

Traducción de
LAURA FÓLICA

ENZO TRAVERSO

LA HISTORIA COMO CAMPO DE BATALLA

Interpretar las violencias del siglo XX



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

cena histórica. La enorme transferencia científica e intelectual que, entre los años treinta y cincuenta, desplazó el eje cultural del mundo occidental de una orilla a otra del Atlántico, se cruzó con la trayectoria del Atlántico negro, pero no estaban dadas las condiciones para su encuentro.

VIII. EUROPA Y SUS MEMORIAS

Resurgimientos y conflictos

EN DICIEMBRE DE 2007, tras un largo debate que afectó profundamente a la sociedad civil, el Parlamento español votó una ley de reconocimiento y de reparación –al menos simbólica– para las víctimas de los crímenes perpetrados bajo la dictadura franquista. Se podría discutir largamente sobre las virtudes y los límites de esta ley, pero lo que más impacta, desde un punto de vista historiográfico, es su denominación de uso corriente, “ley de memoria histórica”, dado que reúne dos conceptos, “memoria” e “historia”, que las ciencias sociales han intentado separar a lo largo del siglo xx. Desde Maurice Halbwachs hasta Aleida Assmann, pasando por Pierre Nora y Yosef H. Yerushalmi, resulta imperioso, en las ciencias sociales, no confundirlos.¹ Aunque no tenga una dimensión ontológica –al igual que la memoria, la escritura de la historia es una modalidad de elaboración del pasado–, esta

¹ Maurice Halbwachs, *La Mémoire collective*, París, Albin Michel, 1997 [trad. esp.: *La memoria colectiva*, trad. de Inés Sancho-Arroyo, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004]; Aleida Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München, C. H. Beck, 2006; Pierre Nora, “Entre mémoire et histoire”, en Pierre Nora (ed.), *Les Lieux de la mémoire*, vol. 1: *La République*, París, Gallimard, 1984, pp. vii-xxxix; Yosef H. Yerushalmi, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, París, La Découverte, 1984 [trad. esp.: *Zakhor. La historia judía y la memoria judía*, trad. de Ana Castaño y Patricia Villaseñor, Barcelona, Anthropos, 2002]. Para una síntesis de este debate, véase Enzo Traverso, *Le Passé, modes d'emploi*, París, La Fabrique, 2005 [trad. esp.: *El pasado. Instrucciones de uso. Historia, memoria, política*, trad. de González de Cuenca, Madrid, Marcial Pons, 2007].

distinción sigue siendo importante. Claro que no se trata de establecer una jerarquía entre las dos, sino más bien de captar su diferencia. La memoria es un conjunto de recuerdos individuales y de representaciones colectivas del pasado. La historia, por su parte, es un discurso crítico sobre el pasado: una reconstrucción de los hechos y los acontecimientos pasados tendiente a su examen contextual y a su interpretación. Sin duda es posible reconocer en la memoria un carácter matricial² muy anterior a la pretensión de la historia de convertirse en ciencia. Concebida como un relato objetivo del pasado elaborado según reglas, la historia se emancipó de la memoria, o bien rechazándola como un obstáculo (los recuerdos efímeros y engañosos que alejaron con cuidado los fetichistas del archivo), o bien atribuyéndole un estatus de fuente susceptible de ser explotada con el rigor y la distancia crítica propios de todo trabajo científico. De este modo, la memoria se transformó en una de las muchas canteras del historiador; el estudio de la memoria colectiva se fue constituyendo progresivamente en verdadera disciplina histórica. Las relaciones entre la memoria y la historia se han vuelto más complejas, a veces difíciles, pero su distinción nunca ha sido cuestionada y sigue siendo un logro metodológico esencial en el seno de las ciencias sociales.

HISTORIZAR LA MEMORIA

La "ley de memoria histórica" desordena confundiendo las pistas y mezclando los géneros. Tras haberse liberado –al menos en sus intenciones– de la memoria, a la que colocó a distancia y sometió a sus propias reglas, la historia se ve

² Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, París, Seuil, 2000, p. 106 [trad. esp.: *La memoria, la historia, el olvido*, trad. de Agustín Neira, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004].

ahora en una posición segunda, derivada. En el título de la ley, la memoria es la que prima, como sustantivo, mientras que la historia queda relegada al rango de adjetivo. No sólo el derecho pretende decidir sobre el pasado, fijando las normas con las que la sociedad debe pensar su historia, sino que también parece indicar que el pasado es una cuestión de memoria y que, en este asunto, la historia interviene, en definitiva, de manera anexa.

La historia, en el sentido de la escritura de la historia, es un oficio cuyo nacimiento, como nos recuerda Carlo Ginzburg, debe mucho a la influencia del derecho.³ En las salas de los tribunales es justamente donde se establece la verdad exhibiendo pruebas y desplegando una retórica argumentativa que apunta a convencer a un público (el jurado) de la inocencia o la culpabilidad de un acusado, sobre la base de los hechos dilucidados. La administración de justicia ha sido, por lo tanto, un modelo para la construcción del relato histórico. Esta ley parece recordarlo, no mediante la reconstrucción de una arqueología del saber histórico, sino fijando una jerarquía y reivindicando una primacía. Los historiadores que, a lo largo de estos años, han realizado las investigaciones sin las cuales esta ley no existiría, deben tomar nota de todo esto. Si bien su profesión trata sobre la reconstrucción y la interpretación del pasado, no tienen el monopolio de su representación. Esta última sigue diversos caminos, que los historiadores no controlan y que suelen superarlos. Su trabajo está puesto al servicio de la sociedad que lo usa como quiere. Ellos no tienen la última palabra.

Pero dejemos de lado la cuestión, especialmente delicada en el presente, de las relaciones entre la historia y el derecho.

³ Carlo Ginzburg, *Le Juge et l'Historien. Considérations en marge du procès Sofri*, París, Verdier, 1997, p. 23 [trad. esp.: *El juez y el historiador. Consideraciones al margen del proceso Sofri*, trad. de A. C. Ibañez, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1992].

Esta ley revela, en su propio título, la dificultad actual para separar historia y memoria, confusamente ligadas entre sí en la realidad, más allá de los "tipos ideales" que necesitan las ciencias sociales para trabajar. Historia y memoria no son lo mismo y, sin embargo, hay que reconocer claramente que existe una "memoria histórica": es la memoria de un pasado que percibimos como clausurado y que ha entrado, a partir de entonces, en la historia. Dicho de otro modo, esta ley reenvía a la colisión entre historia y memoria que caracteriza nuestra época, encrucijada de temporalidades diferentes, lugar de miradas cruzadas hacia un "acaecido" vivo y archivado a la vez. La escritura de la historia del siglo xx es un ejercicio de equilibrio sobre una cuerda suspendida entre estas dos temporalidades. Por un lado, sus actores han adquirido, por su calidad de testigos, un estatus incuestionable de fuentes para los investigadores; por el otro, estos últimos trabajan sobre una materia que interroga constantemente sus vivencias personales, cuestionando su propia posición. Si existe un rasgo común entre dos libros tan diferentes y, en varios aspectos, antinómicos como *Historia del siglo xx*, de Eric Hobsbawm, y *El pasado de una ilusión*, de François Furet,⁴ éste radica precisamente en una reconstrucción del siglo xx que suele tomar la forma de la autobiografía.

En los años sesenta, Siegfried Kracauer trató de aprehender la posición del historiador por medio de la metáfora del exiliado.⁵ A semejanza del exiliado, el historiador es, según

⁴ Eric Hobsbawm, *L'Âge des extrêmes. Histoire du court xx^e siècle*, Bruselas y París, Complexe, 1999 [trad. esp.: *Historia del siglo xx*, trad. de Juan Faci, Jordi Ainaud y Carme Castells, Buenos Aires, Crítica, 1995; reed. en Buenos Aires, 1998]; François Furet, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au xx^e siècle*, París, Laffont y Calmann-Lévy, 1995 [trad. esp.: *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo xx*, trad. de Mónica Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1995].

⁵ Siegfried Kracauer, *L'Histoire. Des avant-dernières choses* [1969], París, Stock, 2006, p. 145 [trad. esp.: *Historia. Las últimas cosas antes de las últi-*

su óptica, una figura de la *exterritorialidad* desgarrada entre dos mundos: el mundo en el que vive y aquel que quiere explorar y que ha transformado en su campo de investigación. Está suspendido entre ambos porque, a pesar de los esfuerzos por penetrar en el universo mental de los actores de la época que estudia, es en el presente que formula sus preguntas y forja las categorías analíticas con las que interpreta el pasado. Este hiato temporal comporta a la vez trampas –primero, la del anacronismo– y ventajas, porque permite una iluminación retrospectiva, liberada de las restricciones culturales, políticas y psicológicas del contexto en el que actúan los sujetos de la historia. En este hiato se forja un relato y toma forma una representación del pasado. Desde ya que la metáfora del exiliado resulta fructífera –el exilio sigue siendo una de las dimensiones más fascinantes de la historia intelectual de la modernidad–, pero hoy debe matizarse. El historiador del siglo xx es tanto un "exiliado" como un "testigo", directo o indirecto, relacionado por mil hilos con el objeto de sus investigaciones. La dificultad que él halla se vincula, más que con la exploración de un universo lejano y desconocido, con la puesta a distancia de un pasado que le es cercano, que quizás ha vivido y cuyas huellas persisten todavía en su propio entorno. Su relación enfática (o heterofática) respecto de los actores del pasado puede verse afectada por momentos de *transferencia* que, imprevistos y difíciles de manejar, irrumpen en su mesa de trabajo inyectando una parte de experiencia vida y de subjetividad.⁶

La memoria es, entonces, una representación del pasado que se construye en el presente. Es el resultado de un

mas, trad. de Guadalupe Marando y Agustín D'Ambrosio, Buenos Aires, Las cuarenta, 2010].

