿cuál es la política de dicha comunidad?; y si esa comunidad está por encima o fuera de la política, ¿puede ser llamada comunidad en sentido estricto?

Dado que el proyecto de los derechos humanos comparte el planteamiento legalista de la moral con el proyecto del deber de la memoria, los anteriores

paralelismos no deberían sorprender a nadie. Además, las dos visiones del mundo son absolutistas, por mucho que la esencia de la política democrática sea el pacto, la prevención más eficaz contra el fanatismo. Y a pesar de que todo será finalmente olvidado en el transcurso del tiempo geológico, la presunción de la memoria colectiva es que, al menos en teoría, se puede renovar siempre. Dicha renovación, lejos de garantizar la justicia, es la fórmula del agravio y la venganza interminables.

7

Amor fati

Con la posible excepción de los judíos, para los cuales es sumamente difícil deslindar las cuestiones de la ley, la tradición, la memoria y la costumbre, la memoria histórica colectiva no es respetuosa con el pasado. En efecto, desde el punto de vista histórico, la mayoría de los planteamientos que se formulan sobre su continuidad son en el mejor de los casos en parte engañosos, y a menudo lo son completamente. No se trata solo de inexactitud, voluntaria o involuntaria, como la que abunda en las numerosas series de televisión que pretenden recrear un período histórico, como *Los Tudor* de Showtime o *Roma* de HBO; la clasicista Mary Beard comentó que el placer de ver esta última se derivaba de los incontables errores garrafales que podían embutirse en cada episodio. Semejantes entretenimientos casi nunca ponen en entredicho el orden convencional, que por lo general reflejan; ahí están las películas de Hollywood de los años treinta, como *Tres lanceros bengalíes* o *Gunga Din*, cuyos panegíricos al colonialismo Bertolt Brecht ensartó con tanta mordacidad en los diarios que llevaba cuando se exilió en Los Ángeles. En cambio, cuando los estados, los partidos políticos y los colectivos sociales hacen un llamamiento a la memoria histórica colectiva, sus motivos están lejos de ser triviales.

Hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX, el objetivo de dichos llamamientos era casi invariablemente fomentar la unidad nacional, en la misma línea que el historiador Renan había diseccionado y el nacionalista Renan había prescrito. Sería reconfortante creer que los regímenes reprobables han sido más propensos a esta práctica que los decentes, lo que puede ayudar a explicar el hecho de que en un sinnúmero de debates, entre ellos los de Todorov y Margalit, que pretenden validar el concepto de la memoria colectiva pero reconocen con franqueza cuán a menudo se abusa de ella[27], se destaque el modo como Hitler y Stalin manipularon el pasado, como cuando Stalin intentó movilizar al pueblo ruso para que resistiera la invasión alemana recurriendo al recuerdo del príncipe medieval de Nóvgorod, Alexander Nevski, quien en 1242 repelió una invasión alemana derrotando a los caballeros teutónicos en la batalla del lago Peipus. Pero la realidad es que prácticamente todo tipo de regímenes y partidos políticos se han empeñado en la movilización y manipulación de la memoria colectiva o en su creación.

Incluso movimientos políticos opuestos han llegado a disputarse la «propiedad» de una figura histórica particular que supuestamente encarna a la nación, como ocurrió con Juana de Arco en la Francia del siglo XIX. Entre 1841, cuando se publicó una biografía suya escrita por el influyente historiador Jules Michelet, y principios del siglo XX, tanto la izquierda como la derecha francesas la reclamaron como

símbolo propio, aunque cada una retratara a la doncella de Orleans a su manera, incompatible con la de la otra. La derecha la tenía por el emblema de la determinación francesa que rechazó a los invasores extranjeros; en cambio, para la izquierda, mayoritariamente no religiosa —fiel al retrato que había ofrecido de ella el combativo anticlerical Michelet—, fue una víctima de la iglesia, que la condenó a morir en la hoguera. En cuanto la iglesia católica la beatificó en 1909 (fue luego canonizada en 1920), la izquierda ya no pudo reclamarla como propia con argumentos verosímiles. Sin embargo, la «memoria» de Juana de Arco continuó en el centro de la controversia; se convirtió en un referente para la derecha, primero para el extremista movimiento conservador católico, Action Française, y el gobierno de Vichy durante la Segunda Guerra Mundial, época en que el movimiento ejerció una considerable influencia, y luego, a comienzos de los años ochenta, cuando el dirigente Jean-Marie Le Pen obtuvo su primer resultado electoral destacable, para el partido ultraderechista francés Frente Nacional, que conmemora a Juana de Arco cada 1 de mayo, coincidiendo no por casualidad con la fiesta anual más importante de la izquierda.

La manipulación que la figura de Juana de Arco ha sufrido a manos de la derecha francesa sería vista con escepticismo presumiblemente no solo por Tzvetan Todorov y Avishai Margalit, sino por casi todo aquel que conozca la historia con solvencia. Ese empeño de inculcar una «memoria colectiva» con el fin de transmitir que el actual Frente Nacional, así como ella encarnaba la lucha de Francia contra los invasores ingleses de su tiempo, encarna la lucha contra los musulmanes y otros inmigrantes, que el partido pretende presentar al pueblo francés como los actuales invasores, constituye una burda distorsión de la historia. Sin embargo, desde el punto de vista tipológico la manipulación de la derecha de la imagen de Juana de Arco no es diferente ni más inexacta que los denodados esfuerzos del Partido Nacional Escocés, impecablemente socialdemócrata, por apropiarse para sus fines electorales e ideológicos de la figura del noble William Wallace, que a finales del siglo XII fue uno de los primeros adalides de las guerras de independencia de la Escocia medieval.

En todo caso, el William Wallace que el PNE presentó como modelo de emulación ante los votantes escoceses se parece aún menos al personaje histórico que la Juana de Arco promovida por el Frente Nacional. Es probable que haya que atribuírselo a Hollywood: en 1995 el PNE aprovechó desvergonzadamente el estreno en Escocia de *Braveheart*, la absurda película biográfica sobre Wallace de Mel Gibson, para impulsar una afiliación en masa al partido. Por toda Escocia hubo voluntarios que, a la salida de los cines, repartían octavillas proclamando, entre otras cosas: «Ha visto la película, ahora reconozca la realidad. […] Hoy no solo los corazones valerosos optan por la independencia, sino también las cabezas sensatas». La yuxtaposición era manifiestamente absurda, y sin embargo el entonces vicepresidente del PNE, Paul Scott, al parecer no tuvo inconveniente en afiliar a la causa de su partido la figura de un representante de la pequeña nobleza escocesa

sobre el cual, salvo por su campaña militar de 1297 y 1298 y los abominables pormenores de su ejecución pública a manos de los ingleses en 1305, casi no se sabe nada. «Desde el punto de vista moderno —afirmó Scott a un entrevistador—, las aspiraciones del nacionalismo cívico son exactamente las mismas [que las de Wallace]».

No hay diferencia *inherente* entre el uso que el Frente Nacional ha hecho de Juana de Arco y el que el PNE ha hecho de William Wallace. Sin embargo, dado el contraste entre la frenética reacción al primero y la respuesta relativamente relajada al segundo, sería difícil no concluir que la objeción no estriba en la manipulación de la historia, sino en que es el Frente Nacional el que la manipula. Como rezaba el antiguo chiste psicoanalítico: «Cuando la persona indicada hace las cosas mal, está bien; cuando la persona no indicada hace las cosas bien, está mal». Estoy seguro de que casi todos los adultos en algún momento de su vida han debido hacer frente a la contingencia de sus convicciones. Aun así, no parece intelectualmente creíble proclamar que la manipulación de Juana de Arco por parte del Frente Nacional es un abuso de la memoria colectiva, y en cambio la de William Wallace por parte del PNE no lo es. Y cabe preguntarse si de haberse impuesto en el siglo XX los planteamientos históricos de la izquierda francesa con respecto a Juana de Arco, tan insostenibles como los de la derecha, habrían caído sobre ellos las mismas reclamaciones biempensantes.

Escribiendo sobre la memoria colectiva, nadie ha estado tan alerta ante los peligros de su abuso como Tzvetan Todorov. En 2010, por ejemplo, al regresar de Argentina, donde había visitado los lugares que conmemoraban a las víctimas de la dictadura militar, entre ellos la antigua Escuela de Mecánica de la Armada de Buenos Aires —la llamada ESMA, donde se torturó hasta la muerte a centenares de personas —, escribió un artículo muy crítico sobre ellos en *El País*: «La memoria colectiva es subjetiva, […] por eso puede ser utilizada por ese grupo como un medio para adquirir o reforzar una posición política». Sin embargo, Todorov no ha dejado de insistir en que, si bien «una sociedad necesita conocer la historia, no solamente tener memoria», cuando se hace debidamente la rememoración histórica ofrece ejemplos ilustrativos de categorías más generales, por lo que sirve de «modelo para la comprensión de las nuevas situaciones que implican a diferentes actores [históricos]». Y para él, esto es como mínimo «potencialmente liberador». Todorov reconoce expresamente que «no todas las lecciones son buenas» (en este sentido, al menos, se hace eco del planteamiento de Margalit sobre la humanidad como una posible comunidad ética de la memoria); con todo, insiste en que cada una se puede evaluar según sus méritos «con la ayuda de los criterios universales y racionales que sustentan un diálogo humano [genuino]».

