

Entre el respeto y la crítica. Reflexiones sobre la memoria histórica en España

Sebastian Faber

RESUMEN:

¿Quién tiene el derecho de recordar a las víctimas de la guerra civil española, de la represión franquista y del exilio? Este artículo aborda esta pregunta mediante una serie de reflexiones sobre la legitimidad y la obligación de la memoria. Entre otros aspectos, se consideran: el papel de los hispanistas extranjeros en la construcción de la memoria histórica española del siglo XX; el proceso de enfrentamiento crítico con el pasado que se está llevando a cabo en España hoy; las tesis expuestas por Avishai Margalit en *The Ethics of Memory* (2002); y, finalmente, la manipulación irrespetuosa y comercializada de la memoria de la guerra y el exilio.

Palabras clave: memoria, comunidades de memoria, España, Transición, Guerra Civil Española, exilio republicano, Federico García Lorca, Avishai Margalit, Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica.

ABSTRACT:

Who has the right to remember the victims of the Spanish Civil War and its aftermath of exile and repression? This article offers a series of reflections about the legitimacy of memory and the obligation of remembrance. Among the aspects considered are the role played by foreign Hispanists in the twentieth-century construction of Spain's historical memory; Spain's current attempts at working through its own past; Avishai Margalit's *The Ethics of Memory*; and recent manipulations of the memory of the Spanish Civil War and Spanish Civil War exile.

Key words: memory, communities of memory, Spain, Transition, Spanish Civil War, Republican exile, Federico García Lorca, Avishai Margalit, Association for the Recuperation of Historical Memory

*Contra vosotros y esa vuestra ignorancia voluntaria,
 Vivo aún, sé y puedo, si así quiero, defenderme.
 Pero aguardáis al día cuando ya no me encuentre
 Aquí. Y entonces la ignorancia,
 La indiferencia y el olvido, vuestras armas
 De siempre, sobre mí caerán, como la piedra*

*En hora mala fuera vuestra lengua
 La mía, la que hablo, la que escribo,
 Así podréis, con tiempo, como venís haciendo,
 A mi persona y mi trabajo echar afuera
 De la memoria, en vuestro corazón y vuestra mente.*

¿Quise de mí dejar memoria? Perdón por ello pido.

(Luis Cernuda, “A sus paisanos”)

INTRODUCCIÓN

¿Quién tiene el derecho a —o incluso la obligación de— rememorar a las víctimas de la guerra civil española y de la represión y el exilio que constituyeron su larga estela? La pregunta es complejísima y, por fortuna, más debatida en España hoy de lo que ha sido en mucho tiempo. Yo no pretendo contestarla aquí. Mi propósito en estas páginas, mucho más modesto, es ofrecer una serie de reflexiones —algo personales y no muy organizadas— sobre la legitimidad y la obligación de la memoria, concentrándome en particular en la tensión entre el respeto y la crítica, la deuda y la verdad. Son cuatro las bases inmediatas de estas reflexiones: mi interés en el papel que han tenido los hispanistas extranjeros, sobre todo los anglosajones, en la construcción de la memoria histórica española del siglo XX; mi propia fascinación, como hispanista holandés estudioso del exilio republicano, con el proceso de *Vergangenheitsbewältigung*¹ que se está llevando a cabo en España hoy; una lectura reciente del libro *The Ethics of Memory* (2002) del filósofo israelí Avishai Margalit; y, finalmente, un sentimiento de irritación ante lo que veo como ejemplos recientes de la manipulación irrespetuosa y comercializada de la memoria de la guerra y el exilio.

El olvido generalizado que hasta hace poco rodeó en España a las víctimas republicanas de la guerra, la dictadura y el exilio ha sido tanto más llamativo en vista de las pocas excepciones a la regla. El caso ejemplar en este marco es, por supuesto, el de Federico García Lorca. Es verdad que la trágica suerte de Lorca ha servido, metonímicamente, para representar y resaltar la injusticia sufrida por la gran masa de las víctimas anónimas de la represión nacionalista. De la misma manera, la controversia en torno a la posible exhumación de sus restos ha ayudado a llamar la atención de los

¹ *Vergangenheitsbewältigung* —el enfrentamiento crítico con el pasado— término que tradicionalmente se ha usado para referirse al modo en que la sociedad alemana ha asumido su propio pasado problemático.