⁶ Saul Friedländer, "History, Memory, and the Historian. Dilemmas and Responsibilities", en *New German Critique*, núm. 80, 2000, pp. 3-15.

proceso en el que interactúan varios elementos, cuyo papel, importancia y dimensión varían según las circunstancias. Estos *vectores* de memoria no se articulan en una estructura jerárquica, sino que coexisten y se transforman por sus relaciones recíprocas. Se trata, en primer lugar, de recuerdos personales que forman una memoria subjetiva no petrificada, sino a menudo alterada por el tiempo y filtrada por las experiencias acumuladas. Los individuos cambian; sus recuerdos pierden o adquieren una importancia nueva según los contextos, las sensibilidades y las experiencias adquiridas. Luego, según Halbwachs, hay una memoria colectiva que se perpetúa en el interior de "marcos sociales" más o menos estables, a modo de una cultura heredada y compartida.⁷ Corresponde a lo que en alemán se designa con el término de "experiencia transmitida" (*Erfahrung*) por oposición a la "experiencia vivida individual" (*Erlebnis*), más efímera y subjetiva. La cultura campesina de las sociedades tradicionales y la memoria obrera del mundo contemporáneo son sus encarnaciones paradigmáticas. Pero otros vectores muy poderosos intervienen en estos procesos remodelando las memorias colectivas, a veces forjando otras nuevas. Es evidente que hay representaciones del pasado fabricadas por los medios y la industria cultural, lugares privilegiados de una verdadera reificación de la historia, transformada así en un inagotable reservorio de imágenes accesibles y consumibles en cualquier momento. También existen políticas memoriales puestas en práctica por los Estados gracias a las conmemoraciones, los museos, la enseñanza, o por movimientos y asociaciones que actúan en la sociedad civil, en paralelo o en oposición a las instituciones. Finalmente, el derecho ejerce hoy su papel sometiendo el pasado a una

⁷ Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, París, Albin Michel, 1994 [trad. esp.: *Los marcos sociales de la memoria*, trad. de M. A. Baer y M. Mujica, Barcelona, Anthropos, 2004].

suerte de entramado legislativo que pretende enunciar el sentido del pasado y orientar su interpretación según normas, a riesgo de transformar la historia en una suerte de "dispositivo" de encuadre disciplinar.⁸ Las leyes relativas a la memoria –a veces de carácter penal– promulgadas durante los últimos 15 años en varios países de Europa occidental –el mundo anglosajón sigue siendo una excepción al respecto– indican la amplitud del fenómeno.

Si se considera la historia como un discurso crítico sobre el pasado, su escritura requiere, más allá de la disponibilidad de las fuentes, al menos de dos premisas. Primero es necesaria una *cesura*. Para pensar históricamente el pasado, incluso hasta el cercano, debemos ponerlo a distancia como una experiencia cerrada. Es la condición para distinguirlo del presente, aunque es siempre en *presente* que se escribe la historia. Por otro lado, se necesita una *petición social de conocimiento* que sugiera objetos de investigación a los investigadores. Gracias a una ida y vuelta incesante entre historia y memoria, se forja una representación del pasado en el seno del espacio público. Esto hace que la historiografía sea mucho más que un lugar de producción de saberes, puesto que también puede convertirse en un espejo de las lagunas de memoria, las zonas oscuras, los silencios y las inhibiciones de nuestras sociedades.

ECLIPSE DE LAS UTOPIAS

Una premisa necesaria para aprehender la formación de una memoria europea, en el comienzo del siglo XXI, es la

⁸ Sobre la genealogía de este concepto foucaultiano, véase Giorgio Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, París, Payot, 2007 [trad. esp.: "¿Qué es un dispositivo?", trad. de Roberto J. Fuentes Rionda, en *Sociológica*, año 26, núm. 73, mayo-agosto de 2011, pp. 249-264].

constatación de que este siglo se abre bajo el signo de un *eclipse de las utopías*.⁹ Hay allí una diferencia central que lo separa de los dos siglos anteriores y que define el *Zeitgeist* de nuestro tiempo. Cabe detenerse un instante en este hecho, cuya amplitud aún no hemos considerado y que con frecuencia tendemos a ignorar.

El siglo XIX comenzó con la Revolución Francesa, que definió el horizonte de una época nueva. La sociedad, la política y la cultura salieron transformadas. El año 1789 generó un nuevo concepto de revolución –ya no una rotación, en el sentido astronómico, sino una ruptura y una innovación radical– y echó las bases para el nacimiento del socialismo, cuyo ascenso acompañó el auge de la sociedad industrial. El siglo XX se inició con la Gran Guerra y el derrumbe de un orden europeo todavía esencialmente dinástico, pero este cataclismo engendró la Revolución Rusa. Desde el comienzo, Octubre de 1917 apareció como un acontecimiento grandioso y trágico a la vez. Desembocó de inmediato, durante una guerra civil terrible y mortal, en un régimen autoritario primero, totalitario después, pero suscitó también una esperanza liberadora que se propagó por Europa y el mundo. La parábola de este movimiento –su ascenso, su apogeo a fines de la Segunda Guerra Mundial y su posterior declive– marcó profundamente toda la historia del siglo XX. El siglo XXI, en cambio, nació en 1989 del derrumbe de esta utopía.¹⁰ La caída del muro de Berlín y la posterior implosión de la URSS significaron mucho más que el final de un sistema de poder con sus ramificaciones internacionales: durante su naufragio, el régimen soviético efectivamente enterró con él las

⁹ Para un estudio de este cambio a partir de un observatorio estadounidense, véase Russell Jacoby, *The End of Utopia. Politics and Culture in an Age of Apathy*, Nueva York, Basic Books, 1999.

¹⁰ La fasciación ejercida por la Revolución Francesa y la Revolución Rusa en sus respectivos siglos ha sido destacada por Martin Malia, *Histoire des révolutions*, París, Tallandier, 2008, p. 340.

utopías que habían acompañado su desarrollo y, en parte, su historia.

El entierro de la Revolución Francesa, durante los festejos fastuosos de su bicentenario, inauguró un cuestionamiento general de las revoluciones, tanto en la memoria colectiva como en la historiografía. Al quedar amputadas de su potencial emancipador, sólo se las percibió como golpes de Estado y puntos de inflexión autoritarios, incluso como antetaslas de genocidios. Las revoluciones vencidas abandonaron el campo historiográfico, en el que fueron analizadas por medio de otras categorías. Sería difícil localizar, en los últimos veinte años, obras dedicadas a la revolución alemana de 1918-1920, a la revolución húngara de Béla Kun o al *Biennio rosso* italiano de los mismos años. También ha desaparecido la dimensión revolucionaria de la Guerra Civil Española, mientras que el Mayo Francés, por su parte, dejó de verse como la mayor huelga general de la Francia de posguerra o como un “ensayo general”, tal como fue vivida por muchos de sus actores, para quedar reducido a un psicodrama en el que estaba en juego la modernización social y cultural del país.¹¹ Paralelamente, el concepto de “revolución” ha penetrado en la historiografía de los fascismos. Como lo hemos constatado en el capítulo 3, varios historiadores describen las “revoluciones fascistas” de Mussolini y Hitler vaciándolas de toda dimensión económica y social, y prestando una atención casi exclusiva a su dimensión ideológica, cultural y estética: revoluciones hechas de símbolos, ritos e imágenes.

En un gesto de resignación frente al orden dominante, que tantos admiradores han subrayado con deleite, François Furet sacó el siguiente balance en *El pasado de una ilusión*:

¹¹ Véase especialmente Kristin Ross, *Mai 68 et ses vies ultérieures*, Bruselas, Complexe, 2005 [trad. esp.: *Mayo del 68 y sus vidas posteriores*, trad. de Tomás González Cobos, Madrid, Acuarcla & A. Machado, 2008].