Pero ¿hay razones para creerlo, o en cambio atribuye a los seres humanos un grado de racionalidad y solidaridad mucho mayor del que nos corresponde como especie? Hacer hincapié en ello no es lo mismo que sostener que los seres humanos

son demasiado irracionales y egoístas para aprender del pasado, o que son incapaces de aplicar lo aprendido (y no en el sentido reductivo de Santayana, con el que Todorov nunca ha coincidido). Más bien es decir que, en contra de Margalit, preguntar si existe la memoria colectiva, en un sentido esencial, no es formular la pregunta adecuada. Por supuesto que existe la memoria colectiva, *pero solo metafóricamente*, lo cual la somete a numerosas distorsiones que deberían poner bajo una intensa presión moral y ética sus pretensiones de importancia. En su hermoso libro sobre la metáfora en la literatura, Denis Donoghue escribe: «Por lo general —y con razón— nos referimos a la metáfora como una irrupción del deseo, concretamente el deseo de transformar la vida reinterpretándola, dándole un relato distinto. […] Expresa un deseo de libertad y de remplazar el mundo dado por otro imaginario de creación propia».

¿El caso de la historia está tan alejado del de la literatura que es irrelevante? No parece razonable. No importa cuál sea el ámbito de la conciencia y el pensamiento humanos, estimamos mucho más probable que la aplicación al presente de una visión esencialmente metafórica del pasado en nombre del deber del recuerdo provoque más la sinrazón que la razón, sin otra base que la rigurosa frase de Leon Wieseltier: «La mente no puede prescindir de la imaginación, pero la imaginación puede prescindir de la mente».

Si lo dicho es cierto, entonces las contradicciones inherentes a cualquier definición de la memoria colectiva y no su abuso, como Ricoeur, Margalit, Todorov y otros han mantenido, son las que impiden a los seres humanos dejarse engañar o incluso propagar semejantes travestismos históricos, como la adopción de Juana de Arco por el Frente Nacional o de William Wallace por el Partido Nacional Escocés. Es verdad que la esencia metafórica de la memoria colectiva la libera, y le permite, como en el esbozo de Donoghue en el contexto literario, remplazar el mundo dado por un mundo imaginario de creación propia. Pero se trata de la libertad del adolescente perpetuo. Y como ocurre con muchos adolescentes, la rememoración discurre demasiado a menudo como si gravitara hacia el sufrimiento, el conflicto y el sacrificio.

Renan lo advirtió con toda claridad y, a diferencia de los partisanos de la memoria colectiva de comienzos del siglo XXI, consideraba que cuando pone el acento en el sufrimiento muestra su esencia, no una distorsión o abuso de dicha esencia: «En el pasado, una herencia de gloria y de pesares que compartir; en el porvenir, un mismo programa que realizar; haber sufrido, gozado, esperado juntos, he ahí lo que vale más que aduanas comunes y fronteras conformes a ideas estratégicas; he ahí lo que se comprende a pesar de las diversidades de raza y de lengua. Yo decía anteriormente: "haber sufrido juntos"; sí, el sufrimiento en común une más que el gozo. En lo tocante a los recuerdos nacionales, los duelos valen más que los triunfos; porque imponen deberes; piden el esfuerzo en común».

Con una perspectiva ventajosa, en 2015, una época en la que el gran relato del

estado ha sido o está en trance de ser desafiado, replanteado y en algunos casos sustituido completamente por los idearios en pugna de los maltratados, oprimidos y excluidos por los estados y las clases y razas dominantes, lo que es preciso añadir es que dichos idearios no solo se ven fortalecidos por la aflicción, como lo entendía Renan, sino mantenidos por el victimismo traumático de los respectivos individuos y colectivos. Esto es inofensivo casi siempre. Pero no invariablemente, y en esos casos se precisa tener en cuenta que hay pocos fenómenos más socialmente incontrolables y, por ende, más peligrosos políticamente que un pueblo o un grupo social que se tiene a sí mismo por víctima. A ello se refería Auden en «1 de septiembre de 1939», cuando escribió: «Lo que todos los alumnos aprenden: / a quienes mal se inflige / mal a cambio cometen».

Lo prueba el hecho de que, en la cabeza de sus perpetradores, casi todos los grandes crímenes del siglo XX han sido cometidos en un ambiente de temor y con la justificación de la legítima defensa, fuera reactiva o preventiva, es decir, del «nosotros o ellos». Los turcos creyeron que los armenios eran la quinta columna rusa; Stalin creyó que los kulaks estaban subvirtiendo su programa de colectivización agrícola del que dependía el futuro del suministro alimentario ruso; y los nazis creyeron que los judíos eran el equivalente moral de un microbio mortífero y responsables de la derrota alemana en la Primera Guerra Mundial. Y, a pesar de que después de la Segunda Guerra Mundial en el mundo hubo tantas promesas de «nunca más», los temores existenciales arrastraron a otros grupos a cometer asesinatos en masa en nombre de la supervivencia, el más atroz de los cuales desde el punto de vista de la proporción de la población aniquilada fue el genocidio de Ruanda.

Encarados con honradez, estos acontecimientos y sus motivaciones deberían servir para refutar la creencia de que en algún momento del siglo XX la humanidad dio un giro existencial[28]. Por muchas ceremonias conmemorativas que se celebren, por muchos museos dedicados a la Shoá o la gran hambruna que se construyan, por muchas leyes que se aprueben siguiendo la estela del Parlamento francés cuando criminalizó la negación del genocidio armenio, y por muy radical que sea la revisión de los programas de estudio en los países que se enriquecieron con el tráfico de esclavos a fin de reconocer sus horrores, estamos destinados a no alcanzar los objetivos milenaristas que ilusamente creemos que están ahora a nuestro alcance. Por más seductor que pueda parecernos, imaginar otra cosa no nos ayudará a recordar «mejor» y de forma más útil en un sentido ético o social. A pesar del precepto de Todorov según el cual es posible «hacer uso de las lecciones de pasadas injusticias para combatir las que se cometen en el presente», con más probabilidad el efecto será, al menos en las situaciones extremadas, que se despoje de su carácter histórico a estos acontecimientos, lo cual los sustrae de su especificidad. En Ruanda, tras el genocidio, un periodista le preguntó a un *Père Blanc* que lo había presenciado si aquello le había hecho perder la fe en Dios. La inmediata respuesta del misionero fue explicar con gran convicción que no había sido así. Luego, sin embargo, tras una

breve pausa, añadió que *había* destruido para siempre su fe en los seres humanos. «El diablo es optimista si cree que puede hacer peores a los hombres», escribió Karl Kraus.

No se prescribe aquí un alzhéimer moral. Es evidente que estar desprovisto de memoria es estar desprovisto de un mundo. Tampoco se discute la decisión de los colectivos que quieren recordar a sus propios muertos o exigir el reconocimiento de los sufrimientos causados a quienes los provocaron o se mantuvieron al margen y nada hicieron para impedirlos. Esto sería moralmente tan obtuso como pretender que los individuos o familias traumatizados olviden a sus seres queridos o, en el caso de violencia física o una profunda herida psíquica, continuar encubriendo lo que sucedió antaño y de puertas adentro. Hacerlo sería recomendar una suerte de mutilación moral y psicológica de proporciones trágicas. Por otra parte, el exceso de olvido no es con mucho el único riesgo. También lo es el exceso de recuerdo, y a comienzos del siglo XXI, cuando en todo el mundo, pero sobre todo en el norte global, la gente está, en palabras de Todorov, «obsesionada con un culto nuevo, el de la memoria», a pesar de los apasionados argumentos a favor de lo contrario de Yerushalmi, el exceso de recuerdo parece haberse convertido en un riesgo mucho mayor que el exceso de olvido.

La hipertimesia es un padecimiento raro definido como «memoria autobiográfica inusual». La revista *Neurocase. The Neural Basis of Cognition* señala sus dos características principales: primero, el individuo pasa «una cantidad de tiempo anormalmente grande pensando en su pasado personal», y segundo, el individuo «tiene una capacidad extraordinaria para recordar hechos específicos de su pasado personal». Se cree que es semejante, aunque no idéntico, al caso documentado por el neurólogo ruso Alexander R. Luria en su *Pequeño libro de una gran memoria*. *La mente de un mnemonista*, sobre un individuo que solo conseguía olvidar mediante un acto volitivo. Luria lo describe como la incapacidad para consumar lo que a veces se denomina «olvido ordinario».

Si somos mínimamente escépticos respecto al enaltecimiento contemporáneo de la rememoración y el menosprecio del olvido, estos no pueden menos que parecernos hipertimesia magnificada. Pero incluso muchas personas que no llegarían a tal extremo probablemente estarían de acuerdo en que el culto al recuerdo se ha convertido en un fetichismo. En su última obra, la magistral *La memoria, la historia, el olvido*, Paul Ricoeur planteaba que no podía haber un arte del olvido al estilo de lo que, al menos desde los Rosacruces, se ha entendido como arte de la memoria. Según Ricoeur, y también según Margalit, lo que debía cultivarse no era el olvido, sino el perdón. Y aun así, incluso Ricoeur parecía preocupado por la obsesión contemporánea con la memoria.

