



Historia Oral, Historia Social

Author(s): Ronald Fraser

Reviewed work(s):

Source: *Historia Social*, No. 17 (Autumn, 1993), pp. 131-139

Published by: [Fundacion Instituto de Historia Social](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40340350>

Accessed: 10/11/2012 15:57

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at
<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Fundacion Instituto de Historia Social is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Historia Social*.

<http://www.jstor.org>

HISTORIA ORAL, HISTORIA SOCIAL

Ronald Fraser

ESTOS días hemos estado hablando de muchas –¡tantas!– categorías de Historia –y ahora parece que voy a brindarles otra categoría más. No. Se trata de algo mucho más sencillo: un método de crear nuevas fuentes históricas, donde faltan o son insuficientes las fuentes escritas; en su esencia, la mal denominada historia oral consiste nada más ni menos en esto y, como es el caso de cualquier fuente, en su interpretación.

Una observación preliminar. Durante 2.000 años, desde Herodoto hasta Michelet, la historiografía no sólo utilizaba fuentes orales, sino que las apreciaba tanto –incluso a veces más– como a los documentos. Los que habían presenciado acontecimientos históricos eran documentos vivientes, fuentes primarias. Que todo cambió con la revolución ránkiana es de sobra conocido. En los últimos 30 años, a pesar de resistencias académicas muy fuertes, la fuente oral ha ido poco a poco recobrando algo de su credibilidad, gracias a nuevas metodologías y a intereses históricos nuevos.

La crítica se centró y sigue centrándose en la poca o nula fiabilidad de la memoria. Eric Hobsbawm, en su ensayo *History from Below*, es un buen exponente de ese escepticismo. Hobsbawm cita el caso de un pueblo inglés donde un motín de jornaleros de 1830 es recordado por los habitantes como si hubiera pasado en la época contemporánea. ¿Cómo fiarse de memorias que recuerdan lo que ni siquiera han vivido, que se equivocan en 150 años de hechos históricamente comprobados?, apostilla él. En su opinión, a la historia oral le falta una metodología en general y una comprensión de por qué y cómo puede fallar la memoria.

A pesar de Hobsbawm, hace ya tiempo que los sectores más avanzados de la historia oral han asumido los fallos de la memoria como parte íntegra de sus indagaciones. Un caso como el que cita el historiador inglés haría las delicias de la mayoría de nuestros investigadores. Porque el problema histórico-cultural consiste precisamente en indagar el *porqué* de un fallo tan tremendo. ¿Qué representa esta “equivocación” en la conciencia colectiva de un pequeño pueblo? Un caso parecido en Italia ha dado a Alessandro Portelli, uno de los innovadores más destacados de la nueva metodología, la ocasión de indagar en profundidad la significación de un fallo colectivo de la memoria que ha descrito en un ensayo, *La muerte de Luigi Trastulli*, que no voy a citar aquí porque se puede encontrar fácilmente en el primer número de la revista *Historia y Fuentes Orales*.

También Luisa Passerini, otra innovadora italiana, ha estudiado los fallos de memoria de sus testigos de la clase obrera de Turín cuando se trataba de recordar la época fascista.

Ella observó cómo la mayoría de sus interlocutores, tanto masculinos como femeninos, decían espontáneamente sólo unas frases sueltas a los 20 años del régimen fascista. Saltaban de “antes” a “después” como si nada hubiera ocurrido en estos 20 años. Ella lo atribuye a una “herida colectiva” que no quieren volver a abrir. Yo mismo he notado cómo entre los más de 300 testigos de la guerra civil española no hubo ni uno que recordara espontáneamente haber matado a nadie, cosa curiosa a nivel de una guerra muy feroz pero perfectamente comprensible a nivel de la autorrepresentación que forma la esencia de cualquier historia de la vida.

El hecho es que desde hace años ya la historia oral se ha deshecho de la noción de que las fuentes orales sirven sólo para reconstruir “hechos” históricos. El propio escepticismo de algunos investigadores ha llegado incluso al extremo de desechar el contenido vivencial de las fuentes para concentrarse en los símbolos, los estereotipos y los mitos representados por el testimonio y la forma de su narración. No pretendo decir con esto que se haya solucionado el problema de la memoria a pesar de múltiples esfuerzos, como los de Regine Robin, por ejemplo, por identificar cuatro memorias distintas: nacional, colectiva del grupo, erudita y cultural. Pero no puede decirse que no seamos conscientes del problema, ni de las “trampas” de la memoria: condensación, represión, transposición, que nos afectan a todos. Más especialmente, cuando surgen fallos *colectivos* de la memoria, estamos alerta a que exista un fenómeno histórico-cultural importante: ¿por qué ha sido necesario, al parecer de común acuerdo, crear una memoria distinta del pasado a lo que se puede averiguar fácilmente por otras fuentes? Y tan importantes como los fallos son los cambios colectivos de la memoria en función de ciertas necesidades del presente.