medios extranjeros sobre los extraordinarios esfuerzos de la Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica, que intenta exhumar los restos de unos treinta mil represaliados republicanos enterrados en fosas anónimas. Por otro lado, la muerte de Lorca ha también tendido a eclipsar todas las demás, sumergiéndolas todavía más en el pantano del olvido histórico. Para ilustrar estas dos tendencias opuestas, sólo hace falta comparar dos películas que se hicieron sobre el asesinato de Lorca. En *Lorca, muerte de un poeta* (1987), de Juan Antonio Bardem y Mario Camus, se coloca la muerte de Lorca en un contexto histórico parsimoniosamente reconstruido: presenciemos, hora por hora, la violencia perpetrada contra la población obrera e intelectual de Granada; vemos las redadas, los asesinatos arbitrarios, los fusilamientos en masa. Queda claro que Lorca es una víctima inocente entre miles. En *The Disappearance of García Lorca* (1997), por otra parte, una producción norteamericana de Marcos Zurinaga, las únicas dos personas que resultan muertas en los primeros días de la guerra son un amigo del protagonista —muerto por accidente— y el propio Lorca. Apenas se sugiere la existencia de otras víctimas; el contexto histórico se sacrifica casi completamente en aras de una trama romántica y cuasi detectivesca. Hay algo perverso en esta subedición de la memoria histórica, colectiva: la mitificación de un Lorca que, por otro lado, resulta casi irreconocible en el personaje interpretado por Andy García.

El que exista un mito lorquiano —construido, en primera instancia, por la República y el exilio y reforzado después por sus admiradores extranjeros— está fuera de duda². Bien es sabido que la memoria republicana de la guerra y del exilio está tan plagada de mitos como la franquista. Pero ¿cómo deconstruir estos mitos sin recaer en posiciones reaccionarias a lo Pío Moa? El dilema puede formularse en términos más generales: ¿cómo encontrar el balance entre, por un lado, la actitud crítica y el afán de verdad histórica y, por otro, el respeto hacia las víctimas y sus familiares y el afán de reparar el olvido lamentable que les afectó durante y después de la dictadura? ¿Y qué relevancia tiene, en este contexto, la *identidad* del individuo que pretende reparar el olvido o adoptar una actitud crítica? ¿Importa el hecho de que, por ejemplo, un estudioso del fenómeno pertenezca o no a la comunidad de memoria configurada por las víctimas? ¿Qué validez genera una crítica de los mitos republicanos si está formulada por un hijo de franquistas, un hijo de exiliados, o un hispanista extranjero?

TRES CASOS IRRITANTES

Para empezar a aclarar este dilema, me gustaría llevarlo a un plano personal y considerar tres casos más o menos recientes en que un trato particular de la memoria de las víctimas me produjo una irritación inmediata y una especie de rechazo visceral. El primer caso es el de Mark Falcoff, intelectual conservador estadounidense y

² Recordemos cómo José Bergamín, en su prólogo a la edición mexicana de *Poeta en Nueva York*, describía a García Lorca como “español auténtico” (BERGAMÍN, J.: “Federico García Lorca (la muerte vencida)”. En GARCÍA LORCA, F.: *Poeta en Nueva York*, Séneca, México DF: 1940, pp. 17-18; véase también FABER, S.: *Exile and Cultural Hegemony*, Vanderbilt UP, Tennessee: 2002, p. 141.

especialista en Latinoamérica³. En una reseña de la biografía lorquiana de Ian Gibson publicada en 1990 en la revista derechista *The New Criterion*, Falcoff llama la atención sobre el hecho de que la mitificación del poeta estuvo motivada sobre todo por el momento y las circunstancias de su muerte. A modo de ilustración, se pregunta cómo recordaríamos a García Lorca si no hubiera sido asesinado en agosto de 1936. No le cabe duda que su fama habría sido mucho menor:

Had he survived the war, he would probably have been forced into exile after the defeat of the Republic three years later, perhaps to Argentina or Mexico. If he followed the pattern of so many other distinguished literary exiles, after lingering for a dozen or so years in mediocre intellectual (and economic) circumstances, he might well have been lured to the United States—to Austin, Albuquerque, or San Diego, poor man!—to teach Spanish literature to dim American college students who would have had no sense whatever of the immense literary richness thrown in their path. In the late 1960s, he might well have chosen to return to Spain for retirement; by that time, the Franco government was relatively forgiving, and demanded no auto-da-fé in exchange for restoring one's passport.