Tenía motivos. Pues la rememoración, por importante que sea el papel que pueda desempeñar y a menudo desempeña en la vida de los colectivos, y a pesar de las exigencias morales y éticas a las que no solo responde, sino que a menudo también

colma, puede conllevar riesgos políticos y sociales que a veces tienen un carácter existencial. Esto puede ser grave durante las guerras o las crisis sociales y políticas, sobre todo cuando las inspiran la relación entre comunidades o la religión. En tales situaciones, el peligro no es el «terror del olvido» de Yerushalmi, sino el terror de recordar demasiado bien, con demasiada nitidez.

Supongamos que Yerushalmi estaba en lo cierto y que el olvido destruye el vínculo con el pasado en el sentido formal evidente, y además la comunidad de valores que debe vincular a los vivos con sus antepasados y a sus descendientes con ellos. Lo dicho, sin embargo, de ningún modo excluye la posibilidad de que el peso del recuerdo, por lo menos en determinadas circunstancias políticas y en determinadas coyunturas sociales e históricas, pueda ser aún demasiado gravoso. Estos son los casos, pocos sin duda pero con muchas probabilidades de que el sufrimiento humano sea enorme, en los que es posible que mientras el olvido comete una injusticia con el pasado, recordar cometa una injusticia con el presente. En dichas ocasiones, cuando la memoria colectiva condena a las comunidades a sentir el dolor de sus heridas históricas y el enconamiento de sus agravios históricos —y todas las comunidades padecen dichas heridas, con independencia de si en un momento de la historia han sido opresores u oprimidos—,[29] no es preciso cumplir con el deber de recordar sino con el deber de olvidar. Y a pesar de los elocuentes argumentos que Ricoeur expuso contra ese paralelismo, si puede haber una voluntad de recordar, ¿por qué, aunque fuera solo *in extremis*, no puede haber también una voluntad de olvidar?

En este tipo de situaciones por lo menos, ¿es posible declarar con seguridad qué es peor, el recuerdo o el olvido? No puede haber una respuesta categórica. Si fuera factible «curar la guerra», como Einstein escribió en 1931, en su célebre correspondencia con Freud, la apología del perdón sin olvido de Margalit tal vez sería en sí misma suficiente. Pero Freud señaló en su respuesta que «no es probable que podamos suprimir las tendencias agresivas de la humanidad». En caso de que Freud estuviera en lo cierto, sería como mínimo posible que el olvido, a pesar de todos los sacrificios que impone (y, para que quede claro, pueden ser muy severos), sea la única respuesta prudente; y en ese sentido debería proporcionar cierto consuelo, más que consternación. Sobran los ejemplos históricos de las ocasiones en que dicho olvido se produce mucho más pronto de lo que razonablemente cabría esperar. Sirva de ejemplo el momento memorable en que el general De Gaulle cambió de parecer y decidió que Francia tendría que aceptar la independencia de Argelia; se cuenta que uno de sus asesores protestó exclamando: «Se ha derramado demasiada sangre», a lo que De Gaulle contestó: «Nada se seca tan pronto como la sangre». Una respuesta que ilustra el «olvido activo» de Nietzsche como atributo importante del hombre de poder.

Para presentar el dilema de forma aún más descarnada, la conmemoración podrá ser aliada de la justicia, pero, contra la opinión general del movimiento pro derechos humanos, pocas veces es amiga de la paz, aunque el olvido puede desempeñar esa

función, y a menudo así ha sido. Tenemos un ejemplo de ello en el llamado *pacto de olvido* entre la izquierda y la derecha españolas; aunque nunca se formalizó, resultó esencial para el acuerdo político que restauró la democracia en la España posterior a Franco en los años setenta. En gran medida, la transición democrática llegó sobre las alas de la reescritura y del olvido. Los miles de avenidas y paseos que tras la victoria fascista de 1939 ostentaban el nombre de Franco y otros relevantes subordinados, fueron rebautizados. Pero en lugar de sustituir los antiguos nombres por los de los héroes y mártires republicanos —Juan Negrín, Francisco Largo Caballero o el general José Miaja—, los españoles eligieron denominaciones que se remontaban al pasado de la realeza: la calle madrileña de Gonzalo Queipo de Llano, uno de los generales más importantes de Franco y su rival por un breve tiempo, se convirtió en la calle del Príncipe de Vergara. Esta práctica se institucionalizó en la Ley de Memoria Histórica aprobada por el Parlamento español en 2007. Una ley que, en cierto sentido, podría interpretarse razonablemente como una ley de «olvido histórico», pues, con pocas excepciones, ordenaba a las autoridades retirar los monumentos, placas y nombres de calles que, en palabras del texto legal, hicieran «exaltación de la sublevación militar, de la Guerra Civil y de la represión de la dictadura» entre 1936 y 1975.

El pacto de olvido se justificó de un modo semejante a cuando en Chile se decidió no procesar al general Pinochet en cuanto dejó el poder: pretendía apaciguar a los leales a Franco, muy numerosos, parte de los cuales estaban en las fuerzas armadas, algo crucial en una época en que la disposición de la derecha a consentir siquiera la transición estaba todo menos que garantizada; una realidad que la intentona de golpe encabezada en 1981, casi seis años después de la muerte de Franco, por el teniente coronel de la Guardia Civil Antonio Tejero dejó penosamente demostrado. Desde un principio el pacto tuvo numerosos detractores, no solo en la izquierda. Incluso una parte importante de los que no se opusieron de entrada al pacto pensaban que este debía ir acompañado de una comisión de la verdad parecida a la sudafricana o a la argentina. Y como ha sucedido tantas veces en asuntos relativos a los derechos humanos, le tocó a un magistrado intentar iniciar por medio de procesos judiciales lo que los políticos se habían negado categóricamente a plantearse. En 2008 el juez Baltasar Garzón, que había emitido la orden original de detención de Augusto Pinochet, emprendió la investigación de la muerte de las 114.000 personas que se estima fueron asesinadas por el bando fascista durante la Guerra Civil entre 1936 y 1939 y la posterior dictadura de Franco. Garzón también ordenó la exhumación de diecinueve fosas comunes.

Los empeños de Garzón fueron inmensamente controvertidos, y no solo porque muchos españoles aún estaban convencidos de que el pacto de olvido había sido eficaz, sino también porque la Ley de Amnistía de 1977 mantenía que los crímenes cometidos por cualquiera de los dos bandos durante la Guerra Civil con «intención política», según determinaban sus disposiciones, estaban protegidos de la acción

judicial. Garzón negó que se hubiera excedido en su autoridad, argumentando que «toda ley de amnistía que busca encubrir un crimen de lesa humanidad es inválida ante la ley». En España, sus numerosos partidarios, los más apasionados de los cuales pertenecían a la Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica, estaban de acuerdo e hicieron todo lo posible para poner a la opinión pública a favor de lo que intentaba alcanzar. Y aunque a la postre el Tribunal Supremo no solo desautorizó a Garzón sino que se empeñó en suspenderlo de la judicatura (en 2014 fue uno de los principales abogados defensores que representaron al fundador de Wikileaks, Julian Assange), sus partidarios siempre han estado absolutamente convencidos de que las acciones de Garzón representan la única respuesta ética lícita. Lo anterior quedaba compendiado en la pregunta retórica que se publica de forma intermitente en la parte superior de la web de la asociación: «¿Por qué los padres de la Constitución dejaron a mi abuelo en una cuneta?».

Los planteamientos de Garzón son notablemente parecidos a los de Elie Wiesel, quien sostiene que buscar la verdad de lo ocurrido a las víctimas de Franco es una obligación tanto moral como legal, que une a la sociedad en su conjunto, a pesar de los acuerdos alcanzados en la trastienda por los políticos en los años setenta. Los defensores de los derechos humanos, entre ellos algunos miembros de la judicatura como Garzón, en general han presentado la moral y la ley como inseparables, al menos en los casos en que el asunto examinado compete con toda claridad al ámbito jurisdiccional de un tribunal. Y puesto que la mayoría de ellos supone que la justicia es el requisito esencial de una paz duradera, tienden a restar importancia, cuando no lo desestiman categóricamente, al riesgo de que sus acciones tengan consecuencias políticas y sociales negativas. Cuando este riesgo se ha hecho efectivo, su postura ha solido ser declarar que la responsabilidad de solucionar las consecuencias es de los políticos, no suya.

No sería honrado limitarse a las ocasiones en que cabe pensar que la rememoración todavía no es provechosa (para la paz o la reconciliación) o que, por el contrario, ha dejado de ser útil, sin reconocer los abundantes casos en los que el olvido también puede tener fecha de caducidad, a veces muy cercana. Otro tanto reiteró la Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica en su campaña de apoyo a lo que intentaba lograr Garzón. Desde un punto de vista analítico, además, el grupo tenía razón cuando sostenía que «la Ley de Amnistía fue clave para avanzar hacia la democracia tras una dictadura atroz y gozó durante años de un gran apoyo social. Pero a finales de esta década [la primera del siglo XXI], las víctimas empujaban a un gobierno de izquierdas para que los crímenes de lesa humanidad [cometidos durante la Guerra Civil y bajo la dictadura de Franco] no siguieran gozando de impunidad».

La Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica probablemente estaba en lo cierto cuando sostenía que la España del siglo XXI ya no necesita el pacto de olvido, una situación semejante a la de Francia cuando, tras la emisión televisiva

de *Le Chagrin et la pitié*, pronto quedó claro que el país había cambiado lo suficiente para que la verdad sobre lo ocurrido durante la Ocupación no causara un daño tan grave a la ecología moral o histórica del país. Pero en Francia y en España, a pesar de los problemas que enfrentan —el terrorismo, por ejemplo, y en el caso francés las continuadas campañas expedicionarias al Sahel—, las grandes guerras y crímenes, casi con absoluta seguridad, han quedado atrás[30]. Esto implica que los riesgos derivados de la rememoración pueden ser manejables, incluso si las recompensas no resultan tan grandes como aseguran rutinariamente los activistas, los abogados internacionales y los promotores de los derechos humanos, tanto en las oenegés como en las universidades. Los peligros de la rememoración no residen en ello; en Francia y en España, salvo los terroristas —que en estos países hoy son casi siempre yihadistas—, probablemente nadie matará o morirá por lo que se haya olvidado o por lo que no haya podido recordarse. Sin embargo, en muchas partes del mundo morir y dar muerte es justo lo que está en juego, y en este sentido la cuestión de si se debe dejar de elogiar el recuerdo y comenzar a elogiar el olvido es más acuciante.

Los lugares donde esto ha ocurrido en el pasado más reciente o está ocurriendo hoy día se distinguen muy fácilmente: los Balcanes, Israel-Palestina (y gran parte del resto del Oriente Próximo islámico), Irlanda. En otros, no es tanto una cuestión de «olvidar ahora» como de darse cuenta de que en algún momento del futuro, independientemente de si el momento llega más o menos pronto o se aplaza mucho tiempo, sería mejor abandonar las victorias, las derrotas, las heridas y los rencores que se conmemoran. Ese listado incluiría, para empezar, a Sri Lanka, Colombia y Ucrania. Y cerca de los primeros puestos anotaría a Estados Unidos y el recuerdo de los atentados del 11 de septiembre de 2001.

8

Contra la rememoración

El 11 de septiembre de 2011, décimo aniversario de los ataques que destruyeron las Torres Gemelas del World Trade Center de Manhattan, se inauguró el monumento oficial en la Zona Cero. Diseñado por el arquitecto Michael Arad y el arquitecto paisajista Peter Walker, lleva el título de *Reflejo de la Ausencia*. El monumento mide un poco más de tres hectáreas y consta de dos piscinas reflectantes, algo hundidas, cada cual rodeada por una cascada enorme, las mayores cascadas jamás construidas por el hombre en América del Norte. En los paneles de bronce que bordean las piscinas conmemorativas están grabados los nombres de las 2.983 personas que murieron el 11 de septiembre de 2001 y en el frustrado intento de destruir las torres en 1993. La frase que cierra la declaración de intenciones del memorial dice: «Que el recuerdo de las vidas, el reconocimiento de los hechos y el despertar del espíritu sean eternos faros que reafirmen el respeto a la vida, fortalezcan nuestra determinación de preservar la libertad e inspiren el fin del odio, la ignorancia y la intolerancia».

No se trata de sentimientos excepcionales. Los monumentos son un lugar para la solidaridad más que para la sutileza; para el respeto más que para la crítica; para la devoción más que para el revisionismo. Pero al aseverar que la rememoración es humanamente necesaria, debemos suponer que nunca es del todo inocente, ni siquiera cuando, en el sentido que le da Todorov (y creo que no tenerlo en cuenta es una de las graves limitaciones de su razonamiento), parece cierto que no implica abuso de la memoria alguno y augura una lección ejemplarizante para el presente y el porvenir. En el monumento al 11 de septiembre, la declaración de intenciones plantea más preguntas de las que responde. Pues si bien no hay nada moralmente inconveniente en recordar a los caídos y honrar el heroísmo de los servicios de emergencia, el llamamiento a «fortalecer nuestra determinación de preservar la libertad» es todo menos una inocente beatería. Por el contrario, hace referencia al discurso del presidente George W. Bush ante la sesión conjunta del Congreso nueve días después de los ataques en el que declaraba que estos se habían producido porque los terroristas «odian nuestras libertades: la libertad religiosa, la libertad de expresión, la libertad de voto y de reunión y de discrepancia».

Incluso los que han aceptado la explicación de Bush, aunque no reconozcan la posibilidad de que son las acciones de Estados Unidos en el mundo y no el modo de vida estadounidense lo que odian los yihadistas, presumiblemente concederían que el presidente formulaba un planteamiento político en sentido amplio. Que la inauguración del monumento señalara un acontecimiento grabado en la vida y la conciencia de la mayoría de los estadounidenses no debe ocultar el hecho de que el

fantasma en el banquete de todas las conmemoraciones públicas siempre es la política, sea con el propósito renanista de movilizar la solidaridad nacional y lo que podría llamarse unidad memorial, a lo cual estaban destinadas las ceremonias en el monumento del 11 de septiembre, sea con el fin de servir de vehículo para socavar la versión de la historia que un estado propaga, y que por medio de la creación de alguna variante de lo que a veces se denomina contramemoria, inicia, luego acelera y finalmente ayuda a institucionalizar cualesquiera transformaciones sociales que un grupo de activistas en particular haya propugnado en una campaña.

En el caso específico del 11 de septiembre, es importante no exagerar. Sea cual fuere el significado que los historiadores al cabo atribuyan a los ataques (en el supuesto de que algún día se alcance un consenso, lo cual apenas puede darse por sentado), es muy improbable que sus conmemoraciones perjudiquen a Estados Unidos en cuanto sociedad, aunque los estadounidenses no aprendan mucho de ellas, o no más de lo que se aprende de las elegías en un funeral. Es preciso subrayar que a muchos de los parientes y amigos de los fallecidos aquel día la rememoración les ha ofrecido un poco de reconocimiento y consuelo, aunque no de clausura, la cual es una de las fantasías psicológicas más malignas y corrosivas de la época. No se suele valorar las conmemoraciones por su capacidad de arrojar luz sobre la verdad, lo cual está plenamente justificado[31]. El inconveniente es que dicha devoción mantiene las ilusiones sobre hasta cuándo son capaces de recordar los seres humanos y al mismo tiempo excluye las consideraciones sobre las serias consecuencias políticas que puede acarrear, lo cual es más grave. Y sin embargo, a la luz del triste hecho de que en el pasado abundan las ocasiones en que el recuerdo ha sido la incubadora de la resolución de un pueblo o colectivo derrotado de vengarse, sin tener en cuenta el tiempo que transcurra o el sacrificio humano que suponga conseguirlo —pensemos en Irlanda, Bosnia y Kosovo—, la deferencia por el dolor y el trauma colectivos, lo cual no solo es humanamente comprensible sino honroso en general, puede resultar muy onerosa para las naciones y las sociedades, un tributo que les será arrancado a varias generaciones.

Las conmemoraciones de tragedias nacionales como los ataques del 11 de septiembre son también ocasiones para ratificar la creencia decididamente ilógica de que los acontecimientos que con razón hoy nos parecen capitales serán igual o casi igual de importantes para nuestros descendientes cuando nosotros, los supervivientes, llevemos mucho tiempo convertidos en polvo. Indudablemente dicha suposición no solo es casi falsa, sino que además entraña riesgos, sobre todo para sociedades ricas como las de Estados Unidos, Canadá y las naciones de la Unión Europea. En estos países hay una creciente tendencia a confundir el deseo con el destino, la voluntad con la realidad y, lo que desde el punto de vista de la memoria colectiva es más pertinente, la conmemoración y la rememoración grupal, el presente con la eternidad. Esto tiene varios efectos, entre los que destaca la renuencia a reconocer y extraer las arduas lecciones no solo de la fugacidad humana individual, sino también de la

provisionalidad social, nacional y de la civilización. Pues las esperanzas y los deseos casi siempre han sido malos consejeros en lo relativo a la historia. Insistir en ello no equivale a afirmar que en el décimo aniversario de los ataques los participantes en las ceremonias deberían renunciar a dichas ilusiones, por muy indefendibles que sean intelectualmente. En este caso concreto la alternativa habría consistido en declarar que tarde o temprano nuestros descendientes se olvidarán de ellos, lo cual habría sido tan insoportable como cruel e insensato.

No se cuestiona si las proezas más monumentales y los dolores más profundos de los seres humanos se olvidarán a largo plazo, como Kipling y Shelley ya sabían, sino más bien dónde hay que situar los límites temporales externos de la capacidad de una sociedad para la conmemoración, la rememoración, la celebración y el luto. Winston Churchill, cuando en junio de 1940 intentaba fortalecer el ánimo del pueblo con vistas a lo que él llamaba la Batalla de Inglaterra, dijo: «Si el Imperio británico y su Commonwealth siguen en pie dentro de mil años, los hombres seguirán repitiendo: "Este fue su momento decisivo"». En cuanto a la memoria colectiva, lo más destacado del discurso es que, a pesar de la retórica florida, Churchill, uno de los defensores del Imperio británico más intransigentes que ha habido, estaba lo bastante bien versado en historia para no imaginar ni proponer que el imperio de su país pudiera durar más de un milenio. En todo caso, ese *si* al principio de la oración parecía insinuar que pensaba que el reinado sería considerablemente más breve. Y no se olvide que incluso Adolf Hitler se refirió a un «Reich de los mil años», no a uno eterno.