Antes de ir más lejos, es preciso entender las semejanzas y diferencias de las fuentes orales y las escritas. Ambas comparten una semejanza fundamental: no son expresiones transparentes de una realidad exterior, una “ventana” al pasado. Es más bien que la “realidad” se produce a través de sus significados, sus formas —especialmente, en el caso de la fuente oral, su forma de narración—. A un nivel menor, existe en muchos casos otra semejanza que no debía ser preciso comentar pero que se olvida con frecuencia: la cantidad de fuentes documentales que se basan en la oralidad: juicios y tribunales, debates parlamentarios, reuniones del Consejo de Ministros, discursos electorales, informes policiales... Sólo gracias a que estas fuentes se encuentran escritas, la oralidad se materializa en un documento, con todos sus atractivos para el historiador que dice desconfiar de las fuentes orales; mientras, por suma ironía, las fuentes orales que se graban suelen transcribirse para facilitar su uso por los que trabajan con ellas.

Pero es en las diferencias en lo que más quiero insistir. Las más importantes son: la subjetividad, la autorrepresentación, la forma narrativa y el hecho de haberse creado con la ayuda del investigador por sus propios intereses. Hecho aún más insólito: es el mismo investigador quien va a interpretar la fuente que ha ayudado a crear.

Vayamos por partes. La subjetividad, primero. Aquí hablamos no de la subjetividad en sí, cosa inabarcable, indecible, sino de la subjetividad accesible al investigador. Son los innovadores italianos los que mejor han sabido darnos una definición. Aunque sé que algunos de ustedes me lo habrán oído citar en otra ocasión, no creo que tenga pérdida el repetirlo. Así, Portelli: “por subjetividad quiero decir la investigación de las formas culturales y los procesos mediante los cuales los individuos expresan su sentido de sí mismos en la historia. Desde esta perspectiva, la subjetividad tiene sus propias leyes objetivas, sus estructuras, sus mapas”. Y añade: “sólo si el investigador reconoce la subjetividad como tal, y la separa de forma metodológica de la información factual y formas intermedias, puede apreciarse la condición cognoscitiva de la subjetividad”.

Passerini ha intentado dar una definición más amplia. Para ello —y resumo— hay tres puntos esenciales:

1. Las representaciones colectivas, en el sentido de Emile Durkheim, o sea un cuerpo no necesariamente sistematizado de creencias y mitos, incluyendo la religión, la cual añade actitudes mentales y emocionales, visiones del mundo e identidades culturales encarnadas en tradiciones escritas y orales.

2. La serie de elecciones que hacen los individuos o grupos, como la familia, para resolver los asuntos cruciales de su vida. La subjetividad aparece aquí como una racionalidad que no debe ser entendida como si resultara sólo de un plan consciente y *a priori*, sino como una invención y un ajuste a lo que sucede y a lo que es posible. O sea, en estas elecciones pueden mezclarse decisiones a nivel individual y colectivo, consciente e inconsciente, social y personal.

3. El entramado de lo privado lo público, que crea y mantiene las relaciones sociales, como redes, grupos y subgrupos que forman parte de entidades más grandes: naciones, clases, partidos, etc. Tanto la solidaridad social como los conflictos de la vida cotidiana son expresiones de la interacción de lo objetivo —o sea, lo dado— y lo subjetivo. Finalmente, para Passerini, la racionalidad, entendida como la capacidad de enfrentarse con la realidad, y la irracionalidad pueden estar presentes en algunos o todos de los tres puntos ya mencionados.

Como he sugerido ya, la fuente oral no es sólo una representación sino una autorrepresentación. ¿Qué quiere decir eso? ¿Que la gente miente? No. Lo que quiere decir son dos cosas: Primero, y por razones que pueden discutirse pero que creo que tienen que ver con el *yo*, cada individuo busca representarse como un ser *coherente* precisamente porque no ha podido serlo. No ha podido serlo porque los resultados de sus acciones en el pasado no podían saberse hasta el momento en que el futuro se hiciera presente, e incluso pasado. Esto explicaría la tendencia observada por Passerini de representarse al otro como teniendo unas características básicas fijas: “siempre he sido así, nací así”, etc. O sea que hay cierto esencialismo en la autorrepresentación. También entra otra consideración: no suele narrarse lo que los valores sociales actuales condenan —lo que explica que nadie hablara de haber matado a nadie durante la guerra civil.