"La idea de una sociedad diferente se volvió casi imposible de pensar y, por cierto, en el mundo actual nadie se aventura ni siquiera a esbozar un concepto nuevo sobre este tema. Estamos condenados a vivir en el mundo en que vivimos".¹² Sin compartir la autosatisfacción del autor de estas líneas, un diagnóstico similar fue formulado por intelectuales de izquierda preocupados por comprender las transformaciones de un mundo en donde el capitalismo aparece como única alternativa y el triunfo de la ideología neoliberal no ha sido más que su síntoma. En un ensayo programático de presentación de una nueva serie de la *New Left Review*, Perry Anderson reconoció lúcidamente una derrota histórica de la izquierda, a escala planetaria.¹³ Tres años después, Fredric Jameson se hacía eco de Anderson al escribir que hoy es "más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo". En un mundo en el que "el futuro no se parece más que a la repetición monótona de lo que ya está ahí", la tarea primordial consiste en volver a hallar el "sentido de la historia", logrando "transmitir débiles señales de tiempo, alteridad, cambio, Utopía".¹⁴

Durante una buena década, mientras que el liberalismo y la sociedad de mercado aparecían como el horizonte insuperable de la humanidad, la idea de otro modelo de sociedad, e incluso de civilización, parecía una ideología peligrosa y potencialmente totalitaria. En Seattle, en 1999, surgió un nuevo movimiento que rechazaba la reificación mercantil del planeta y anunciaba: "Otro mundo es posible". Pero se mostraba incapaz –y en este punto Furet tenía razón– de indicar sus contornos. En resumen, el cambio de siglo se produjo bajo el signo de un cambio de paradigma: el paso del "principio de

esperanza" al "principio de responsabilidad".¹⁵ El "principio de esperanza" acompañó los combates y las revueltas del siglo pasado, de Petrogrado en 1917 a Managua en 1979, pasando por Barcelona en 1936 y París en 1968. También apareció en los momentos más oscuros de esta era de guerras y genocidios, inspirando, por ejemplo, los movimientos de resistencia en la Europa ocupada por el nazismo. El "principio de responsabilidad" se impuso cuando el futuro comenzó a darnos miedo, cuando descubrimos que las revoluciones podrían engendrar poderes totalitarios, cuando la ecología nos hizo tomar conciencia de las amenazas que pesaban sobre el planeta y cuando empezamos a preocuparnos por el mundo que legaríamos a las generaciones futuras. Muy a menudo, sin embargo, el "principio de responsabilidad" no ha sido más que un síntoma de "realismo", es decir, la adaptación y finalmente la aceptación del orden existente. El futuro ha dejado de ser portador de una esperanza susceptible de trascender el presente, el cual se ha dilatado hasta englobar una temporalidad diferente. Con ayuda del par conceptual de Reinhart Koselleck antes evocado, podríamos reformular el diagnóstico de la siguiente manera: el comunismo no existe más en la temporalidad del presente, en la intersección entre un "campo de experiencias" (*Erfahrungsfeld*) y un "horizonte de expectativas" (*Erwartungshorizont*).¹⁶ La expectativa ha desaparecido, mientras que la experiencia queda reducida a

¹⁵ Véanse Ernst Bloch, *Le Principe espérance*, 3 vols., París, Gallimard, 1976-1991 [trad. esp.: *El principio esperanza*, 3 vols., trad. de Felipe González Vicén, Madrid, Aguilar, 1977-1980]; Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, París, Flammarion, 1998 [trad. esp.: *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, trad. de Javier Fernández Retenaga, Barcelona, Círculo de Lectores, 1994].

¹⁶ Reinhart Koselleck, "Champ d'expérience et horizon d'attente: deux catégories historiques", en *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990, pp. 307-329 [trad. esp.: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. de Norberto Smilg, Barcelona, Paidós, 1993].

¹² François Furet, *Le Passé d'une illusion*, op. cit., p. 572.

¹³ Perry Anderson, "Renewals", en *New Left Review*, núm. 1, 2000, pp. 16 y 17.

¹⁴ Fredric Jameson, "Future City", en *New Left Review*, núm. 21, 2003, p. 76.

un campo de ruinas: el comunismo sólo es revisitado (lustrado y rememorado) en su dimensión totalitaria. Vivimos en el horizonte del presente, un *présentisme* al que quedan sometidos el pasado y el futuro.¹⁷

El fracaso de las revoluciones del siglo xx y la caída del socialismo real no son las únicas causas del eclipse de las utopías. La utopía socialista estaba indisolublemente ligada a una *memoria obrera* que se disgregó igualmente a lo largo de esa década crucial. El punto de inflexión política de 1989 coincidió con el fin del *fordismo*, el modelo de organización del capitalismo industrial dominante desde los años veinte. Con el desmembramiento de los grandes polos industriales, que también eran bastiones obreros, fue llegando a su fin la producción en serie y el sistema fordista de organización del trabajo. La introducción y la posterior generalización del trabajo flexible, móvil, precario, así como la penetración de modelos individualistas y competitivos entre los asalariados pusieron en cuestión las formas tradicionales de sociabilidad y de solidaridad obrera. La crisis del fordismo, con la fragmentación del proceso de trabajo que le siguió –el advenimiento del “politeísmo” del trabajo–,¹⁸ quebró los marcos sociales de la memoria obrera, que prácticamente ha dejado de perpetuarse como una memoria transmitida, fundadora de una cultura y una identidad colectivas. Paralelamente, la crisis de la *forma de partido* marcó los años noventa. Los partidos políticos de masas –la forma dominante de la vida política después de la Segunda Guerra Mundial, cuyo para-

¹⁷ François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, París, Seuil, 2003, p. 126 [trad. esp.: *Régímenes de historicidad*, México, Universidad Iberoamericana, 2007].

¹⁸ Sobre el fin del fordismo como punto de inflexión del siglo, véase Marco Revelli, *Offre il Novecento. La politica, le ideologie e le insidie del lavoro*, Turín, Einaudi, 2001, pp. 110-143 [trad. esp.: *Más allá del siglo xx*, trad. de Marco Barberi y María del Mar Portillo Ramírez, Barcelona, El Viejo Topo, 2002].

digma habían sido los partidos de izquierda (socialdemócratas o comunistas) –desaparecieron o quedaron en un lugar marginal. Con sus cientos de miles, e incluso millones, de miembros y su profunda raigambre en la sociedad civil, habían sido los vectores centrales de formación y transmisión de la memoria colectiva. Los partidos “atrápalo todo” (*catch-all parties*) que los han reemplazado son aparatos electorales que no poseen ninguna identidad ideológica ni social fuerte.¹⁹ La memoria de clase, disgregada en el plano social, ha perdido toda representación política, y las propias clases subalternas son las que han perdido su visibilidad en el espacio público. Esta memoria se ha convertido en una memoria oculta, subterránea (como lo había sido la memoria de la Shoah después de la guerra). Privada de vectores, huérfana y testigo de una época derrotada, se ha convertido en una memoria *marrana*, al igual que su historiografía, discreta y minoritaria en las facultades de ciencias sociales de nuestras universidades. La izquierda europea ha perdido a la vez sus bases sociales y su cultura. Ambos factores han acentuado considerablemente el sentimiento de una derrota histórica del movimiento obrero, probablemente comparable, aunque diferente en sus formas, a aquel que se propagó en 1933, tras el ascenso al poder del nazismo, o en 1939, tras la victoria de Franco al cabo de la Guerra Civil Española y la firma del pacto germano-soviético. El final del socialismo real no fue seguido por un balance estratégico de la izquierda, sino por una ofensiva ideológica conservadora. Debido a una suerte de ironía de la historia, la memoria obrera abandonó el espacio público en el momento en que el discurso memorial se disponía a invadirlo.

¹⁹ Véase el análisis clásico de Otto Kirchheimer, “The Transformation of the Western European Party System”, en Joseph LaPalombara (ed.), *Political Parties and Political Development*, Princeton, Princeton University Press, 1966, pp. 177-200.

No obstante, podemos preguntarnos si el final de las utopías no resulta el espejo de una transformación de mayores dimensiones. Para algunos observadores, se trataría del derrumbe de una visión de la modernidad que, más allá de sus variantes capitalista y socialista, dominó el siglo pasado. Según Susan Buck-Morss, "el sueño utópico de una modernidad industrial capaz de brindar la felicidad a las masas" se desvaneció tras la caída del muro de Berlín, aportando colores muy oscuros al cuadro de nuestra época.²⁰ La desintegración de la sociedad que había enviado Sputniks al espacio parecía cuestionar un modelo de civilización fundado en la producción y la tecnología. La masa, esa figura misteriosa y poderosa en la cual, el 15 de julio de 1927, en Viena, Elias Canetti creyó haber descubierto la fuerza dominante del siglo,²¹ acompañó el auge de las ciudades tentaculares, las grandes fábricas, las guerras de municiones, así como el desarrollo extraordinario del cine, los medios de comunicación o la sociología urbana. La masa fue un sujeto histórico y el objeto de representaciones iconográficas por parte de todos los regímenes políticos del siglo, no sólo del comunismo y del fascismo, sino también del *New Deal* rooseveltiano;²² pero fue dada de baja, en 1989, por el retorno aparente a una sociedad de individuos. Los sueños de masa no han desaparecido, pero se difunden sobre todo

²⁰ Susan Buck-Morss, *Dreamworld and Catastrophe. The Passing of Mass Utopia in East and West*, Cambridge, MIT Press, 2002, p. xiv [trad. esp.: *Mundo soñado y catástrofe. La desaparición de la utopía de masas en el Este y el Oeste*, trad. de José Ramón Ibáñez Ibáñez, Madrid, Antonio Machado, 2005].