By then he would, of course, have been a shadow of the charismatic personality that had departed some three decades before. Certainly there would have been no legend of Lorca and no legion of scholars and critics to tend it ... Perhaps there would have been new, qualitative advances in his drama, but it would have been difficult to find audiences for his plays, which in any case would have begun to acquire a certain artificiality as their author became increasingly detached from the culture and society from which he drew sustenance. As for his poetry—well, we all know what has happened to poetry⁴. (Culture 110-111)

Hay algo fascinante en este juego hipotético de Falcoff. Resulta divertido, y hasta consolador, imaginarse a un Lorca viejo, sobreviviente, con una obra más amplia y acabada. Por otra parte, la imagen pintada por el latinoamericanista también sirve para resaltar la inherente tragedia del exilio—todo lo que el destierro supone de injusticia, olvido, tristeza y sordidez.

Aún así, este pasaje citado me molesta profundamente. ¿Por qué? Bien mirado, su juego hipotético en poco se distingue de invenciones análogas como las de Max Aub: su discurso apócrifo de entrada en la Real Academia Española, publicado hacia el final de su vida; o en *La verdadera historia de la muerte de Francisco Franco*. Quizás Falcoff me irrita porque sospecho que su intención no sea del todo positiva; que le mueve cierto desprecio hacia Lorca y la comunidad exiliada; y que deriva cierto placer de imaginarse a un Lorca venido a menos, perdido en la mediocridad del exilio americano. Si el juego de Aub servía para subrayar el daño inconmensurable que infligió la Guerra Civil a la vida cultural española y así dar énfasis a la grandeza de los exiliados, el de Falcoff más bien parece querer quitarles brillantez. Aunque a fin de cuentas es posible que lo que más me molesta sea, sencillamente, que Falcoff desmitifique a Lorca y al

³ Falcoff es un miembro prominente del American Enterprise Institute, uno de los principales *think tanks* de la derecha intelectual estadounidense. En las últimas décadas se ha perfilado como anti-comunista, admirador del Presidente Reagan y apologista de su política en Centroamérica.

⁴ FALCOFF, M.: *A Culture of Its Own: Taking Latin America Seriously*, Transaction, New Brunswick: 1998, pp. 110-111.

exilio desde una posición conservadora y, sobre todo, como estadounidense.

Entonces, ¿realmente creo que algunos tienen más derecho que otros a jugar con la memoria de la guerra y del exilio, o a desinflar sus mitos? Lo que le está permitido a Aub, como español que sufrió el exilio en carne propia y que nunca dejó de solidarizarse con la causa republicana, ¿le está vedado a un forastero conservador como Falcoff? ¿Sólo los compatriotas y correligionarios tienen el derecho a la memoria crítica?

Consideremos un segundo caso irritante: la aparición en 2002 de *Los años oscuros*, la primera parte de una trilogía sobre el destierro republicano de Jordi Sierra i Fabra, historiador de música popular y escritor prolífico de literatura infantil. Titulada *El tiempo del exilio*, la trilogía cuenta la historia ficticia de varias familias republicanas: su salida en el barco *Sinaia*, su largo exilio en México y su vuelta a España. Publicada por Planeta, fue lanzada como un *homenaje que pretende rescatar la memoria de todos aquellos españoles que tuvieron que abandonar su país, así como a los países que los acogieron y a todas las instituciones que colaboraron en la integración de los exiliados*⁵. Aún así la obra me produjo muy mala impresión, incluso antes de leerla. En vez de rescatar la memoria del exilio —pocos de cuyos representantes ya seguían vivos en 2002— el autor parecía pretender más bien lo opuesto: *usurpar* el lugar de esa memoria auténtica y así ayudar a destruir o al menos tergiversarla. Me reforzó en este sentimiento una reacción de un descendiente de exiliados, Gildado Gutierrez Santos, en la Red de Estudios y Difusión del Exilio Republicano de 1939 (REDER). Gutierrez, en una nota emocionada, denunció las novelas de Sierra como una gran falsificación:

Deseo expresar mi indignación por el “culebron” digno de Televisa titulado “Los años de la espera” cuyo autor Jordi Sierra i Fabra, que con un lenguaje totalmente impropio, que parece salido de Vallecas, arremete contra un exilio que sólo tenía ojos para España y en el que las malezas sin deshacer se fueron rompiendo. Ninguna española regentaba prostíbulos ni cabarets. Ningún joven español andaba a cuchilladas con nadie, el trabajo era político y de solidaridad con lo que se podía del interior. ... Ningún joven español fue en el “Granma”. Ningún joven español murió en Tlateloco el 2 de octubre. ... Esta saga es totalmente falsa. NO LA COMPREIS, NI POR CURIOSIDAD, NO LE HAGAIS EL JUEGO. Yo desgraciadamente lo hice al no estudiarla detenidamente en la mesa de novedades.