Por otra parte, y tal vez más importante, la autorrepresentación suele presentarse explícita o implícitamente por estereotipos o mitos. “La mujer revoltosa, la madre abnegada, el obrero demiúrgico, el señor patriótico, el niño pobre y el pobre niño rico, el buen padre, la esposa ejemplar, etc., etc. Huelga decir que estos estereotipos son fenómenos culturales. Pero no sólo existen *en* la cultura, sino que han sido interiorizados por las personas y por lo tanto son vividos como *naturales*, como parte integral de la subjetividad propia. En la narración sirven a una doble finalidad: de darse a sí mismo una coherencia en el tiempo y de comunicar ésta en términos de representaciones colectivas y hacerlas así accesibles al interlocutor.

He simplificado mucho un proceso que en la realidad no suele presentarse de forma tan unívoca ni tan evidente. Es más normal encontrar varios estereotipos en una persona, e incluso contradicciones entre ellos. Así, Passerini señala que “la mujer rebelde” puede igualmente representarse como esposa y madre ejemplar, mujer religiosa, obrera obediente y concienzuda, y políticamente a favor del *statu quo*. No debe pensarse que estas contradicciones son el resultado de una incoherencia subjetiva. Más bien, el análisis debe enfocarse en el porqué de la necesidad de mantenerlas aun a un costo personal que puede ser grande, de entender los fines socio-culturales a que sirven. Para Passerini, el estereotipo de la mujer rebelde enlaza con la tradición iconográfica y verbal de la “mujer revoltosa” que se conoce ya desde hace varios siglos, y simultáneamente puede ayudar a la narradora a transformar la realidad propia, especialmente en el proceso de las transformaciones culturales que muchas mujeres experimentaron en las primeras décadas de este siglo. “Mitos y estereotipos pueden mediar entre lo tradicional y lo nuevo, entre la realidad y la imaginación, entre el individuo y lo colectivo.”



Que la fuente tenga la forma de una narración –de verdad una conversación narrativa– nos abre una pista más a la subjetividad. En la forma específica de cada narración –por una parte en la cronología elegida, en los saltos y silencios, en las repeticiones e insistencias, por otra en el mismo *género* de narración utilizado, dado que en cualquier cultura no hay una infinidad de formas de narrar– se revela algo de esta subjetividad. La narración, es decir la narración como forma de comunicación social, necesita unas formas culturalmente reconocidas si va a conseguir su propósito de comunicación. Aún más: lo que quiere comunicarse condiciona el género elegido. Luego, al considerar un caso concreto de investigación, veremos cómo una investigadora francesa ha elaborado un esquema de géneros literarios.

El hecho de que las fuentes orales se elaboren a partir de los intereses particulares del investigador que después va a interpretarlas, puede hacer sospechar que las hacemos a nuestra medida. Precisamente esta sospecha –que el interlocutor nos está contando lo que él o ella cree que queremos oír– nos lleva a cuidar mucho la forma de la conversación narrativa. Pero no hay que olvidar que tanto el narrador como el investigador tienen su orden del día, su interés en narrar. Así, es un encuentro en el cual entran en juego el pasado y el presente, lo cultural y lo personal, las experiencias y la subjetividad de *cada uno*. Siendo así, la única forma metodológica en que esta nueva fuente puede ser considerada histórica es la de demostrar sus propios orígenes en la conversación narrativa: o sea, incluyendo al investigador como parte íntegra de ella.

Antes de pasar a tres casos concretos para ilustrar lo que he dicho hasta ahora, quisiera comentar la problemática de la continuidad. La historia como disciplina es la investiga-

ción del cambio. Solemos enfocar nuestras indagaciones a rastrear las huellas del cambio, que sean políticos, socio-económicos, demográficos, etc., sin pensar demasiado en la otra cara del cambio: la continuidad, la resistencia al cambio. Aunque no lo puedo comprobar, creo que la cultura occidental en la época de la historia contemporánea tiene tantos mecanismos para resistirse al cambio como para adaptarse a él o adelantarlo, especialmente cuando el cambio parece hacer peligrar los hábitos, costumbres y formas de pensar cotidianas. Me acuerdo de una anécdota que lo ilustra. Durante el mayo del 68 francés, se encontraban muchos hijos e hijas de los exiliados anarcosindicalistas españoles en las barricadas callejeras. Ponían en práctica lo que tantas veces habían oído celebrar a sus padres: la revolución social. Sin embargo, cuando empezaba a oscurecer, muchos de estos padres se inquietaban: ¿qué hacían sus hijos, y aún más sus hijas, a estas horas en la calle?; y no pocos de ellos fueron a recogerlas a las barricadas, insistiendo en que volvieran a casa. Para ellos, la revolución se hacía a la luz del día y lo que se hacía de noche era otra cosa bien distinta, como es sabido de todos.