En el contexto estadounidense, compárese el uso de la memoria de Pearl Harbor, primero con Franklin D. Roosevelt en el período inmediatamente posterior al ataque japonés contra la flota estadounidense en Hawái, y luego con George W. Bush tras el 11 de septiembre, y consideremos la diferencia entre lo que la gente esperaba que se recordase en la época de Roosevelt y sesenta años más tarde. Roosevelt se refirió al 7 de diciembre de 1941, el día en que se perpetró el ataque, como «una fecha que perdurará en la infamia». Merece la pena señalar que incluso en esa formulación, Roosevelt tuvo la prudencia de no afirmar que la fecha perduraría en la infamia durante mil años, y mucho menos *para siempre*. Era mucho más sensato: se dirigía a los oyentes de ese momento y lugar.

No hay duda de que el 7 de diciembre de 1951, transcurrido un decenio de Pearl Harbor, para la mayoría de los estadounidenses la efeméride aún perduraba en la infamia, del mismo modo que el 11 de septiembre perdura en 2015, fecha de redacción de estas páginas. Pero la historia de la rememoración de Pearl Harbor nos muestra lo pasajero que puede ser el vívido recuerdo de los traumas históricos aún recientes. Cualquier persona que tenga un poco de corazón y un ideario o lealtad política no contrapuesto y visite el monumento de Pearl Harbor en la actualidad sin duda se sentirá inmensamente conmovida, quizá incluso embargada por la cólera y el dolor. Pero ¿cuántos estadounidenses del siglo XXI aún recuerdan a los 1.177

marineros estadounidenses muertos aquel día en el U.S.S. *Arizona*, la mayor parte de cuyos restos se hallan justamente bajo el monumento? Y dentro de poco habrán muerto los que sobrevivieron al ataque, y los que tenían edad suficiente para enterarse de que había sucedido. En ese momento será también válido para el monumento de Pearl Harbor lo que Leon Wieseltier dijo sobre el Museo Nacional del Holocausto de Estados Unidos: que pronto la gente lo visitaría habiendo desaparecido ya la memoria *viva* de la Shoá.

¿Y qué hay de la predicción de Roosevelt según la cual el ataque japonés «perdurará en la infamia»? Durante los años cincuenta muchos estadounidenses rehusaban adquirir coches alemanes, aunque el furor contra los japoneses fuera aún palmario. Es tentador sostener que la reconciliación con Alemania se produjo porque los propios alemanes reconocieron su culpabilidad y, en aspectos importantes, crearon un estado cuya esencia era la antítesis de la Alemania nazi. Sin embargo, con Japón se produjo un proceso similar de reconciliación y luego de olvido, aunque sin contrición al estilo alemán. Es más, el empeño de los japoneses en negarse a reconocer los crímenes cometidos entre el comienzo de la segunda guerra sino-japonesa en 1937 y su rendición en 1945 sigue siendo fuente de una profunda indignación en China y Corea, cuyos pueblos fueron las principales víctimas. Sin embargo, en Estados Unidos casi nadie anida sentimientos de indignación contra los japoneses cada 7 de diciembre (ni en cualquier otro día del año). Así, sería ridículo suponer que un estadounidense podría negarse a hacer una donación a un fondo de ayuda a los supervivientes del tsunami que azotó Japón en 2011 alegando lo cometido por los japoneses en Pearl Harbor. Sin embargo, esto no habría sido nada absurdo el 7 de diciembre de 1951. Al contrario, entonces, en las mismas circunstancias, una reacción enconada de ese tipo no habría sorprendido a nadie.

La Segunda Guerra Mundial ha terminado, no solo en la realidad sino también en el corazón de la gente, igual que terminan todas las guerras, incluso las que parecen perpetuas, como es el caso de la llamada Guerra Prolongada contra los yihadistas de principios del siglo XXI. No obstante, dicha verdad solo puede ofrecer un pobre consuelo mientras se ceba el conflicto, y de ahí derivan los riesgos de que la rememoración dilate una guerra. ¿Será ese el efecto de la rememoración en el caso de las conmemoraciones del 11 de septiembre? Es muy pronto para afirmarlo. En 2015, catorce años después de los ataques contra las torres, e incluso lejos de alcanzar el «fin del principio» de la Guerra Prolongada, por citar las palabras que Churchill empleó tras la victoria británica sobre los alemanes en El Alamein en 1942, es indiscutible que no hay perdón ni olvido. Pero si es demasiado pronto para inclinarse por uno u otro, indudablemente es todo menos prematuro preguntar si alguna vez se alcanzará la paz sin que nuestra sociedad esté dispuesta a perdonar y olvidar. Porque hasta el duelo, por muy esencial que sea, debe concluir si la vida ha de seguir su curso. La escritora sudafricana Nadine Gordimer comentó en una ocasión que en su opinión los escritores debían escribir como si ya estuvieran muertos. En un

determinado sentido pedir a las personas que renuncien al recuerdo, y que si es posible acojan el olvido, es asimismo pedirles que obren como si ya hubiesen muerto. Y volvemos al adagio de Miłosz: no hay otro recuerdo que el recuerdo de las heridas.

Estos recuerdos acaso sean demasiado preciosos para que los seres humanos renuncien a ellos. Para las sociedades, sobre todo las sociedades y grupos que sienten amenazada su existencia o quieren imponer su religión, valores o exigencias territoriales a sus vecinos, esta posibilidad puede ser aún más remota, sobre todo si los recuerdos colectivos, si bien históricamente sospechosos, parecen avivar esos empeños. Consideremos, por ejemplo, cómo son usadas las palabras «cruzada» y «cruzado» por Daesh, Al Qaeda y otros grupos yihadistas, así como por muchos clérigos islámicos con gran influencia, desde Indonesia hasta el extrarradio de París. Paul Connerton, antropólogo social de Cambridge y el heredero más dotado de Halbwachs, ha destacado que «los historiadores musulmanes del medievo no compartían con los europeos cristianos del medievo la convicción de que presenciaban una gran pugna entre el islam y la cristiandad por el dominio de Tierra Santa». Añade que ni en las crónicas musulmanas ni en otros escritos históricos de la época aparecen las palabras «cruzada» y «cruzado», y que se emplean, en cambio, los términos «francos» o «infieles». No obstante, en un determinado momento del siglo XIX «cada vez más escritos históricos árabes se interesaron en el tema de las cruzadas», por lo que el término ha venido a convertirse en «una palabra clave para designar las intenciones malévolas de los poderes de Occidente […] que culminan en la fundación del estado de Israel». Según la interpretación de Connerton, uno de los efectos de cada una de las guerras entre los árabes y los israelíes fue que se fomentó el estudio de las cruzadas.

¡Los cruzados como protosionistas! Es posible que no sea historia, pero se trata de un caso de manual primero del desarrollo y luego del despliegue de la memoria política colectiva al servicio de una solidaridad a gran escala: otra variante más de aquellas penalidades que «piden el esfuerzo en común», y que Renan tenía por la condición *sine qua non* de la construcción nacional. El hecho de que en los escritos árabes contemporáneos sobre las cruzadas no haya casi nada que respalde la memoria colectiva del mundo árabe de dichas penalidades es irrelevante. Lo que importa es que el mito colme una necesidad, y que posteriormente pueda ser elaborado de un modo lo bastante convincente para fascinar y motivar a quien va dirigido. Pensemos en la transformación de una herida en un arma.

Jonathan Riley-Smith, reconocido historiador británico de las cruzadas, cree que esta reconstrucción de lo que queda de la memoria colectiva de las cruzadas consensuada en el orbe musulmán comenzó a finales del siglo XIX, cuando el sultán Abdul Hamid II calificó de nueva cruzada la conquista de las tierras otomanas por los poderes imperiales europeos. En 1915 pareció idóneo nombrar una universidad en Jerusalén en honor de Saladino. Como explica Riley-Smith, Saladino comenzó a recibir alabanzas de los escritores nacionalistas árabes por frustrar la primera toma

europea de Tierra Santa en 1187, en la batalla de Hattin, que puso fin a casi un siglo de reinado cristiano en Jerusalén, un reinado fundado tras la primera cruzada, en 1099. En los años ochenta del siglo pasado para muchos artistas e intelectuales árabes este vínculo entre el reino cristiano de Jerusalén y el moderno estado de Israel se había hecho tan evidente que dio pie al poeta palestino Mahmud Darwish a escribir que el sitio israelí de Beirut, en 1982, era obra del «resto de los cruzados, […] que ejercen su venganza por toda la historia medieval».

Antes de que transcurrieran dos meses de los atentados del 11 de septiembre, Osama bin Laden grabó una alocución en la que describía la inminente invasión estadounidense de Afganistán como vinculada a «una larga sucesión de guerras de los cruzados contra el mundo islámico». No se refería solo a las del período posterior a la Primera Guerra Mundial, cuando «todo el mundo islámico cayó bajo el pabellón cruzado, bajo los gobiernos británico, francés e italiano». Para Bin Laden estos empeños de conquista se habían sucedido sin tregua a lo largo del siglo XX y comprendían las guerras rusas en Chechenia y las acciones de «las fuerzas cruzadas australianas [que han desembarcado] en las playas indonesias […] hasta la secesión de Timor Oriental, que pertenece al mundo musulmán».