Para Gutierrez Santos, la novela de Sierra i Fabra, en lo que tiene de fabricación, manifiesta una enorme falta de respeto hacia la comunidad de memoria: *Nuestros muertos, que se quedaron con la vista fija hacia España, no merecen esto*⁶.

¿De dónde salió esa primera impresión negativa que tuve? ¿Me irritaba el libro de Sierra i Fabra porque se trataba de una historia del exilio convertida en ficción y, por tanto, manipulada? Si ése fuera el problema, cabría rechazar gran parte de la producción española sobre la guerra y el exilio, incluida la mayor parte de la obra de Aub y Sender (cuyo ejemplo me ha impulsado a argüir más de una vez que la ficción puede ser más “verdadera” que la historiografía). ¿Era de nuevo el hecho de que el propio autor no había sufrido el exilio, que él mismo no formaba parte de la comunidad de

⁵ Véase <http://www.satiria.com/libros/2003/sumario/sumario_novela_espera.htm>.

⁶ GUTIERRES SANTOS, G.: Carta de 27 de enero de 2001. *Archivos de la lista REDER, Servicio de Listas de Distribución de RedIRIS*, <<http://listserv.rediris.es/archives/reder.html>>.

memoria que pretendía representar en su obra? ¿O me irritaba la obra porque no me constara que el autor hubiera mostrado el menor interés en el exilio hasta que se convirtió en un tema de moda —lo que hacía que la publicación de su trilogía tuviera cierto aire oportunista, sensacionalista y comercializado— y que la obra por tanto formara parte de lo que José María Naharro-Calderón ha denunciado como “memoria espectáculo” o la “memoria como simulacro”?⁷

Pasemos al tercer caso irritante: una columna de Miguel García-Posada, crítico literario de *El País*, a propósito de la reedición, en 2001, de las *Páginas mejores* de Max Aub. Arguía García-Posada allí, entre otras cosas, que *el conocimiento de la obra de Aub parece haberse normalizado*; que *se ha impuesto su condición de figura significativa de nuestra literatura, más allá de las contingencias de la historia y la geografía*; y que *perpetuar la distinción entre las dos Españas, la que se quedó y la que se fue, es sobre injusto inexacto*. Aub, concluyó García-Posada, [n]o es en ningún caso un autor de la ‘España del exilio’ o ‘en el exilio’, etiqueta comodín que permite clasificar a un grupo de escritores en casilla ‘ad hoc’ y no perturba los simplificadores esquemas didácticos⁸. Siendo estudioso del exilio, estos argumentos me parecían nada menos que ridículos. Como escribí en otro sitio: *¿Cómo negar que la experiencia del exilio influya en la escritura y que la ‘normalización’ de la cultura republicana desterrada, incluida la obra de Aub, siga siendo una signatura vergonzosamente pendiente?*⁹.

Lo que me irritaba en el caso de García-Posada, ante todo, era la trivialización de la experiencia desterrada, que tanto impacto tuvo —literario, político y personal— en la vida de Aub y sus compañeros. Mi sospecha en este caso era que, al intentar reinsertar a los exiliados, ya *normalizados*, dentro de la historia de la literatura pensinsular, haciendo caso omiso de *contingencias históricas* como sus treinta o cuarenta años de destierro, en realidad García-Posada estuviera *reduciendo* el valor y la originalidad de la literatura de los exiliados —neutralizando de paso lo que tiene de dimensión política— y presumiendo que la deuda de gratitud y honor que tiene la España democrática con el exilio estaba ya saldada. Aquí también mis sospechas se alimentaban, en parte, en la identidad y posición institucional del propio García-Posada —representante de una izquierda establecida e invertida durante una Transición basada en la oclusión de la memoria histórica, incluido el legado del exilio republicano. En cierto sentido, me parecía que esa izquierda había perdido el derecho a hablar de recuperaciones y *normalizaciones*. Irónicamente, con su columna García-Posada realizaba una operación similar al Partido Popular, que durante sus ocho años en el poder hizo lo posible por *adoptar* o reinsertar a la cultura oficial española una versión despolitizada, neutralizada del exilio cultural republicano¹⁰.

⁷ NAHARRO-CALDERÓN, J.M.: “Cuando España iba mal. Aviso para ‘navegantes’ desmemoriados”. *Insula*, no. 627 (1999), p. 25.

⁸ GARCÍA-POSADA, M.: “Max Aub y el exilio”. *Babelia: El País* (31 marzo 2001), p. 4.