Si echamos un vistazo a los demás países occidentales, y no menos a América Latina, encontramos investigaciones que utilizan fuentes orales para todos los gustos. Sin embargo, es difícil encontrar ejemplos que nos aleccionen sobre la creación de estas fuentes o sobre su análisis subsiguiente y que se presten a una síntesis breve para los fines de un artículo. Lamento por lo tanto si uno u otro de estos ejemplos les resultan ya conocidos.

Dos investigadores franceses querían indagar qué impacto había podido tener entre los campesinos la gran expansión de escolaridad de finales del siglo pasado. Esta expansión se había estudiado a fondo; pero de lo que los campesinos y artesanos rurales habían hecho con sus nuevas posibilidades de alfabetización no se sabía casi nada. Sólo una cosa se sabía: que a principios de este siglo había salido a la calle en París una serie de libritos sencillos, novelas, etc., que parecían haber tenido un gran éxito de mercado.

Los investigadores, Michel Bozon y Anne-Marie Thiesse, eligieron varios pueblos e iban con su pregunta: ¿Qué leía Vd. en su juventud? Las respuestas fueron las mismas: “No leíamos nada, no teníamos tiempo, nuestro destino era trabajar. Los ricos, los propietarios, fueron los únicos que tenían tiempo para leer”. Insatisfechos con la respuesta estereotipada pero aún sin entender su sentido profundo, pensaron que habría que elegir otra forma de plantear la pregunta. Ya que leer forma parte del ocio, volvieron para preguntar qué habían hecho sus interlocutores en sus ratos libres. El resultado no fue mucho más halagüeño: aunque unos pocos comentaron que habían leído algunas cosas, en general los testigos no recordaban el ocio con muchos detalles, y solían hablar más bien de su trabajo. Esto dio la pista a nuestros investigadores: tenían que situar el ocio dentro del contexto del trabajo, había que recoger relatos de la vida. Ahora los resultados fueron impresionantes: los testigos llegaron a confiar en los investigadores porque éstos se interesaban por todos los aspectos de su vida y, recordando su trabajo, recordaban con más detalles sus pocos momentos de ocio y, finalmente, sus lecturas. Cuando los investigadores sacaron una lista con los títulos de la serie de libritos ya mencionada, muchos no sólo reconocieron los libros sino que contaron la trama.

Si esta reactivación de la memoria se ciñera a un caso individual, no tendría mucha importancia; pero como fenómeno generalizado tenía otro cariz que había que situar en su contexto social. Y en primer lugar, no el hecho de recordar sino el del olvido original. Los investigadores llegaron a la conclusión de que era un olvido “ideológico”. Con eso querían decir que sus interlocutores habían asumido, incluso a nivel de la memoria, la ideología dominante que no les asignaba el papel de “lector”, que estaba reservado a las clases dominantes. Su papel era el de trabajar. La reactivación de la memoria mediante –y sólo mediante– la posibilidad de relatar sus vidas, de valorizarlas y en particular el trabajo les permitió romper –aunque fuera sólo momentáneamente– con la ideología dominante. “Para

llegar a la verdad, era necesario deconstruir la lógica social del discurso autobiográfico popular”, comentan los investigadores.

Vemos en este ejemplo que para acertar en recobrar un solo hecho –qué se había leído– fue necesario ir muy lejos y recoger historias de la vida. A pesar de su éxito final creo que los investigadores, ciñéndose sólo al contenido para contestar a una única pregunta, perdieron otra oportunidad: la de explicar los componentes de la cultura popular que hacían posible que sus testigos hubieran hecho lo que decían no poder hacer. Doy por descontado que esta contradicción no se encontrara explícitamente articulada por ningún testigo, pero sí que en sus palabras, sus formas de expresarse, se podrían encontrar las huellas de una explicación.