El final del siglo XX y el comienzo del siglo XXI han sido el cementerio de muchas formas de racionalidad, pero sobre todo de escepticismo en el mundo musulmán. Y en el contexto de la beatería y el resentimiento que se extiende sin freno por la *umma*, parece inconcebible que un gran número de las personas, aunque no todas, por supuesto, que vieron el discurso de Bin Laden en las redes sociales o leyeron las palabras de Darwish, se encontraran «recordando» ese «pasado» cruzado, en el cual Balian de Ibelin (c. 1143-1193), el gran caballero cristiano del Reino de Jerusalén; Juan III Sobieski (1629-1696), el rey polaco que levantó el asedio otomano de Viena en 1683; Ferdinand de Lesseps (1805-1894), el empresario francés que construyó el canal de Suez; el mariscal de campo Edward Allenby (1861-1936), comandante británico cuyo ejército arrebató Jerusalén a los otomanos en 1917; David Ben Gurion (1886-1973), el principal fundador del estado de Israel; Boris Yeltsin (1931-2007), el presidente de la Federación Rusa durante la primera guerra de Chechenia; y John Howard (nacido en 1939), el primer ministro australiano que ordenó la intervención de Australia en Timor Oriental en 1999, se unen para convertirse en los dirigentes de la cruzada, hoy ya milenaria, que avanza para subyugar al mundo islámico.

Debería ser evidente que esto es la más burda manipulación de la historia y, en realidad, un ejercicio *anti*-histórico de la imaginación política contemporánea. Y debería quedar igualmente claro que la interpretación de Bin Laden es aceptada como historia en todo el mundo islámico. Tzvetan Todorov tendría el derecho intelectual a reiterar que el punto de vista de Bin Laden ejemplifica el abuso de la memoria colectiva. Y sin embargo, uno de los elementos principales de su argumento, que de alguna manera es la clave de su planteamiento sobre la distinción entre el uso apropiado y el abuso de la rememoración, podría adoptarse fácilmente para defender

la veracidad del relato de Bin Laden. Recordemos que Todorov distingue entre lo que él llama memoria «literal» y la memoria «ejemplar»; la primera, «particularmente cuando es llevada a los extremos, comporta [grandes] riesgos», mientras que la segunda, «potencialmente liberadora», supone un *exemplum* del cual «se extrae una lección [y en la que el pasado ofrece un principio de acción para el presente]».

Un defensor del punto de vista de Bin Laden sin duda sostendría que lo anterior es exactamente lo que hacía el dirigente de Al Qaeda cuando, repitiendo parte de la descripción de Todorov relativa a lo que puede producir la memoria ejemplar, presentó casos del pasado «como un modelo para entender nuevas situaciones, con diferentes participantes», lo cual permite que un recuerdo específico sea susceptible «de la analogía y de la generalización». ¿No fue por ello por lo que Bin Laden se apropió del asalto (según él) contemporáneo a las cruzadas y generalizó a partir de dicha analogía? Y cuando Todorov escribe que uno de los atributos de la memoria ejemplar es posibilitar «el aprovechamiento de las lecciones de anteriores injusticias para combatir las que se están cometiendo hoy, abandonar el yo e ir hacia el otro», ¿no podría un partidario de Bin Laden sostener justificadamente que este era precisamente su objetivo y presentar como prueba de ello el hecho incontrovertible de que las potencias coloniales occidentales en efecto dominaron el mundo islámico durante siglos; un dominio que el imperio estadounidense, aunque sea un imperio informal, ha procurado mantener en buena medida?

Todorov lo sabe, e inmediatamente después de establecer la distinción entre lo literal y lo ejemplar, se apresura a recalcar que «evidentemente no todas las lecciones son buenas». Pero su idea de que seremos capaces de distinguir las buenas de las malas por medio de «criterios racionales universales» apenas ofrece prevención suficiente contra la «mala lección» que parece creer o al menos esperar que dichos criterios distingan. Los seres humanos no son tan racionales como supone ese argumento. Sobre todo, *pace* John Gray, la inconmensurabilidad es a menudo una guía más de fiar que la universalidad de las realidades de nuestro mundo. También es vital tener plenamente en cuenta el grado en que, como ha señalado Wieseltier, «la memoria se ha convertido en nuestro misticismo, tanto es así que confiere la generación de autenticidad. Sería demasiado severo calificarla de engaño, pero sin duda es una especie de truco». Y en ello radica el problema. Wieseltier tiene razón al añadir que «el efecto [del truco] se evapora bajo el sol de la historia crítica». Pero el gusto por lo crítico siempre ha sido y siempre será minoritario, en cambio el apetito por lo místico y lo auténtico es tan voraz como universal; esto es lo que Karl Kraus insinuaba cuando comparó a Beethoven con el organillo y la memoria. Esta es la desagradable verdad sobre la memoria colectiva que ni siquiera mentes tan refinadas y profundas como las de Todorov y Margalit parecen dispuestas a aceptar cuando ofrecen sus matizados y admirablemente contingentes planteamientos sobre lo que, en el mejor de los casos y en muchos contextos, puede sin duda alcanzar. Pues, ¿cuándo en la historia lo místico ha sido comparsa de lo crítico?

Por supuesto no es frecuente en los sistemas políticos o, en todo caso, en el seno de movimientos sociales de todo tipo, y cada vez es menos probable en la medida en que los sistemas son más extremados. El politólogo Karl Deutsch dijo una vez bromeando: «Una nación es un conjunto de personas unidas por la creencia errónea en un origen común y en una común aversión a sus vecinos» (a veces el aforismo se atribuye erróneamente a Renan). Exageraba. Pero no es exagerado afirmar que la memoria colectiva es el sistema de reparto ideal para dichos planteamientos equivocados. El hecho de que en la mayor parte del mundo rico la memoria colectiva, estatista, vertical y triunfalista haya cedido una cantidad considerable de terreno a las reivindicaciones de lo que Jeffrey Olick ha llamado «la política del arrepentimiento», no cambia lo anterior. Por el contrario, la idea de Renan según la cual lo que une a una nación es el «principio espiritual» demuestra que funciona igualmente bien para los grupos que exigen reconocimiento y reparación en esta época de identidades nacionales desestabilizadas. Las probabilidades se apilan en favor de lo místico, y apostar contra ello no tiene más sentido que apostar contra la casa en un casino.

Wieseltier advirtió en alguna ocasión que la política nacionalista fundada en la memoria colectiva puede «destruir la actitud empírica necesaria para el responsable ejercicio del poder». Es un juicio que los acontecimientos de Oriente Próximo, campo de pruebas del uso irresponsable del poder, parecen confirmar todos los días. Para citar uno entre miles de ejemplos, cuando las fuerzas israelíes rodearon Beirut en 1982, el primer ministro israelí, Menahem Begin, anunció que las fuerzas de defensa israelíes tenían a «los nazis rodeados en su búnker», aunque los que estuvieran atrapados en la capital libanesa fueran Yasir Arafat y los combatientes de Fatah. Se trata de un ejemplo paradigmático de los que ocurren cuando la memoria colectiva nacida del trauma encuentra expresión política y sobre todo militar. Tal vez Margalit esté en lo cierto cuando insiste en que no necesariamente es el resultado de la memoria colectiva, pero hasta él reconoce que la memoria colectiva *por lo general* es manipulada. Si este es el caso, sin duda lo que la memoria colectiva trae aparejado —y no solo en Israel-Palestina— es más importante de lo que podría lograr en una situación ideal.

Israel es un florido ejemplo del desastroso modo en que la memoria colectiva puede deformar una sociedad. El movimiento de los colonos recurre de forma rutinaria a una versión de la historia bíblica cuya distorsión de lo ocurrido en realidad es tan flagrante como las fantasías islamistas sobre la supuesta continuidad del reino medieval de Jerusalén y el estado de Israel. En la entrada del asentamiento de Givat Assaf, en Cisjordania, hay un letrero en el que se lee: «Hemos vuelto a casa». Benny Gal, uno de los dirigentes de los colonos, reiteraba en una entrevista reciente que «en este lugar exacto, hace tres mil ochocientos años, la tierra de Israel fue prometida al pueblo hebreo». Shani Simkovitz, dirigente de Gush Etzion, la principal organización filantrópica del movimiento colono, se hacía eco de las afirmaciones de Gal: «Hace más de tres mil años nuestros padres nos legaron una tierra, que no es Roma, no es

Nueva York, sino esta: la tierra judía».

Incluso cuando es secular, la memoria colectiva sionista dominante es a menudo tan mística y manipula tanto la historia como las antedichas opiniones. Pensemos en la mitificación y la politización simultáneas de la arqueología en Israel, que ha llegado al extremo de que la ciencia y la construcción del estado han acabado por parecer dos caras de la misma moneda. En 1981 Amos Elon advirtió que los arqueólogos israelíes «no solo están excavando en busca de conocimientos y objetos, sino para afianzar raíces, unas raíces que encuentran en los antiguos restos israelitas dispersos por todo el país». Y añadía: «El estudiante del nacionalismo y la arqueología se verá tentado a tomar nota del manifiesto efecto catártico de ambas disciplinas».

El lugar donde esto ha sido más evidente son las ruinas de Masada, que Yigael Yadin, jefe del Estado Mayor del ejército israelí retirado y reconvertido en arqueólogo, excavó a principios de los años sesenta. Fue en Masada donde los zelotes que se habían rebelado contra el dominio romano en el año 70 d. C. dieron la última batalla y donde al cabo se suicidaron en masa (Flavio Josefo narró la crónica en *La guerra de los judíos*). Poco después de concluidas las excavaciones, se empezó a llevar a los reclutas del cuerpo de blindados del ejército israelí al yacimiento para los desfiles de promoción. Allí, además de celebrar las ceremonias normativas que acompañan el final del adiestramiento básico de cualquier ejército, los graduados solían entonar «Masada nunca caerá de nuevo». Como señaló Elon, semejantes evocaciones «históricas», que llamaba «ceremonias escenificadas por modernos seculares sobre las tumbas de antiguos zelotes religiosos», en realidad son absolutamente *ahistóricas*. «Los zelotes de Masada sin duda se habrían opuesto al carácter occidentalizado y secular del Israel moderno, como se opusieron a los judíos romanizados de su tiempo», escribió Elon.