⁹ FABER, S.: “Escribir a chorro suelto”. *Insula*, no. 678 (2003), pp. 11-14. Véase también AZNAR SOLER, M.: “Franquismo e historia literaria: sobre la reedición de *Mis páginas mejores*, de Max Aub”. *Laberintos: Anuario de estudios sobre los exilios culturales españoles*, no. 1 (2002), pp. 167-177; y NAHARRO-CALDERÓN, J.M.: “Calas actuales para un debate sobre el exilio en aras de lo virtual”. Alted Vigil, A. y Lluisa, M.: *La cultura del exilio republicano español de 1939*, vol. 2, Madrid, UNED: 2003, pp. 637-640.

¹⁰ Véase NAHARRO-CALDERÓN, J. M^a.: “Cuando España iba mal”, art. cit., p. 25 y FABER, S.: *Exile*, op. cit., pp. 270-73.

REMENDAR LA TRANSICIÓN

Aunque sólo he pasado revista a tres casos irritantes, la lista podría alargarse mucho más. ¿En qué se fundamentan estas irritaciones? Me parece que mi rechazo de las actitudes de Falcoff, Sierra i Fabra y García-Posada tiene su origen en dos presuposiciones principales: primero, que hay individuos y grupos que tienen más derecho que otros a recuperar ciertas memorias históricas y adoptar una actitud crítica ante ellas; y segundo, que hay ciertos intereses —comerciales, personales o políticos— que tienden a invalidar esos intentos de recuperación. No es que me parezcan negativos, de por sí, los intentos de recuperación de la memoria, ni mucho menos. Al contrario, parto del principio general que el olvido histórico *siempre* constituye una injusticia, y que la recuperación de la memoria es un bien incuestionable. Aún así, las recuperaciones realizadas por individuos que no pertenezcan a la comunidad de memoria me resultan casi automáticamente sospechosas.

No sería exagerado afirmar que estas presuposiciones mías —de que la recuperación de la memoria siempre es buena, pero que sólo la pueden realizar de forma auténtica los propios miembros de la comunidad de memoria en cuestión— constituyen, hoy por hoy, algo así como la *corrección política* de la izquierda intelectual. Precisamente por eso vale la pena reexaminarlas en vista de lo que ha estado ocurriendo en España estos últimos años. Recordemos los hechos principales: la fundación, en 2000, de la Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica; la proposición parlamentaria de noviembre de 2002, aprobada unánimemente, en la que se hacía un *reconocimiento moral a todos los hombres y mujeres que fueron víctimas de la Guerra Civil, así como de cuantos padecieron más tarde la dictadura franquista*; el homenaje a las *víctimas del franquismo* organizado un año después por todos los grupos parlamentarios de la oposición (ahora ya sin el apoyo del Partido Popular); el comienzo de la exhumación de las fosas comunes en que yacen las miles de víctimas republicanas muertas durante la guerra; la producción en cantidades sin precedentes de libros y documentales sobre el exilio, la guerrilla y la represión franquista; y, por fin, la aparente voluntad del nuevo gobierno socialista de saldar las deudas pendientes con las víctimas de la izquierda, voluntad manifestada en una serie de medidas y decisiones en apoyo a la recuperación de la memoria y la rehabilitación de las víctimas de la izquierda. No sólo se trata de recuperar la memoria histórica reprimida, sin embargo, sino también de que esta recuperación sirva para iniciar un proceso de *reconciliación* nacional; de allí la inclusión polémica, en el desfile del 12 de octubre de 2004, de un miembro de la División Azul junto con un veterano de la División Leclerc.

Es difícil evitar la impresión de que España está viviendo algo así como una segunda Transición, uno de cuyos objetivos principales es corregir los errores de la primera. De hecho, el movimiento español que se esfuerza por la recuperación de la memoria histórica ve sus actividades como un intento de remendar las injusticias de la democratización postfranquista, fundada en el consabido *pacto del olvido*. Si este olvido se legitimaba con consideraciones prácticas y realistas —evitar otra guerra civil, proteger el futuro de la nación, mantener la paz, etc.¹¹—, el movimiento recuperato-

¹¹ AGUILAR, P.: *Memory and Amnesia: The Role of the Spanish Civil War in the Transition to Democracy*, trad. Mark Oakley, Berghahn, New York: 2002, *passim*.

rio actual invoca nociones principalmente éticas: el afán de justicia, de verdad y la redención de una deuda histórica. Las víctimas y sus familiares tienen el derecho a *saber* qué pasó (la verdad); la lucha por la que murieron las víctimas debe ser *reconocida*, por todos los españoles, como la causa noble que fue (la justicia) —sobre todo porque hace muchísimo tiempo que Franco hizo otro tanto para las víctimas de *su* lado¹²— y hay que reconocer y agradecer el *sacrificio* personal de todos aquellos que se esforzaron, e incluso dieron la vida, por la liberación de España (la deuda). Como indica el lema de la Asociación, se trata de *dar dignidad a los que nunca la perdieron*.