El segundo estudio trata también de campesinas francesas, Marie y Germaine, nacidas antes de la Primera Guerra Mundial, de una misma y empobrecida región, cuyas trayectorias vitales habían sido muy parecidas. Niñez difícil, escolarización interrumpida a corta edad para trabajar como sirvientas, matrimonio con albañiles, familia de dos y tres hijos respectivamente, vida sin marido durante los cinco años de la Segunda Guerra Mundial, y, a continuación, la emigración a un barrio muy pobre de una misma ciudad, donde ambas se integran en la comunidad inmigrante de su región. Aquí tienen que seguir trabajando como sirvientas y obreras eventuales hasta la jubilación y muerte de sus respectivos maridos.

La investigadora, Marie-Françoise Chanfrault-Duchet, comenta que un análisis de las historias de sus vidas que se limitara sólo al contenido de sus narraciones, nos dejaría con una visión de las semejanzas de sus vidas –pero unas semejanzas socialmente sobredeterminadas. Sin embargo, la deconstrucción de la narración considerada como un sistema acabado de significados –un discurso cerrado– revela dos formas distintas de enfocar la historia y de relacionarse con la identidad de mujer.

Chanfrault-Duchet busca en las narraciones cuatro características: frases claves, pautas claves, modelo narrativo y utilización de mitos. Frases claves son las de tipo reiterativo que parecen más bien frases hechas. Así, Marie emplea a menudo la expresión “c’était obligé” –que sería literalmente “era obligado”– en que se nota en francés la ausencia de un pronombre personal, como para indicar que ella reconoce, pero rechaza, cualquier identificación personal con el orden social. “Yo no quería... ¿pero qué podía hacer?”, seguido por un silencio o suspiro, era la frase clave de Germaine.

Las pautas claves son las que el narrador utiliza en el intento de dramatizar su autorrepresentación e imponer una coherencia a sus experiencias vitales. Marie se representa en sus anécdotas como aceptando las normas sociales y simultáneamente rechazándolas; Germaine, que cualquier transgresión de las normas sociales tiene que pagarse con la expiación.

Chanfrault-Duchet identifica tres modelos de narración –la épica, la novelística y la picaresca– prestados de formas literarias diseminadas en la tradición oral, la literatura escrita, series de la tele, etc. Cada modelo representa una actitud hacia la sociedad. La épica, una identificación con los valores eternos de la comunidad; la novelística (*romanesque*), una visión de la posibilidad del cambio mediante el “progreso” y el reto individual; la picaresca, una postura irónica y satírica mediante la cual el cambio se consigue sólo con enfrentarse al modelo hegemónico.

Marie utiliza la forma novelística para expresar su voluntad de enfrentarse sola al mundo, la picaresca para ironizar contra su incapacidad de haber podido dominar este mundo, y, por encima de todo, la épica: en su autorrepresentación ella no es “Marie, la sirvienta” sino Madame G., ciudadana de la República de Liberté, Egalité et Fraternité que, durante la guerra mundial, desafía a sus amos petainistas y a las prohibiciones de las autoridades, recogiendo clandestinamente comida para los refugiados de la ocupación nazi. Por

Foto de Henri Cartier-Bresson



su parte, Germaine también utiliza la forma novelística, mezclada con una épica invertida: la maldición que resulta siempre de su búsqueda individual, de sus fallos y pecados. Su representación de la historia incluye el cambio como resultado del esfuerzo individual, pero un cambio para el cual hay que pagar caro.

Los mitos empleados confirman estas posturas. Marie emplea los estereotipos de las “jacqueries” y de la Revolución francesa y, a nivel personal, una serie de anécdotas para expresar simbólicamente su sentido de la opresión social. Para Germaine, el mito personal se resume en la Tierra de Jauja, pero este mito personal está siempre amenazado por un mito colectivo judeo-cristiano del pecado y su expiación. Así, para Chanfrault-Duchet, gracias a un análisis del discurso se revelan no sólo las diferencias profundas en las visiones del mundo y en las ideologías de estas dos mujeres, sino las ambigüedades, complejidades y hasta las contradicciones dentro de cada una.

El análisis de Chanfrault-Duchet es mucho más rico de lo que yo he tenido tiempo de explicar. Lo que quiero subrayar, sin embargo, es que ignora por completo el contenido. Para el lector un poco alerta, esto deja una sensación curiosa: lo que la investigadora tiene que deconstruir para encontrar, se encuentra en algunas ocasiones en el contenido mismo. Porque hay diferencias bastante importantes en la vida de estas dos mujeres: Marie nace en una familia numerosa y Germaine es la única hija legítima de una madre soltera. Marie se casa con un vecino, Germaine se queda embarazada a la edad de 17 años, y tiene que casarse, contra su voluntad, con el padre. ¿No hay aquí indicios diferenciales bastante importantes que bien pueden estar en el origen de sus distintas formas de entender el mundo?