²¹ Elias Canetti, *Le Fléau dans l'oreille. Histoire d'une vie, 1921-1931*, París, Albin Michel, p. 265 [trad. esp.: *Obra completa*, vol. 4: *La autorclia al oído*, trad. de Juan José del Solar, Barcelona, Debolsillo, 2005].

²² Véase especialmente la documentación reunida en el catálogo de la exposición del Deutsches Historisches Museum de Berlín: Hans-Jürg Czech y Nikola Doll (eds.), *Kunst und Propaganda im Streit der Nationen 1930-1945*, Dresde, Sandstein, 2007, que establece un paralelo entre la Italia fascista, la Alemania nazi, la URSS estaliniana y los Estados Unidos del *New Deal*.

por otros canales, en el marco de una reificación del mundo que se declina bajo la forma del consumo privado.

ENTRADA DE LAS VÍCTIMAS

La reactivación del pasado que caracteriza nuestra época es, sin duda, la consecuencia del eclipse de las utopías: un mundo sin utopías inevitablemente vuelve su mirada hacia el pasado. El surgimiento de la memoria como discurso —como categoría abarcadora, metahistórica, incluso a veces "teológica"—²³ en el espacio público de las sociedades occidentales es el resultado de tal metamorfosis. Por un lado, este discurso ha tomado la forma nostálgica y conservadora de la *patrimonialización*: el culto a los lugares de memoria como monumentos fetichizados de una identidad nacional perdida o amenazada. Por otro lado, ha adoptado un humanismo compasivo, corolario indispensable del antitotalitarismo liberal. Entramos en el siglo XXI sin revoluciones, sin toma de la Bastilla ni asalto al Palacio de Invierno. En cambio, tuvimos derecho a su espantoso sucedáneo con los atentados del 11 de septiembre de 2001 contra las torres gemelas de Nueva York y el Pentágono; atentados que no han difundido la esperanza, sino el terror. Desde una mirada retrospectiva, el siglo XX, mutilado de su horizonte de expectativas y de sus utopías, se revela como una edad de guerras, totalitarismos y genocidios. Una figura antes discreta y púdica ocupa el centro del escenario: la *víctima*. Masivas, anónimas, silenciosas, las víctimas han invadido la escena y ahora dominan nuestra visión de la historia. Los testigos de los campos nazis (Primo Levi, Robert Antelme, Imre Kertész, Jorge Semprún, Elie Wiesel...) y de los gulags estalinistas (Varlam Shalamov,

²³ François Hartog, *Régimes d'historicité*, op. cit., p. 17.

Gustav Herling...) se han convertido en sus portavoces gracias a la proyección de sus obras. El historiador Tony Judt concluye su fresco sobre la Europa de posguerra con un capítulo dedicado a la memoria del continente, que lleva un título emblemático: "De la casa de los muertos".²⁴

Esta nueva sensibilidad hacia las víctimas ilumina el siglo xx con una luz inédita, reintroduciendo en la historia una figura que, a pesar de su omnipresencia, siempre había permanecido en la sombra. La historia se parece ahora al paisaje que contemplaba el Ángel de la novena tesis de Walter Benjamin: un campo de ruinas que se amontonan sin pausa hacia el cielo,²⁵ pero con la salvedad de que el nuevo espíritu de estos tiempos se ubica exactamente en las antípodas del mesianismo del filósofo judeoalemán. Ningún "tiempo actual" (*Jetztzeit*) entra en resonancia con el pasado para cumplir con la esperanza de los vencidos. La memoria del gulag ha borrado a la de las revoluciones, la memoria de la Shoah ha reemplazado a la del antifascismo, la memoria de la esclavitud ha eclipsado a la del anticolonialismo; todo ocurre como si el recuerdo de las víctimas no pudiera coexistir con el de sus combates, sus conquistas y sus derrotas.

IDENTIDADES EUROPEAS

En este contexto es donde se dibuja hoy la memoria de Europa. Es obvio que no se trata de una memoria homogénea. Tampoco se trata de una simple adición de varias memorias

²⁴ Tony Judt, *Après guerre. Une histoire de l'Europe depuis 1945*, París, Armand Colin, 2007, pp. 931-963 [trad. esp.: *Postguerra. Una historia de Europa desde 1945*, Madrid, Taurus, 2006]. Sobre este tema, véase también Annette Wieviorka, *L'Ère du témoin*, París, Plon, 1998.

²⁵ Walter Benjamin, "Sur le concept d'histoire", en *Œuvres III*, París, Gallimard, 2000, p. 434 [trad. esp.: "Sobre el concepto de historia", en *Obras*, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, t. 1, 2, Madrid, Abada, 2008, pp. 303-318].

nacionales. Claro que estas últimas existen, pero a su vez se hallan divididas. A veces sus divisiones quedan ocultas tras una fachada de unanimidad, pero vuelven a aparecer en la primera ocasión que se presenta, durante una conmemoración, la inauguración de un monumento, una exposición o la publicación de una selección de recuerdos. Basta como prueba el muy polémico debate que tuvo lugar en España antes de la promulgación de la "ley de memoria histórica" evocada más arriba. Los retóricos hoy dominantes inscriben el pasado de Europa en un relato posbégeliano de fin de la historia y esbozan el perfil de una memoria reconciliada, encarnada por los jefes de Estado comulgando durante los grandes aniversarios.²⁶ Las conmemoraciones mediatizadas de Verdún, del desembarco de Normandía o de la liberación de Auschwitz se superponen, no obstante, a las "guerras de memoria" que siguen vivas en el interior de cada país.²⁷ Eric Hobsbawm tiene razón cuando destaca, a propósito de Europa, que la "presunción de unidad es tanto más absurda cuanto que es precisamente la división la que ha caracterizado su historia". Por lo tanto, añade que sería anacrónico interpretar los "valores europeos" exaltados en el presente -la democracia liberal fundada en la economía capitalista- como la manifestación visible de "una corriente subyacente a la historia de nuestro continente".²⁸ Este discurso es re-

²⁶ Véase Perry Anderson, "Depicting Europe", en *London Review of Books*, 20 de septiembre de 2007.

²⁷ Véase Pascal Blanchard, Marc Ferro e Isabelle Veyrat-Masson, "Les guerres de mémoires dans le monde", en *Hermès*, núm. 52, 2008. Respecto del caso francés, véase Pascal Blanchard, Isabelle Veyrat-Masson y Benjamin Stora (eds.), *La Guerre de mémoires. La France et son histoire*, París, La Découverte, 2008.

²⁸ Eric Hobsbawm, "L'Europe: mythe, histoire, réalité", en *Le Monde*, 25 de septiembre de 2008. Véase también Eric Hobsbawm, "The Curious History of Europe", en *On History*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1997, pp. 217-227 [trad. esp.: *Sobre la historia*, trad. de Jordi Beltrán y Josefina Ruiz, Barcelona, Crítica, 1998].

ciente. La idea de Europa (más allá del término) remonta a la Ilustración, y el proyecto de unificación europea data de la segunda mitad del siglo xx, cuando fue elaborado como corolario de un proceso económico basado en un mercado y una moneda comunes. La historia de la Europa moderna está hecha de conflictos armados entre naciones antagonistas. La idea del *ius publicum europaeum*, nacida con la Paz de Westfalia al cabo de la Guerra de Treinta Años, consolidada después en el Congreso de Viena al término de las guerras napoleónicas,²⁹ postulaba que Europa era un espacio de naciones soberanas capaces de establecer entre ellas reglas de coexistencia, pero no pretendía otorgarle una memoria, a no ser aquella producto de la clarividencia de sus elites aristocráticas. Si el proceso de unificación europeo se inició en los años cincuenta, a través de la creación de un mercado común, y se consolidó luego con el nacimiento de una moneda única, es precisamente porque la reconciliación del continente suponía la neutralización de sus memorias.³⁰

Históricamente, la visión de Europa como civilización unitaria y como espacio geopolítico y comunidad de destino se dibujó en reacción a entidades y amenazas exteriores. Primero, existió la Europa cristiana contra el islam; después, la Europa blanca, imperial y "civilizada" opuesta al mundo colonial "salvaje"; por último, en la época de la Guerra Fría, una Europa católica y protestante en el plano religioso, capitalista en el plano económico, liberal y democrática en el plano político, opuesta a una Eurasia ortodoxa, musulmana y soviéti-

²⁹ Carl Schmitt, *Le Nomos de la terre dans le droit des gens du Jus Publicum Europaeum* [1950], París, Presses Universitaires de France, 2001 [trad. esp.: *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del "Jus publicum europaeum"*, trad. de Dora Schilling Thon, Granada, Comares, 2002].

³⁰ Sobre el proceso político de la unificación europea, véase Perry Anderson, *The New Old World*, Londres, Verso, 2009, especialmente las secciones i y iv [trad. esp.: *El Nuevo Viejo Mundo*, trad. de Jaime Blasco Castiella, Madrid, Akal, 2012].

ca.³¹ Entonces, si es que hay una corriente subyacente a los "valores europeos", habría que buscarla en el orientalismo, el colonialismo y el anticomunismo que han marcado la historia del continente. Desde esta perspectiva, el sentimiento de un pasado europeo compartido no es más que la expresión, según la fórmula de Norbert Elias, de la "conciencia de sí de Occidente" (*Selbstbewusstsein des Abendlandes*).³² Dicho de otro modo, la visión de Europa como receptáculo de la civilización retiene sus diferentes componentes nacionales, más allá de sus especificidades y antagonismos, oponiéndolos a un mundo exterior que sería su antítesis.