Este reflexionaba dentro del marco de la historia crítica. Ve con escepticismo la memoria grupal, sobre todo porque sabe que es poco fidedigna. En cambio, se puede interpretar justificadamente que Yigael Yadin, quien en una de sus últimas entrevistas se refirió con entusiasmo a lo que denominaba el «complejo de Masada» de Israel, había dedicado su carrera arqueológica a la restauración de «la coherencia perdida de la memoria judía cuando era más vigorosa, es decir, mesiánica y por ende redentora», según lo expresa el crítico Harold Bloom en su prólogo a *Zajor*, de Yerushalmi. Aquí tenemos a Yadin en el discurso pronunciado en una de esas ceremonias de graduación del cuerpo de blindados del ejército israelí en Masada, en 1963: «Cuando Napoleón se dirigió a sus tropas junto a las pirámides de Egipto, declaró: “Cuatro mil años de historia nos contemplan”. Pero qué no habría dado por ser capaz de decir a sus hombres: “Cuatro mil años de vuestra propia historia os contemplan”».

Cuatro mil años de historia. ¿Cómo puede rivalizar con ello la actitud empírica de Wieseltier, necesaria para el ejercicio responsable del poder? No pretendamos que tales exhortaciones no son mejores para la cohesión del grupo que la crítica de Elon

y, en general, su ambivalencia. Pues si la historia algo nos enseña, es que, ni en la política ni en la guerra, los seres humanos no están dispuestos para la ambivalencia; responden a la lealtad y a la certeza. Y como Renan sostenía en *¿Qué es una nación?*, en la medida en que puedan ser fortalecidos por la rememoración colectiva, no importa si los recuerdos en cuestión son históricamente fieles o si, en cambio, son invenciones de mera fabricación moderna.

Solo un pensador europeo importante del siglo XX, el filósofo político alemán Ulrich Beck, ha abordado este problema directamente. En varias de sus obras, Beck propone que podría ser viable remplazar la matriz de la memoria colectiva del «esplendor nacional», que él llama «nacionalismo metodológico», por alguna forma de «ambivalencia compartida» nacional relativa al pasado, aunque no aclara tanto como debiera el modo en que operaría en la práctica. Francia es un buen ejemplo, pues aún sigue siendo la «capital» de la industria de la memoria, a la vanguardia de lo que Pierre Nora ha calificado de «mala conciencia universal». Es de suponer que Beck habría apoyado un programa de estudios en los colegios que prestara atención tanto a la Ilustración y el esclavismo como a la Revolución francesa y la guerra de Argelia. Aun así, nunca explica por qué el estudio de la historia en toda su ambivalencia, la cual, según ha advertido Nora, corre el riesgo de conducir a la criminalización indiscriminada del pasado francés, sería una guía preferible para los jóvenes franceses que centrarse en la triunfante creación de mitos del pasado nacional como hicieron sus predecesores al menos hasta comienzos de los años setenta. No, no hay vuelta atrás, pero da la impresión de que la multicultural imagen especular de la antigua pedagogía tampoco funciona muy bien.

Yosef Yerushalmi pensaba que el problema fundamental con la edad moderna es que sin alguna forma de autoridad dominante, que él concebía desde el punto de vista de lo que en la tradición judía se llama *halakhah* y lo que con menos provincianismo podría entenderse como ley moral, la gente ya no sabe lo que necesita ser recordado y lo que sería posible olvidar sin percances. Pero, por muy conmovedores que sean, la veneración que profesa Yerushalmi a la memoria como garante de la tradición y su terror ante la posibilidad de que en la era moderna la cadena de la tradición esté a punto de romperse en la rueda del olvido, reclama una estructura moral bajo pena de muerte. Pese al debate sobre la centralidad de la política identitaria para la moderna conciencia propia, el tipo de identidad fija que Yerushalmi consideró esencial para la transmisión efectiva de las tradiciones comunitarias de una generación a la siguiente ha sido cada vez más difícil de mantener. Al contrario, «Todo lo sólido se desvanece en el aire», reza la gran frase de Marx.

No obstante, si los temores de Yerushalmi están justificados, y toda continuidad real entre el presente, el pasado y el futuro se ha roto y ha sido sustituida por memorias colectivas del pasado que no son más reales que las tradiciones inventadas que Hobsbawm y Ranger estudiaron por primera vez, entonces sin duda ha llegado el momento de escudriñar nuestras heredadas devociones sobre la rememoración y el

olvido. Un precedente con el que convendría empezar es el edicto de Nantes, proclamado por Enrique IV en 1598 con el propósito de poner fin a las guerras de religión en Francia. Enrique se limitó a prohibirles a sus súbditos, tanto católicos como protestantes, que revivieran sus recuerdos: «Que la memoria de todos los acontecimientos ocurridos entre unos y otros tras el comienzo del mes de marzo de 1585 —decretaba el edicto— y durante los convulsos precedentes de los mismos, hasta nuestro advenimiento a la corona, queden disipados y asumidos como cosa no sucedida». ¿Habría podido funcionar? ¿Habría logrado atemperar semejante resentimiento la orden real? Como Enrique fue asesinado en 1610 por un católico fanático opuesto al edicto, revocado al poco tiempo, nunca lo sabremos. Pero si nuestras sociedades dedicaran al olvido una parte mínima de la energía que ahora dedican a recordar, y si se aceptara que por lo menos en determinadas circunstancias políticas el imperativo moral podría ser el «olvido activo» de Nietzsche y no el «aquellos que olvidan el pasado están condenados a repetirlo» de Santayana, ¿no sería concebible pensar que la paz en algunos de los peores lugares del mundo podría estar realmente más cerca?

Presencié como reportero la guerra de Bosnia, que fue sobre todo una masacre avivada por la memoria colectiva o, más precisamente, por la incapacidad de olvidar. Allí siempre llevaba conmigo, en unas hojas cada vez más desgastadas, dos poemas de la poeta polaca Wisława Szymborska. En ambos, «Fin y principio» y «La realidad exige», la más antidogmática y humanitaria de los poetas, una mujer que dijo que su frase predilecta es «no sé», sin duda alguna entendía el imperativo moral del olvido. Había vivido el desesperado sufrimiento de Polonia bajo los nazis y los rusos. Para ella, como para la mayoría de la gente de su generación, la tierra de los campos y las calles empedradas de las ciudades estaban empapadas de sangre, teñidas de los recuerdos más trágicos, insoportables y destructivos. Y sin embargo, concluye «Fin y principio» con estas palabras:

Quienes saben
la trama de la historia
tienen que ceder
a quienes apenas la conocen.
Y menos que apenas.
E incluso casi nada.

En la hierba que ha crecido
sobre causa y efectos
alguien debe tumbarse
con una espiga entre los dientes
para contemplar las nubes.

En «La realidad exige», va más allá, y escribe:

La realidad exige
que también se diga:
la vida sigue.

Sigue en Cannas y en Borodino
y en Kosovo Polje y en Guernica.

Lo que Szymborska expresa en ambos poemas es el imperativo ético del olvido, si la vida ha de continuar, como corresponde. Y tiene razón. Pues todo debe llegar a su fin, incluso las penas del duelo y, con ellas, la memoria de las heridas de Miłosz. De otro modo la sangre nunca se seca, el fin de un gran amor se convierte en el fin del amor mismo y, como se decía en Irlanda, mucho después de que la disputa ha dejado de tener sentido, el recuerdo del rencor perdura. Los que insisten en la centralidad del perdón tienen razón hasta cierto punto. Pero el perdón no es suficiente porque no puede sustraerse de su propia contingencia. «Yo no hablo de venganzas ni perdones —escribió Borges—, el olvido es la única venganza y el único perdón». Quizá exageró. Aun así, sin la opción al menos del olvido, seríamos monstruos heridos, que no dan ni reciben perdón… y, suponiendo que hayamos prestado atención, seríamos inconsolables.

epublibre

DAVID RIEFF (Boston, EE. UU., 1952), licenciado en Historia por la Universidad de Princeton, es un analista político, periodista y crítico cultural estadounidense. Sus artículos se han publicado en importantes medios como *The New York Times*, *The Washington Post*, *The Wall Street Journal*, *Le Monde*, *The Atlantic Monthly*, *Foreign Affairs* o *El País*. Es hijo de Susan Sontag y autor de *Una cama por una noche* (2003), *Crímenes de guerra* (2003), *A punta de pistola* (2007), *Un mar de muerte* (2008) y *El oprobio del hambre* (2016).