Pero si la transición democrática de 1975-1978 se justificó casi exclusivamente con argumentos prácticos, al movimiento recuperatorio no sólo lo motivan altos principios éticos, sino también razones de carácter más utilitario. No se trata únicamente de hacer justicia porque sí, sino de *curar* a una nación cuyas heridas históricas, se dice, nunca se cicatrizaron por completo. Se razona que la recuperación de la memoria histórica es crucial para acabar de una vez con una serie de patologías que impiden el funcionamiento normal de la sociedad española. Ahora bien, cabe recordar que este tipo de argumento se apoya, en última instancia, en la idea freudiana de que la represión de experiencias traumáticas lleva a la neurosis que sólo se puede curar mediante un proceso analítico que saque en claro lo reprimido, y así libere al individuo.

En su libro *The Ethics of Memory*, el filósofo israelí Avishai Margalit llama la atención sobre la enorme influencia que sigue ejerciendo esta creencia freudiana en *the healing power wrought by bringing repressed memories to the light of consciousness*¹³. Pero también subraya que, en última instancia, esta teoría freudiana está basada en una metáfora. Esta *metáfora carcelaria* no sólo presupone la existencia de una especie de guardián interno, una instancia independiente que censura nuestros recuerdos y los mantiene *presos*, sino también que levantar esa censura es algo automáticamente positivo —literalmente una liberación.

A pesar del poder explicatorio y la inmensa popularidad de esta metáfora freudiana, no deja de ser más que un tropo. El asunto se complica, además, cuando este tropo, pensado para ilustrar casos individuales, se llega a proyectar sobre toda una comunidad; es decir, cuando se postula la posibilidad de que toda una nación pueda haber reprimido aspectos de su pasado y, por tanto, manifieste síntomas neuróticos colectivos. Esta proyección metafórica permitiría, por ejemplo, afirmar que la neurosis colectiva del pueblo francés en la época de la posguerra se debía a la represión de la memoria vergonzosa de la Francia colaboradora de Vichy¹⁴; o que el comportamiento anormal de la sociedad española de las últimas décadas se explica porque los españoles nunca tuvieron la oportunidad de enfrentarse con los traumas de la guerra y el franquismo, y superarlos.

¹² Así lo formula un contribuyente al sitio web de la Asociación, cuyo tío abuelo fue matado por los rebeldes: *Fue denunciado, como tantos otros del lugar, por una mujer hoy ya fallecida a la que tuvimos que soportar durante toda una vida: sus restos indignos y traidores reposan, los suyos sí, decentemente en un cementerio* (FERIA GARCÍA, M.: “Tío abuelo fusilado”. *Foro de la Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica* <<http://www.memoriahistorica.com>> (2 noviembre 2004) <<http://boards2.melodysoft.org/app?ID=ARMH&msg=10213>>).

¹³ MARGALIT, A.: *The Ethics of Memory*, Harvard UP, Cambridge, Mass.: 2002, p. 3.

¹⁴ MARGALIT, op. cit., p. 5.

Como señala Margalit, la aplicación de la metáfora freudiana a nivel comunitario es relativamente nueva, y se ha invocado con particular intensidad en el contexto de sociedades dictatoriales o totalitarias que han intentado realizar una transición a la democracia. Así, el tropo de Freud forma la base de la Comisión de la Verdad y Reconciliación de Sudáfrica, que, según Margalit, se estableció *with the hope that it will lead to social catharsis—that the truth about the past will, by being revealed, bring reconciliation*¹⁵. En el fondo, es el mismo razonamiento que promueve la Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica.

Margalit señala, sin embargo, que el desentierro del pasado reprimido no tiene por qué resultar automáticamente en un proceso de purificación y reconciliación: *memory breathes revenge as often as it breathes reconciliation, and the hope of reaching catharsis through liberated memories might turn out to be an illusion*. No faltan razones morales para el afán de verdad y el afán de reconciliación. Pero Margalit subraya *que the idea that truth by itself will bring about reconciliation is a doubtful empirical assumption, based on the memory-prison metaphor*¹⁶.