La noción de civilización —escribe Elias— borra hasta cierto punto las diferencias entre los pueblos; pone el acento en aquello que, según la sensibilidad de quienes la evocan, es común a todos los hombres o al menos debería serlo. Expresa la autosatisfacción de los pueblos cuyas fronteras nacionales y caracteres específicos desde hace siglos ya no son cuestionados porque han sido fijados de modo definitivo; pueblos que desde hace tiempo han desbordado sus fronteras y se han lanzado a acciones colonizadoras.³³

Este pasaje está fechado en 1939, año que marcó el inicio de la Segunda Guerra Mundial. Más allá de su optimismo,

³¹ Véase J. G. A. Pocock, "Some Europes in their History", en Anthony Padgen (ed.), *The Idea of Europe. From Antiquity to the European Union*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 55-71. Véase también Edgar Morin, *Penser l'Europe*, París, Gallimard, 1987, p. 37 [trad. esp.: *Pensar Europa*, trad. de B. Anastasi de Loné, Barcelona, Gedisa, 1988].

³² Norbert Elias, *La Civilisation des mœurs*, París, Calmann-Lévy y Presses Pocket, 1973, p. 11 (traducción modificada de acuerdo con el texto original: *Über den Prozess der Zivilisation*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1997, p. 89 [trad. esp.: *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicológicas*, trad. de Ramón García Cotarelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1987]).

³³ *Ibid.*, pp. 13 y 14.

da cuenta de la fuerza de un sentimiento occidental trascedente, a punto tal que, durante todo el conflicto, para poder luchar contra el nazismo iba a ser necesario expulsarlo previamente de Occidente y definirlo como una suerte de invasor bárbaro, proveniente del exterior.³⁴ Todavía en 1965, el historiador británico Hugh Trevor-Roper podía escribir que “la historia del mundo de los cinco últimos siglos ha sido, en lo que presenta de significativo, una historia europea. No tenemos que disculparnos si nuestro estudio de la historia es eurocéntrico”.³⁵ Evidentemente, se trata de una representación que oculta lo que Jack Goody denomina “trece siglos de intercambio”, es decir, una historia hecha de transferencias intelectuales, científicas y técnicas entre Europa y las otras civilizaciones, empezando por el mundo musulmán.³⁶ La propia Europa, y no sólo sus diferentes componentes nacionales, es una “comunidad imaginaria”.³⁷

Hoy en día, la retórica eliasiana parece menos convincente. En efecto, el fin del comunismo se ha percibido como una sorprendente demostración de superioridad de Occidente, al punto que, durante una década eufórica, algunos han visto

³⁴ Por ejemplo, véase Carlton J. H. Hayes, “La nouveauté du totalitarisme dans l'histoire de la civilisation occidentale” [1939], en Enzo Traverso (ed.), *Le Totalitarisme. Le xx^e siècle en débat*, París, Seuil, 2001, pp. 323-337 [trad. esp.: *El totalitarismo. Historia de un debate*, trad. de Maximiliano Guian, Buenos Aires, Eudeba, 2001].

³⁵ Hugh Trevor-Roper, *The Rise of Christian Europe*, Londres, Thames & Hudson, 1965, p. 11, citado en Jack Goody, *The Theft of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 1 [trad. esp.: *El robo de la historia*, trad. de Raquel Vázquez Ramil, Madrid, Akal, 2011].

³⁶ Jack Goody, *L'Islam et l'Europe. Histoire, échanges, conflits*, París, La Découverte, 2004, cap. 1 [trad. esp.: *El Islam en Europa*, trad. de Mirta Rosenberg, Barcelona, Gedisa, 2005].

³⁷ Al igual que las naciones, según la definición de Benedict Anderson, *L'Imaginaire national. Réflexions sur les origines et l'essor du nationalisme*, París, La Découverte, 2002 [trad. esp.: *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, trad. de Eduardo L. Suárez, México, Fondo de Cultura Económica, 1993].

en él el *signum prognosticum* del fin de la Historia. Pero este triunfo de Occidente ha tenido lugar en una época en la que Europa ha dejado de constituir el centro. La memoria europea se inscribe en un proceso de globalización –una reactivación del pasado muy visible a escala internacional–³⁸ y se localiza en un pasado (el siglo xx) marcado desde su advenimiento por la *provincialización* del continente. La primera etapa de esta mutación fue, al final de la Gran Guerra, la *translatio imperii* que desplazó el eje del mundo occidental de un margen al otro del Atlántico. La segunda etapa, en 1945, fue la creación de un mundo bipolar que hizo de Europa un espacio de división y de confrontación entre Estados Unidos y la URSS. Después de ese momento crucial, que también estuvo marcado por una enorme transferencia científica e intelectual del Viejo al Nuevo Mundo, se inició un cuestionamiento al cabo del cual se hizo sencillamente imposible, para Europa, considerarse el núcleo de la historia universal. La emergencia de China e India como protagonistas de la escena internacional indica que la decadencia estadounidense –suponiendo que tenga lugar– no conducirá a una nueva hegemonía europea. Los relatos de la Europa conquistadora ya no están bien vistos. Hoy la perspectiva se ha modificado: la “misión civilizadora” de Europa consiste más bien en universalizar la memoria de sus víctimas. El colonialismo, el comunismo y la Shoah son experiencias supranacionales cuya memoria trasciende las fronteras estatales y permite así que se establezcan referencias comunes.

ESPACIOS MEMORIALES

Una conferencia inspirada por el historiador Rudolf von Tadden y un brillante ensayo del investigador judeoalemán

³⁸ Véase Henry Rousso, “Vers une mondialisation de la mémoire”, en *Vingtième Siècle*, núm. 94, 2007/2, pp. 3-10.

Dan Diner llamaron la atención sobre los conflictos relativos a la memoria que se condensan en la celebración de una misma fecha de aniversario: el 8 de mayo de 1945. Insistida como fiesta nacional en varios países, este aniversario no adquiere la misma significación en el mundo occidental, en la Europa oriental y en los países de África del Norte.³⁹ Europa occidental celebra la rendición incondicional del Tercer Reich ante las fuerzas aliadas como un acontecimiento liberador, el punto de partida de una era de paz, libertad, democracia y reconciliación de un continente que se había desgarrado en un conflicto fratricida. A lo largo de los años, los propios alemanes han ido adscribiendo progresivamente a esta representación del pasado, abandonando su antigua percepción de la derrota como una humillación nacional, seguida primero de una privación de la soberanía y después de la división en dos Estados enemigos. En 1985, en un discurso categórico, el presidente de la RFA Richard von Weizsäcker había caracterizado el 8 mayo como "día de la liberación", y veinte años más tarde, el canciller Gerhard Schröder incluso llegó a participar, junto a Jacques Chirac, Jack Straw y George W. Bush, en las conmemoraciones del desembarco aliado en Normandía del 6 de junio de 1944. La adhesión de Alemania a una forma de "patriotismo constitucional" fuertemente anclado en el mundo occidental quedaba sellada de manera definitiva.

En este contexto, el recuerdo de la Shoah desempeña un papel de *relato federador*. Se trata de un fenómeno relativamente reciente, que data aproximadamente de los últimos veinte años. Es el resultado de un proceso relativo a la memoria que ha atravesado varias etapas. Al principio existió el

silencio de la posguerra, después la anamnesis de los años sesenta y setenta –impulsada por el despertar de la memoria judía y por un cambio generacional–, por último la obsesión por el recuerdo que hoy conocemos. Tras un largo período de inhibición, la Shoah ha vuelto a la superficie en una cultura europea al fin liberada del antisemitismo, que ha sido uno de sus componentes centrales durante siglos. Este fenómeno ha afectado a todos los países de Europa occidental, no sólo a Francia, que alberga a una importante minoría judía, sino también a Alemania, donde la comunidad judía había sido completamente aniquilada. Siguiendo una dinámica bastante paradójica, el lugar de la Shoah en nuestras representaciones de la historia del siglo xx parece crecer a medida que este acontecimiento se aleja de nosotros en el tiempo. Evidentemente, esta tendencia no es irreversible y es posible suponer que sufrirá transformaciones con la desaparición de los últimos sobrevivientes de los campos nazis. Por ahora, sin embargo, domina el espacio occidental –tanto en Europa como en Estados Unidos–, donde la memoria del Holocausto se ha convertido en una suerte de "religión civil" (es decir, en el sentido de Rousseau, en una creencia laica necesaria para la unidad de una comunidad).⁴⁰ Ritualizada y mediatizada, la conmemoración del judeocidio está puesta al servicio de una sacralización de los valores constitutivos de la democracia liberal: el pluralismo, la tolerancia, los derechos humanos... La defensa y la transmisión de estos valores toman la forma de una liturgia laica del recuerdo.