Notas

[1] En los años veinte, el Día de Anzac, celebrado por primera vez en Australia y Nueva Zelanda el 25 de abril de 1916 para conmemorar el primer aniversario del desembarco en la península de Galípoli y que señala el comienzo de aquella funesta campaña, ya había eclipsado al Día del Imperio, que se festeja siempre el 24 de marzo, cumpleaños de la reina Victoria. <<

[2] El budismo es un caso especial en la medida en que insiste en la naturaleza perecedera de todos los seres, otro modo de insistir en que nada permanece y dura, ni en la memoria ni en ningún lugar. <<

[3] Igual que la cuestión de las laxas leyes estadounidenses sobre las armas de fuego, pues ni siquiera los optimistas respecto a la prohibición del despliegue de la bandera confederada albergaron esperanza alguna de que dichas leyes podrían enmendarse un ápice de resultas de la matanza. <<

[4] El imperio estadounidense tiene otros mitos (sobre todo el de que no es un imperio); el actual imperio chino tendrá otros, aunque hasta ahora la mayoría de ellos todavía se hallen en la mesa de trabajo. <<

[5] Halbwachs tuvo una larga y distinguida trayectoria académica. En 1944 fue nombrado catedrático de psicología social del Collège de France. Al cabo de unos meses fue detenido por la Gestapo y en 1945 falleció de hambre y disentería en Buchenwald. Jorge Semprún, uno de sus compañeros en el campo, hizo un extraordinario relato de la muerte de Halbwachs en sus memorias, *La escritura o la vida*. <<

[6] Fintan O’Toole, un feroz crítico de la Irlanda del auge, ha señalado que este al menos liberó a los irlandeses del peso demoledor de la memoria histórica. <<

[7] El progreso científico no es un mito, pero, en palabras de John Gray: «El mito es que el progreso alcanzado en la ciencia y la tecnología pueda producirse en la ética, la política o, simplemente, en la civilización». <<

[8] Las cuales a veces pueden ser cómicas. En Tirana, poco después de la caída del régimen albanés, visité una fundición cuyo trabajo durante toda la época comunista había consistido en fundir estatuas de líderes del partido, sobre todo de Enver Hoxha, el dictador del país. Sin embargo, cuando conocí al director de la fábrica me pareció que estaba muy contento. Resultó que la fundición estaba tan atareada como siempre… con estatuas de Teresa de Calcuta. <<

[9] Hay buenas razones para sostener que cuando no se dan esos momentos iconoclastas, es menos probable que se alcance una transición efectiva de un tipo de sociedad a otra. Si tras la Reconstrucción las autoridades federales de Washington, D. C. hubieran estado dispuestas a detener el resurgimiento generalizado y el despliegue oficial de las banderas confederadas y otros símbolos en el Sur, quizá la ideología de la Causa Perdida no hubiera llegado a ser la dominante. <<

[10] Como ha señalado John Gray, el resurgimiento de la religión en el siglo XXI es un fenómeno mundial. En todo caso, es posible que al cabo resulte que el ateísmo sea el paréntesis histórico. <<

[11] Que Michel Herr citó en *Despachos de guerra* con «la bromilla histórica» de que «aquellos que recuerdan el pasado también están condenados a repetirlo». <<

[12] El éxito de Al-Jazeera no ha cambiado las coordenadas fundamentales de referencia, ejemplo de lo cual es el hecho de que la cadena, a fin de parecer global y no «árabe» o «tercermundista», haya contratado a un numeroso grupo de veteranos presentadores de canales de televisión occidentales para sus noticiarios en inglés. <<

[13] Tzvetan Todorov ha señalado la rica ironía que emana de las palabras de Hitler, pues dijo que «todo el mundo» había olvidado un hecho que él mismo recordaba. Todorov cita una frase semejante de Stalin sobre el asesinato de los boyardos por órdenes de Pedro el Grande. <<

[14] La *loi Gayssot* recibe el nombre del diputado comunista Jean-Claude Gayssot; la *loi Taubira* de la diputada socialista Christiane Taubira, que sería nombrada ministra de Justicia durante la presidencia de François Hollande. <<

[15] En oposición a su responsabilidad colectiva, para la que hay sobradas razones. <<

[16] Puesto que la definición de crímenes contra la humanidad que aplicaba el Tribunal de Lyon era mucho más amplia que la del Tribunal de Nuremberg, lo cual parecía abrir la posibilidad de que Vergès arguyera que la tortura sistemática cometida por los franceses durante la guerra de independencia de Argelia era similar a los crímenes de la Gestapo, Vidal-Naquet reconoce que el argumento del defensor no podía ser desestimado. Y la distinción que establece Vidal-Naquet entre el ejército francés que actuaba desafiando la ley francesa y los oficiales de la Gestapo como Barbie que actuaban acatando la ley nazi, parece plantear con demasiada ligereza los paralelismos entre el imperialismo y el nazismo que Hannah Arendt señaló en *Los orígenes del totalitarismo*. <<

[17] Yerushalmi, que era insistente y franco sobre su «terror a olvidar», de ninguna manera confiaba que pudiera producirse. «Lo que se ha llamado crisis de la historiografía no es sino un reflejo de la crisis de nuestra cultura, de nuestra vida espiritual», escribió en su sombría coda a *Zajor*, «Reflexiones sobre el olvido». <<

[18] Incluso en esta era del ciberespacio, es difícil entender el valor de iniciativas que tratan de representar a los propios supervivientes, como la que hoy día emprende el Centro de Interpretación y Museo del Holocausto de Illinois. Este graba los testimonios de los supervivientes y posteriormente ofrece representaciones holográficas de los entrevistados, a quienes los visitantes pueden formular preguntas; en virtud de un algoritmo, aquellos figuran responder directamente. <<

[19] Un sondeo de Ipsos realizado en la época del enjuiciamiento de Barbie mostró que la mayoría de los interrogados habría preferido que no se celebrara el juicio. <<

[20] Aunque muchas de estas organizaciones habitualmente enarbolan la frase del juramento hipocrático «Evitar todo mal y toda injusticia», en la práctica casi siempre se esmeran en «Reducir el mal al mínimo posible». <<

[21] Si bien es exasperante y moralizante, cuando las principales organizaciones de derechos humanos hacen un llamamiento para detener una guerra sin tener ni idea de cómo conseguirlo parece que lo hagan más para promoción propia que por solecismo intelectual, como, por ejemplo, cuando Kenneth Roth, el director de Humans Rights Watch, el 5 de julio de 2015, escribió en un tuit: «¿Queréis detener el flujo de inmigrantes? Frenad las atrocidades en origen: Siria, Afganistán, Somalia, Sudán». <<

[22] En contraste con el planteamiento cabalmente defendible de que sin justicia no es posible una sociedad decente, lo cual, me parece a menudo, es lo que realmente quieren decir los defensores de los derechos humanos. <<

[23] En 2015, por ejemplo, el filántropo multimillonario David Geffen donó cien millones de dólares para la reforma de la sala de conciertos del Centro Lincoln de Nueva York, que en aquel entonces se llamaba Sala Avery Fisher, por su primer donante, a condición de que fuera rebautizada con el nombre de Sala David Geffen. El Centro Lincoln aceptó el ofrecimiento, pero se vio obligado a compensar a la familia Fisher con quince millones de dólares. <<

[24] En alguna medida, aunque no tanto como la opinión general fuera del país podría hacer creer, puesto que aún tuvo y aún tiene muchos opositores, puede afirmarse que lo dicho es el caso de la Comisión para la Verdad y la Reconciliación de Sudáfrica. <<

[25] Véase, por ejemplo, la furia con que la multitud bosnia recibió la llegada del primer ministro serbio, Aleksandar Vucic, a las ceremonias celebradas en ocasión del vigésimo aniversario de la matanza de Srebrenica en 2015. <<

[26] El resentimiento también es un asunto complejo. Jeffrey Olick, que lo discierne con claridad, ofrece este análisis de Wendy Brown, politóloga radical estadounidense: «La política identitaria acaso pueda estar configurada en parte por una forma especialmente moldeada y disfrazada del resentimiento de clase que se desplaza a los discursos de la injusticia en lugar de los de clase, pero se trata de un resentimiento, y como tal, conserva las influencias reales o imaginarias del sujeto vilipendiado como objeto de deseo». <<

[27] Para Margalit, «se precisa la distinción […] entre la ilusión *de una* memoria colectiva y [las] ilusiones *en el seno* de la memoria colectiva»; en cambio, Todorov sostiene que un modo de distinguir si se ha usado de forma propia o impropia es saber si «las acciones que pretendidamente se han fundado en ella han sido benéficas o perjudiciales». Sin embargo, mi opinión es que dicho criterio no lleva a Todorov ni mucho menos tan lejos como él parece suponer en cuanto a la fijación de un conjunto viable de criterios que permitan una elección correcta. <<

[28] Esta creencia, manifiestamente utópica, en la actualidad también conforma el ámbito dominante del desarrollo y la ayuda humanitaria, donde existe la idea generalizada de que por primera vez en la historia no solo es posible sino probable que a mediados del siglo XXI la pobreza extrema y el hambre hayan casi desaparecido. <<

[29] Si hay algo que el genocidio ruandés y sus consecuencias deberían habernos enseñado es la rapidez con que dichos papeles pueden invertirse y la facilidad con que los victimarios de ayer se convierten en las víctimas de hoy. <<

[30] Ha de quedar claro que este planteamiento es comparativo, y no asevera que estos estados no cometen crímenes en la actualidad o no los cometerán después. <<

[31] La frase latina *De mortuis nil nisi bonum*, «De los muertos solo se dice lo bueno», ha sido a menudo parodiada con la ocurrencia *De mortuis nil nisi basurum*, pero ello no debe hacerse. La franqueza durante una conmemoración no es admirable, sino más bien pueril y egoísta. <<