Susie Linfield, periodista y profesora de la New York University, se pregunta de modo similar si la memoria histórica *siempre* es buena, como se ha afirmado en tantas ocasiones durante la última década. Como señala Linfield, hay todo una generación de activistas de derechos humanos, abogados, politólogos, psicoanalistas, periodistas, historiadores y filósofos que parten del principio de que *forgetfulness equals impunity, and that impunity is both morally outrageous and politically dangerous*¹⁷. Linfield está de acuerdo con lo que a la impunidad respecta, pero no por eso cree que la memoria histórica siempre sea una fuerza positiva. Todo depende de cómo se emplee: *memory, like everything else in the world, can be clumsily used, or unintelligently used, or used for false purposes or in bad faith*¹⁸. Volviendo a las preguntas planteadas al principio de este ensayo, cabe preguntarse hasta qué punto este uso torpe, o de mala fe, de la memoria histórica depende del individuo o del grupo que la emplea. ¿Se podría decir, por ejemplo, que los que pertenecen a la propia comunidad de memoria tienen más probabilidad de hacer uso inteligente u honesto de la memoria recuperada?

Seguimos, pues, con la misma pregunta: ¿Quién tiene el derecho de recordar a las víctimas, de manejar, administrar y configurar la memoria colectiva de la guerra, el franquismo y el exilio? ¿La memoria colectiva de una comunidad de memoria sólo la pueden o deben manejar los propios miembros de esa comunidad? ¿Es una tarea para *todos* los miembros, o sólo para ciertas personas expertas entre ellos —historiadores, sociólogos, antropólogos, filólogos— que tal vez procedan con más rigor y objetividad? Pero si se trata de que los recuperadores de la memoria realmente sean desinteresados, objetivos, ¿no sería mejor recurrir a personas que *no* pertenezcan a la propia comunidad? En este sentido cabe recordar el papel absolutamente central de los hispanistas no españoles en la historiografía de la Guerra Civil Española. ¿La aportación de estos extranjeros es fundamentalmente distinta del papel de los histo-

¹⁵ MARGALIT, *ibid.*

¹⁶ MARGALIT, *op. cit.*, pp. 5-6.

¹⁷ LINFIELD, S.: "Memory's Lair". *Boston Review*, vol. 28, no. 3-5 (2003), <<http://www.bostonreview.net/BR28.3/linfield.html>>.

¹⁸ LINFIELD, art. cit.

riadores españoles? ¿Y hasta qué punto el protagonismo de los extranjeros señala un defecto español?

El problema principal de todas estas preguntas es que buscan delimitar una clara definición de lo que constituyen, hoy por hoy, las comunidades de memoria españolas —una definición que, desde luego, no existe. Es más, lo que está en juego en la España actual es precisamente esa definición de las fronteras, características e interrelaciones de las posibles comunidades de memoria existentes. ¿Existe una comunidad de memoria anarquista, otra comunista y otra socialista? ¿Una catalana, una gallega y una vasca? ¿Hay una comunidad de memoria que incluya a todos los que lucharon al lado de la República? ¿O es que España, a principios del siglo XXI, ya constituye, o debería constituir, una comunidad de memoria auténticamente *nacional*?

LA ÉTICA DE LA MEMORIA

Margalit, en su libro citado sobre la ética de la memoria, aborda algunas de estas preguntas; y aunque no hable directamente de la situación española, me parece que su marco filosófico ayuda a entender lo que está ocurriendo en España estos días. El argumento principal de Margalit es que la obligación de recordar a los muertos no es la misma para todos; todo depende del tipo de relación que tuvimos con ellos. Para Margalit, tenemos una obligación ética de recordar a los muertos con los que tenemos una “relación espesa” —es decir, con los cuales nos atan lazos de comunidad, nacionalidad, parentesco, afecto o amor. Es más, lo que *permite* la existencia y persistencia de esas relaciones espesas es, precisamente, la memoria: *Memory is the cement that holds thick relations together*. De la misma manera, las comunidades de memoria suelen coincidir con los grupos humanos conectados por relaciones espesas: familias, tribus, naciones, etc.¹⁹

Margalit usa este concepto para hacer una distinción categórica entre la ética y la moralidad. Las relaciones entre amigos, familiares o compatriotas pertenecen al campo de la ética y no de la moralidad porque están regidas por nociones de lealtad y traición, conceptos éticos por excelencia. Es natural y necesario que nos preocupemos más por nuestros padres, hijos, amantes y compatriotas que por el resto de la humanidad²⁰. El propósito de la moralidad es, precisamente, establecer normas decentes que rijan nuestra conducta hacia todos aquellos con los que tenemos relaciones *no espesas*, hacia todos los individuos para los que no sentimos ningún afecto especial: *We need morality to overcome our natural indifference to others*²¹. Según Margalit, casi no existe una *moralidad de la memoria*: no estamos obligados a recordar a *todos* los muertos, porque la Humanidad, en su totalidad, no constituye una comunidad de memoria propiamente dicha²². (Margalit rechaza la visión utópica, cristiana, que concibe a la Humanidad entera como una gran familia.) Los únicos casos en que cabe hablar de una moralidad de la memoria —es decir, los únicos casos en que tenemos

¹⁹ MARGALIT, *op. cit.* pp. 8, 69.