No habría que confundir la memoria colectiva y la religión civil de la Shoah: la primera es la presencia del pasado

⁴⁰ Véase Peter Novick, *The Holocaust in American Life*, Nueva York, Houghton Mifflin, 1999, pp. 11, 198 y 199. Sobre el concepto de "religión civil", véase Emilio Gentile, *Les Religions de la politique*, París, Seuil, 2005. Sobre la memoria del Holocausto como vector del discurso de los derechos humanos, véase Daniel Levy y Natan Sznaider, *The Holocaust and Memory in the Global Age*, Filadelfia, Temple University Press, 2006.

³⁹ Rudolf von Thadden y Steffen Kaudelka (eds.), *Erinnerung und Geschichte. 60 Jahre nach dem 8. Mai 1945*, Göttingen, Wallstein, 2006; Dan Diner, *Gegenläufige Gedächtnisse. Über Geltung und Wirkung des Holocaust*, Tübingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.

en el mundo actual; la segunda es una política de representación, de educación y de conmemoración. Anclada en la formación de una conciencia histórica transnacional, la religión civil del Holocausto es el resultado de un esfuerzo pedagógico de los poderes públicos. La conmemoración de la liberación del campo de Auschwitz, en enero de 2005, en presencia de los jefes de Estado y de gobierno, indica que a menudo se trata de una estrategia que apunta a forjar una memoria consensuada de la compasión. La presencia de los arquitectos de la guerra contra Iraq en la primera fila de este acto conmemorativo (Dick Cheney, Jack Straw, Silvio Berlusconi) develaba de manera grosera su intención apoloética: el recuerdo de las víctimas –parecían decir– es lo que nos ha empujado a intervenir en Iraq; la moral está de nuestro lado, nuestra guerra es legítima. En el marco de la Unión Europea, la religión civil del Holocausto trata de crear una base ética supranacional susceptible de cumplir varias funciones. Por un lado, ayuda a compensar las divisiones y a superar la ausencia de una política internacional común (Chirac, Berlusconi y Straw podían mostrarse unidos, a pesar de sus divergencias sobre la guerra en Iraq). Por otro lado, esconde, detrás de una fachada virtuosa, el enorme vacío democrático de una construcción europea fundada, según los términos de su naufragado proyecto constitucional, en una economía de mercado “altamente competitiva” y en un poder esencialmente oligárquico.

Como todas las religiones civiles, el recuerdo público del Holocausto posee virtudes y presenta ambigüedades. En Alemania, la instalación en el corazón de Berlín de un memorial dedicado a los judíos exterminados por el nazismo (Holocaust Mahnmal) ha coronado una transformación identitaria de alcance histórico. Los crímenes del nazismo forman parte desde ahora de la conciencia nacional alemana al igual que la Reforma o la *Aufklärung*. Alemania ha dejado de concebirse como una comunidad étnica para vol-

verse una comunidad política en la que el mito de la sangre y del suelo ha dejado lugar a una visión moderna de la ciudadanía. Al mismo tiempo, la preservación del recuerdo de la Shoah como “deber de memoria” de la Alemania reunificada está acompañada de un ocultamiento, incluso de una destrucción planificada del pasado de la RDA. La demolición de los edificios vinculados con su historia (empezando por el palacio de la República, en el antiguo emplazamiento del castillo de los Hohenzollern) contrasta fuertemente con la restauración metódica de las antiguas sinagogas, de los cementerios judíos y de los lugares de memoria del Tercer Reich (por ejemplo, la museificación del estadio Zeppelín de Núremberg, construido para recibir los congresos nazis). Alemania ha desplegado tanta energía para reappropriarse de la memoria del nazismo y de la Shoah como para borrar la de la RDA (y, con ella, la del antifascismo).⁴¹

No obstante, el caso alemán no podría generalizarse. Como hemos visto en el capítulo anterior, Italia ha vivido una evolución completamente diferente. Allí, la memoria del Holocausto ocupó el primer plano en el momento en que una revisión global de la historia nacional hacía de la Resistencia la principal responsable de la “muerte de la patria” y de los “chicos de Salò” (*i ragazzi di Salò*) los defensores de la unidad de la nación.⁴² En Alemania, tras un largo período de inhibición, los crímenes del nazismo se han inscripto en la conciencia histórica nacional, mientras que en Italia hemos asistido a un fenómeno completamente paradójico: la emergencia de la Shoah en el espacio público ha coincidido con una rehabilitación del fascismo. Lo que Alemania e Italia

⁴¹ Véase al respecto Régine Robin, *Berlin chantiers*, París, Stock, 2000. Para un enfoque más general, véase Peter Reichel, *L'Allemagne et sa mémoire*, París, Odile Jacob, 1998.

⁴² Sobre este debate, véase Filippo Focardi (ed.), *La guerra della memoria. La Resistenza nel dibattito politico italiano dal 1945 ad oggi*, Roma, Laterza, 2005.

comparten, en cambio, es el rechazo de la memoria antifascista, totalitaria para unos, antipatriótica para otros.

La era de las víctimas ve a la Shoah transformarse en paradigma de la memoria occidental, en torno a la cual se construye el recuerdo de otras violencias recientes o lejanas, del genocidio de los armenios al de los tuitsis, de la esclavitud al gulag, de las masacres coloniales a las "desapariciones" bajo las dictaduras latinoamericanas. La propia historiografía se ha visto profundamente afectada por esta tendencia, generalizando a menudo las herramientas interpretativas que eran propias de los *Holocaust Studies*. De este modo, la historia se reduce a una dicotomía entre víctimas y victimarios. Esta tendencia no sólo concierne a la memoria de los genocidios, sino también a la de otras experiencias históricas de naturaleza completamente diferente, como la Guerra Civil Española. Treinta años después de una transición democrática voluntariamente amnésica, basada en lo que se denominó un "pacto del olvido", los espectros del franquismo han resurgido.⁴³ El miedo a una recaída en la violencia estuvo en el origen de la inhibición –ni impuesta ni total, pero sí real– que acompañó el retorno de la libertad. Hoy, en una democracia consolidada que ha formado a una nueva generación, la integración de España en el seno de Europa se consume también en el plano memorial, con efectos a veces paradójicos. Los crímenes que jalaron la Guerra Civil Española –los hubo de ambos lados, aunque la violencia franquista fue mucho más sangrienta, masiva y prolongada que la violencia republicana– han sido objeto, durante estos últimos años, de un enorme trabajo de investigación por parte de los historiadores. Ellos reconstruyeron sus formas, analizaron el papel, los móviles y la ideología de

⁴³ Véase Santos Juliá, "Memoria, historia y política de un pasado de guerra y dictadura", en Santos Juliá (ed.), *Memoria de la guerra y del franquismo*, Madrid, Taurus, 2006, pp. 15-26.

los actores, identificaron y cuantificaron a las víctimas. En el espacio público, no obstante, este trabajo de elucidación no impidió la emergencia de lecturas que tienden a eclipsar el sentido de la historia, transformando un conflicto entre democracia y fascismo –así es como se percibió y se vivió la Guerra Civil Española en la Europa de los años treinta– en una secuencia de crímenes contra la humanidad. Algunos ven en ella las marcas de un "genocidio", en otras palabras, una erupción de violencia en la cual no habría más que víctimas y victimarios (además intercambiables, según la perspectiva elegida). Las asociaciones memoriales y a veces los poderes públicos, como en Cataluña, han iniciado un enorme trabajo de localización de las fosas comunes de la Guerra Civil y de la represión franquista, de exhumación posterior y de identificación de miles de cuerpos, gracias a los esfuerzos conjuntos de arqueólogos, antropólogos, médicos legistas y biólogos. Sin embargo, existe el riesgo de que, una vez culminada esta enorme empresa de archivo de objetos, de reconstrucción de esqueletos y análisis de ADN, la restitución de la identidad a los cuerpos coincida con una pérdida del sentido de la historia. Las víctimas habrán recuperado un nombre, pero las razones de su muerte se habrán vuelto incomprensibles. La memoria de los combatientes republicanos, conservada por nuestra sensibilidad humanitaria, se convertirá en el recuerdo de los perjuicios de un siglo de totalitarismos y violencia ciega.⁴⁴

En Europa oriental, el fin de la Segunda Guerra Mundial no siempre se celebra como un acontecimiento liberador. Los soviéticos siempre conmemoraron la rendición alemana firmada en Berlín el 9 de mayo de 1945 como el momento cul-

⁴⁴ El cartel de presentación de la exposición "Fosas comunes", organizada en Barcelona por el Memorial Democràtic de la Generalitat de Catalunya, en la primavera de 2010, evoca miles de muertos "sin razón, como si hubiera razones para matar".

minante de la "gran guerra patriótica", pero esta fecha quedó inscripta en la memoria de los países ocupados por el Ejército Rojo como la continuación de una dominación extranjera. En ellos, el fin de la pesadilla nazi no hace más que marcar el comienzo de una larga época de hibernación estaliniana, percibida unas veces como la perpetuación de una vocación histórica del Este europeo a sufrir la opresión de una potencia extranjera (otomana o zarista, prusiana o habsburguesa), y otras como la expresión de un "secuestro" por el que Europa central fue arrancada de Occidente.⁴⁵ La "liberación", para los europeos del Este, no llegaría hasta 1989. Esto explica la violencia de los enfrentamientos que estallaron durante el verano de 2007 en Tallin, capital de Estonia, cuando la minoría rusa se opuso al desmantelamiento del monumento dedicado a la memoria de los soldados soviéticos caídos en combate contra las fuerzas alemanas entre 1941 y 1945. Para la mayoría de los estonios, esta estatua representa el símbolo de una opresión nacional que se prolongó por varias décadas. Su memoria no se reconoce en el relato soviético –hoy ruso– de la "gran guerra patriótica".⁴⁶

En esta parte de Europa, el pasado es revisitado desde el ángulo casi exclusivo del nacionalismo; a su vez, varios signos indican una renacionalización de la memoria colectiva. En Polonia, en 1998, se creó un "Instituto de la memoria nacional", cuyo objetivo consiste en preservar la memoria "de los crímenes comunistas y nazis perpetrados contra los ciudadanos polacos durante el período que va del 1º de septiembre de 1939 al 31 de diciembre de 1989".⁴⁷ Al postular

⁴⁵ Milan Kundera, "L'Occident kidnappé ou la tragédie de l'Europe centrale", en *Le Débat*, núm. 27, 1983, pp. 3-22.