El último ejemplo trata de explicar las distintas formas de recordar las dos guerras mundiales por soldados alemanes. Como en el caso italiano del fascismo, la primera guerra apenas da lugar a poco más que unas frases generalizadas; la segunda, al contrario, provoca unas narraciones que duran horas y contienen un sinfín de anécdotas. La investigadora, Gabriele Rosenthal, que nos dice de entrada que su método se basa en la suposición de que es “la narración lo que nos permite acercarnos al máximo a la experiencia vivida”, atribuye la diferencia al contraste entre una guerra de posiciones y otra de gran movilidad. Vivir día tras día en las trincheras era experimentar la imposibilidad activa de defenderse, de orientarse temporalmente o espacialmente: un día se parecía a otro, una trinchera a otra, para reducirse finalmente a una sola imagen o breve recuerdo que intenta expresar el miedo y la desesperación profundamente enterrados en la memoria. En cambio, los relatos de la segunda guerra se estructuran cronológicamente en base a los avances o retiradas, la experiencia de situaciones nuevas, lugares distintos, encuentros con nuevas personas y confrontaciones con el enemigo. Además, en contraste con los recuerdos de la primera guerra, la autorrepresentación de los supervivientes de la segunda es la de un soldado valiente y listo que no tiene reparos en contar uno o dos recuerdos de la muerte.

La investigadora no se contenta con explicar estas diferencias, sino que quiere entender por qué también hay diferencias generacionales en la forma de narrar la segunda guerra. Partiendo del fenómeno de la coherencia, de la necesidad de articular “cómo me he hecho la persona que soy”, Rosenthal analiza las narraciones de las tres generaciones que participaron en la segunda guerra. Las de la mayor, la que había hecho la primera guerra, eran las menos afirmativas y más pacifistas de todas. Después de sus experiencias en la primera guerra y posguerra catastrófica, sus luchas por establecerse económicamente y crear sus familias se encontraron en 1939 con unas rutinas de vida que de repente se interrumpieron, pero que en 1945 les permitieron volver a sus profesiones, a una cierta “normalidad”. Su participación en la segunda guerra tenía menos relevancia personal, menos carga biográfica que para la generación siguiente, la que tenía entre 18 y 30 años en 1939.

Muchísimos representantes de esta generación –la de Weimar– pasaron 10 años o más en el servicio militar, sin contar los años en los campos de prisioneros, porque fueron llamados a filas en una u otra de las organizaciones paramilitares nazis antes del comienzo de la guerra. Se casaron pero apenas conocían a sus mujeres e hijos. No tenían más profesión que la militar; cuando acabó la guerra se enfrentaron con problemas acuciantes: ¿cómo ganarse la vida?, ¿qué hacer para que sus mujeres –que habían disfrutado de una actividad independiente durante la guerra– y que para que sus hijos les aceptaran como “jefe de la familia”? Era ésta la generación que más necesidad tenía de narrar sus experiencias de la guerra, cuando sus vidas no presentaron estos problemas.

Para la generación de las Juventudes Hitlerianas, su participación en la última fase de la guerra era menos importante que sus experiencias anteriores. Aunque 1945 les presentó un problema grande –revisar su identificación completa con el tercer Reich, y la pérdida de sus ideales– podían empezar una nueva vida profesional sin demasiadas dificultades. Sus narraciones suelen concentrarse más en sus experiencias de las Juventudes Hitlerianas que de la guerra.

Finalmente, Rosenthal observa que la necesidad de narrar las experiencias de la guerra tiene otra función que la meramente biográfica. Se trata de sustituir el tema del nazismo por el de la guerra. Muchas narraciones tratan del período de 1933 a 1945 como si fuera un período de guerra continua –guerra “no política”, por supuesto, una guerra como cualquier otra. Así, los crímenes nazis pueden presentarse como “hechos de guerra”, y en la guerra “nosotros también sufrimos mucho”. Gracias a este enfoque, los narradores se liberan no del sentimiento de culpabilidad, pero sí de tener que enfrentársele directamente.

Espero haber demostrado que la historia oral, aunque no haya llegado a una metodología única –cosa que confío que no hará nunca–, no es ya la historia ingenua de sus comienzos.