⁴⁶ Tatiana Zhurzhenko, "The Geopolitics of Memory" (publicado el 10 de mayo de 2007). Disponible en línea: <www.eurozine.com>.

⁴⁷ Véase Carla Tonini, "L'Istituto polacco della memoria nazionale. Dai crimini contro la nazione polacca ai crimini della nazione polacca", en *Qua-*

una identidad y una continuidad sustanciales entre la ocupación nazi y la dominación soviética, el Instituto reconoce la historia polaca del siglo xx como una larga noche totalitaria, con un único mártir nacional. Una visión similar de la historia nacional inspira la casa del Terror de Budapest, un museo que apunta a ilustrar "la lucha contra los dos sistemas más crueles del siglo xx", que felizmente culminó con "la victoria de las fuerzas de la libertad y la independencia".⁴⁸ Por su parte, el Parlamento de Kiev promulgó una ley, en noviembre de 2006, que califica de "genocidio del pueblo ucraniano" la colectivización de los campos decidida por Stalin a comienzos de los años treinta: una política que fue implementada a escala de la urss y cuyas víctimas no fueron sólo ucranianas. Las naciones de Europa oriental, al presentarse a ellas mismas como "víctimas", dejan poco espacio al recuerdo del Holocausto. En esta zona, la memoria de la Shoah no juega el mismo papel federador que en el Oeste. Se la percibe como una suerte de memoria común, un obstáculo para el pleno reconocimiento de los sufrimientos que soportaron las diferentes comunidades nacionales a lo largo del siglo xx. Este contraste resulta paradójico, dado que Europa oriental fue el lugar del genocidio de los judíos: ahí es donde vivía la gran mayoría de las víctimas de la Shoah y donde el nazismo creó los guetos, después inició las masacres, con el comienzo de la guerra

derni storici, núm. 2, 2008, pp. 385-402. Véase también Leszek Kuk, *La Po-logne, du postcommunisme à l'anticommunisme*, París, L'Harmattan, 2001.

⁴⁸ Véase también Clive Emsley, "A Site of Different Memories? The House of Terror and the Politics of Memory", en *War, Culture and Memory*, Londres, Open University Press, 2003, pp. 298-307. Según István Rév, este museo constituye, más que un espacio dedicado a la memoria, un vector de propaganda cuya precursora fue la Mostra della Rivoluzione Fascista que tuvo lugar en Roma en 1932. Véase István Rév, "The Terror of the House", en Robin Ostow (ed.), *(Re)Visualizing National History. Museums and National Identities in Europe in the New Millennium*, Toronto, University of Toronto Press, 2008, pp. 47-89.

contra la URSS, y finalmente construyó los campos de exterminio. Así y todo, entre los nuevos Estados miembros de la Unión Europea, la memoria del Holocausto se mantiene como una forma de duelo diplomático. Tony Judt la describe, evocando una famosa expresión de Heinrich Heine a propósito de la conversión de los judíos alemanes en el siglo XIX, como un "ticket de entrada" en Europa, un tributo que se debe pagar para obtener la respetabilidad y dar pruebas de buena voluntad en materia de derechos humanos.⁴⁹ (Lo que no impide las repetidas quejas de varios diputados tanto en el Consejo de Europa como en el Parlamento de Estrasburgo, que destacan que estas instituciones otorgan un lugar demasiado importante a la Shoah, mientras que los crímenes del comunismo merecerían, a sus ojos, un tratamiento análogo.)

Esta redefinición de la memoria colectiva como proceso catártico de victimización nacional adquiere rasgos apolíticos que obstaculizan la elaboración de una mirada crítica sobre el pasado. A veces se rechazó provechosamente esta tendencia desde el exterior, como ocurrió en Polonia, hace algunos años, cuando Jan T. Gross publicó *Véctinos*, un pequeño libro en el que repasa la destrucción de la comunidad judía de Jedwabne, durante el verano de 1941, no por parte de los nazis sino de los antisemitas polacos.⁵⁰ El libro, escrito por un historiador polaco-estadounidense, provocó un encendido debate que viró en drama nacional (al igual que el debate anterior en torno al *pogrom* de Kielce de 1946), pero permaneció como un caso aislado, que no invirtió en nada la tendencia general.

⁴⁹ Tony Judt, *Après guerre*, op. cit., p. 931.

⁵⁰ Jan T. Gross, *Les Voisins. 10 juillet 1941, un massacre des juifs en Pologne*, Paris, Fayard, 2002 [trad. esp.: *Véctinos. El exterminio de la comunidad judía de Jedwabne (Polonia)*, trad. de Teófilo de Lozoya Elzurdia, Barcelona, Crítica, 2002].

La guerra en la ex Yugoslavia, durante los años noventa, fue un espejo bastante elocuente del cruce entre las memorias occidental y oriental de Europa. El final de la Guerra Fría, diez años después de la muerte de Tito, dio lugar a una explosión de nacionalismo que reavivó las memorias de la Segunda Guerra Mundial, junto con su cortejo de masacres, y movilizó los mitos relacionados con una historia balcánica hecha de opresión y de dominación imperial. Los nacionalistas serbios luchaban en Croacia contra los fantasmas de Ante Pavelic, y en Kosovo contra aquellos, incluso más antiguos, de los conquistadores otomanos. Los países occidentales, por su parte, descubrían las virtudes de un humanitarismo militar para el cual la memoria servía de garantía. Para unos se trataba de compensar a las víctimas del gulag, para los otros de no repetir Múnich. Jürgen Habermas llegó a percibir en los bombardeos de la OTAN sobre las ciudades serbias un signo del advenimiento del derecho cosmopolítico kantiano.⁵¹

En África del Norte, el 8 de mayo de 1945 evoca la masacre de Sétif, que se extendería en los días siguientes a Guelma y después al conjunto del departamento de Constantina. Las celebraciones de la victoria contra el nazismo desencadenaron una ola represiva por parte de las fuerzas coloniales francesas, que se sentían acosadas en la región por un sentimiento creciente de preocupación y de temor ante el ascenso del nacionalismo argelino. La negativa a retirar la bandera del movimiento nacionalista fue el punto de partida de la violencia que culminó con un nuevo desfile en el que los "indígenas" fueron obligados a inclinarse en signo de sumisión ante la bandera francesa. Se contabilizaron entre 20 mil y 40 mil muertos, según las fuentes france-

⁵¹ Jürgen Habermas, "Bestialität und Humanität", en *Die Zeit*, núm. 18, 1999 [trad. esp.: "Bestialidad y humanidad", en *Nueva Sociedad*, núm. 162, Caracas, 1999].

sas o argelinas.⁵² Sétif fue el inicio de una nueva ola de masacres en Argelia y en las colonias francesas, sobre todo en Madagascar, donde se reprimió violentamente una insurrección en 1947. Mientras que las potencias del mundo occidental celebraban el fin de la Segunda Guerra Mundial, el 8 de mayo de 2005, el presidente argelino Abdelaziz Bouteffli reclamaba oficialmente el reconocimiento de la masacre de Sétif, calificaba al colonialismo de “genocida” y exigía reparaciones a Francia. Esta toma de posición oficial también fue una respuesta a la ley tristemente famosa por la cual, unos meses antes, la Asamblea Nacional francesa había destacado el “papel positivo” del colonialismo en África del Norte y las Antillas.⁵³ La ola de protestas que suscitó esta ley –tras haber sido votada sin más contemplaciones por parlamentarios tanto de derecha como de izquierda– obligó a Jacques Chirac, el entonces presidente, a pedir la derogación de los artículos más controvertidos. La indignación fue apaciguada, pero el episodio sacó a la luz una tensión que, más allá de las relaciones franco-argelinas, atraviesa a la sociedad francesa en su conjunto, dado que varias décadas de inmigración negra y magrebí han inscrito en ella una memoria poscolonial. Esta última se expresa también, bajo diversas formas, en todos los países de Europa occidental, incluyendo aquellos que históricamente han sido países de emigración, como Italia o España. La ley de febrero de 2005 fue, entonces, el detonante que hizo es-

⁵² Sobre las masacres de Sétif y Guelma, véanse Jean-Louis Plancher, *Sétif 1945. Histoire d'un massacre annoncé*, París, Perrin, 2001; Jean-Pierre Peyroulou, *Guelma 1945. Une subversion française dans l'Algérie coloniale*, París, La Découverte, 2009. Para una historia paralela de las conmemoraciones de la masacre de Sétif en los dos países, véase Guy Pervillé, “Die Erinnerung an den 8. Mai 1945 in Algerien und Frankreich”, en Rudolf von Thadden y Stefan Kaudelka (eds.), *Erinnerung und Geschichte*, op. cit., pp. 60-71.

⁵³ Véase Claude Liazu y Gilles Manceron (eds.), *La Colonisation, la Loi, l'Histoire*, París, Syllepse, 2006.

tallar contradicciones latentes, acumuladas en el tiempo. Con total legitimidad es posible dudar del carácter ejemplar de la memoria de la Shoah, así como de sus virtudes pedagógicas y universales, si su adopción y su difusión a cargo de los poderes públicos se ven acompañadas de una tentativa de rehabilitación del colonialismo.⁵⁴

La visión del siglo xx como era de las víctimas no es ajena a cierta recolonización de la mirada occidental sobre el pasado, bastante explícita cuando se quiere poner fin a la “tiranía del arrepentimiento”. En 2007, el presidente Nicolas Sarkozy declaró ante un público atónito en la Universidad de Dakar que “el hombre africano [no había] todavía entrado en la historia”.⁵⁵ Una vez borrada la memoria de la descolonización, a los pueblos del Sur se los priva de su condición de sujetos históricos. En Europa, en cambio, la inmigración es percibida como una amenaza para la preservación de las identidades nacionales, un objetivo para el cual Francia destinó la creación de un ministerio específico. En este contexto, la memoria poscolonial cuestiona las identidades nacionales heredadas (o construidas) y exige redefinir el propio concepto de “ciudadanía”, reconociendo la pluralidad étnica, religiosa y cultural que se expresa en el interior de cada uno de los componentes de la “casa común” europea.⁵⁶ Revela y cuestiona productivamente la antropología política subyacente al proceso de formación de las naciones del Viejo Mundo, cuya ciudadanía se basaba en la exclusión política de los colonizados: cuando la “raza” constituye “una de las líneas de fractura del universalismo

⁵⁴ Este riesgo fue percibido por Jean-Michel Chaumont, *La Concurrence des victimes*, París, La Découverte, 1997.

⁵⁵ Véase Adame Ba Konaré (ed.), *Petit Précis de remise à niveau sur l'histoire africaine à l'usage du président Sarkozy*, París, La Découverte, 2008.

⁵⁶ Edward Said, *Humanism and Democratic Criticism*, Nueva York, Columbia University Press, 2004 [trad. esp.: *Humanismo y crítica democrática*, trad. de Ricardo García Pérez, Caracas, Debate, 2006].

republicano", el ciudadano se opone al *indígena*.⁵⁷ Pero la propia memoria poscolonial sigue estando muy prisionera de esta tendencia general que consiste en volver a visitar el pasado desde el prisma de la víctima, en un horizonte privado de cualquier utopía. Ésta se construye principalmente en torno a la reivindicación de un reconocimiento de las violencias sufridas y de los padecimientos soportados. En Francia, su principal resultado fue la promulgación de una ley, en 2001, que ratificaba la naturaleza de la esclavitud como crimen contra la humanidad y que abría la vía a la protección legal de su memoria (las asociaciones de defensa de la memoria de los esclavos tienen derecho a constituirse en parte civil en caso de difamación o de declaraciones racistas).⁵⁸ Entre la memoria de la esclavitud y las celebraciones de su abolición, no queda más espacio para la memoria de las luchas emancipadoras de los propios esclavos, la memoria de su constitución en sujetos políticos. Lo que desaparece es el recuerdo, tanto en el discurso público como en la conciencia histórica, de una emancipación conquistada y no concedida. Haití representa el lugar de las catástrofes humanitarias, "el país más pobre del hemisferio occidental", y no el símbolo de una revolución victoriosa llevada a cabo por esclavos.⁵⁹ De este modo, se impone una reconstrucción de la mirada que hace del Sur del mundo el

⁵⁷ Nicolas Bancel, Pascal Blanchard y Françoise Vergès, *La République coloniale*, París, Hachette-Littérature, 2003, p. iv. Véase también Sandro Mezzadra, *La condición poscolonial. Storia e politica nel presente globale*, Verona, Ombre corte, 2008, p. 76.

⁵⁸ Sobre el debate en torno a la ley Taubira, véase Françoise Vergès, *La Mémoire enchaînée. Questions sur l'esclavage*, París, Albin Michel, 2006, pp. 107-130 [trad. esp.: *La memoria encadenada. Cuestiones sobre la esclavitud*, trad. de Nathalie Hadj, Barcelona, Anthropos, 2010].

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 40-42. Este reclazo es analizado como paradigma de la historiografía (un "manejo de silencios") por Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995, p. 27.

receptáculo de una humanidad sufriente, que espera que el humanitarismo occidental la salve.

La conmemoración del 8 de mayo de 1945 condensa, entonces, memorias distintas, entremezcladas y a veces contradictorias. Vista desde una perspectiva occidental, oriental o poscolonial, la historia del siglo xx adquiere una coloración diferente. Este aniversario hace visible y emblemática la sincronización que se da en nuestros días entre memorias discordantes. Los relatos históricos derivados de esta fecha emblemática se distancian considerablemente, aunque comparten un tropismo común hacia las víctimas del pasado. No se trata, sin embargo, de una confrontación entre memorias opuestas, monolíticas e inconciliables. El reconocimiento de este pluralismo puede abrir provechosos espacios de reconocimiento, más allá de identidades nacionales petrificadas. Europa oriental, que albergaba la mayoría de los judíos del continente antes de la última guerra, debe recobrar la Shoah, cuyas huellas se perciben aún en su paisaje, para inscribirla en su memoria. El poscolonialismo puede quitar al Holocausto el carácter de ejemplaridad exclusiva –relacionada con un acontecimiento "único" y sin equivalente en la historia– que le asigna su religión civil. Una vez desacreditada la retórica sobre la "tiranía del arrepentimiento", el mundo salido de la descolonización ya no podrá considerar la Shoah como un "mito sionista", según una visión ampliamente difundida hoy en el seno del mundo musulmán. Por último, se podrá aprehender el comunismo en sus diferentes dimensiones, unas veces como una forma de dominación totalitaria (tal como llegó a ser en el Este), otras como un movimiento que aspiraba a convertir a las clases subalternas en sujetos políticos (tal como fue en el Oeste).

Para escribir la historia de Europa en el siglo xx, habría que superar las restricciones (a la vez psicológicas, culturales y políticas) que se derivan de estas memorias cruzadas.

Esto significa, primero, tomar nota de la complejidad de un pasado irreducible a una simple confrontación entre víctimas y victimarios. Pero asimismo deberíamos ser conscientes de nuestra pertenencia a esos espacios memoriales, precisamente para asumir una distancia crítica respecto de nuestros objetos de investigación. El historiador, subraya Hobsbawm, no escribe para una nación, una clase o una minoría, escribe para todo el mundo.⁶⁰

CONCLUSIÓN

A la memoria de los sin nombre se aboca justamente la construcción de la historia.¹

PARA ILUSTRAR su concepto de "futuro pasado" (*vergangene Zukunft*), Reinhart Koselleck ha estudiado un famoso cuadro de Albrecht Altdorfer, pintado en 1528 por encargo de Guillermo IV, duque de Baviera, y hoy expuesto en la Pinacoteca de Múnich: *La batalla de Alejandro*. Inspirada tanto por una preocupación pedagógica como estética, esta gigantesca tela conmemora la victoria del ejército macedonio que, bajo el mando de Alejandro, en 333 a. C., se impuso a los persas de Darío en Issos, dando comienzo así a la era helenística. Koselleck destaca el anacronismo del cuadro, que representa una batalla de la Antigüedad en la que los soldados persas están vestidos como turcos y los macedonios como un ejército occidental del siglo xvi. La tela, pintada en el momento en que Viena estaba sitiada por los otomanos, durante su último intento de penetrar en Occidente, cumplía una función política evidente.² El recuerdo de esta batalla se inscribía en el presente y adquiría una significación nueva. La historia era indisociable de la actualidad,

¹ Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1974, t. 1, 3, p. 1241 (texto extraído de los materiales preparatorios de las "Tesis de filosofía de la historia").

² Reinhart Koselleck, "Le futur passé des temps modernes" [1968], en *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990, pp. 19-36 [trad. esp.: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. de Norberto Smilg, Barcelona, Paidós, 1993].

⁶⁰ Véase Eric Hobsbawm, "Identity History is not Enough", en *On History*, op. cit., p. 277.