²⁰ MARGALIT, *op. cit.*, p. 32.

²¹ MARGALIT, *op. cit.*, p. 33.

²² MARGALIT, *op. cit.*, p. 9.

la obligación de recordar a muertos que no pertenecen a nuestra propia comunidad de memoria— son los *striking examples of radical evil and crimes against humanity, such as enslavement, deportations of civilian populations, and mass exterminations*. Precisamente porque estos casos, en su maldad inconcebible, *niegan* una humanidad compartida, debemos recordarlos todos.

Aunque comience su libro con una serie de reflexiones sobre la memoria individual, lo que le interesa a Margalit ante todo es la memoria colectiva. En este contexto, distingue entre la *memoria común* y la *memoria compartida*. Una memoria común es nada más que el cúmulo de los recuerdos individuales de todas las personas que vivieron un mismo episodio determinado. La memoria compartida, por otra parte, requiere que los recuerdos individuales se comuniquen, afecten y configuren mutuamente para llegar a formar una sola entidad integral: *A shared memory integrates and calibrates the different perspectives of those who remember the episode ... into one version*. La memoria compartida se fundamenta en lo que Margalit llama una *división de la labor mnemónica*, y suele quedar plasmada en instituciones comunales²³. Para Margalit, las comunidades de memoria surgen de estas memorias compartidas. En una comunidad de memoria, guardar los recuerdos compartidos es la responsabilidad de todos, aunque no es obligatorio para cada miembro de la comunidad recordarlo todo²⁴.

Las reflexiones de Margalit ayudan a poner en perspectiva lo que está ocurriendo en España en estos momentos. Si en España se empieza a reconocer la obligación ética de *toda* la nación de recordar a *todas* las víctimas, ello significa que por fin se está empezando a superar el legado franquista, cuya definición de comunidad de memoria española excluía a los republicanos. Aún así, España está lejos de constituir una comunidad de memoria integral. El hecho de que sean el PSOE y Esquerra Republicana de Catalunya el que ahora apoyen los procesos de recuperación y rehabilitación, mientras que la derecha sigue, en su mayoría, oponiéndose a ellos, indica que la nación sigue estando dividida en al menos dos comunidades de memoria separadas; evidentemente, no toda la derecha cree que haya *relaciones espesas* que la vinculen con las víctimas republicanas y que la obliguen a recordarlas.

Aquí el libro de Margalit pierde algo de su utilidad, porque apenas considera la posibilidad de que la propia configuración de las comunidades de memoria pueda estar bajo disputa²⁵. Un segundo aspecto ausente en su análisis es el posible papel en la constitución de una memoria histórica de los que *no* pertenecen a la propia comunidad de memoria. Puede que éstos no tengan la *obligación* ética de recordar a muertos que no son *suyos*, pero ¿tienen el *derecho* a hacerlo?

¿Cómo interpretar, en este sentido, el papel que han desempeñado los hispanistas extranjeros en la construcción no franquista de la memoria histórica de la guerra civil? La presencia de los historiadores anglosajones en este campo es realmente excepcional; es imposible imaginarse dónde se estaría hoy sin las aportaciones de

²³ MARGALIT, *op. cit.*, pp. 51-52.

²⁴ MARGALIT, *op. cit.*, p. 58.

²⁵ Véase SAVODNIK, P.: “The Failure in Forgetting”. *Policy Review*, no. 118 (2003), <<http://www.policyreview.org/apr03/savodnik.html>>; y APPIAH, K.A.: “You Must Remember This”. *The New York Review of Books*, vol. 50, no. 4 (2003), <<http://www.nybooks.com/articles/16124>>.

Hugh Thomas, Herbert Southworth, Gerald Brenan, Paul Preston, Stanley Payne y Helen Graham. Hasta cierto punto, el desmedido papel de los investigadores extranjeros es una repercusión de las limitaciones impuestas sobre la historiografía española durante los cuarenta años del franquismo²⁶. De la misma manera, el hecho de que los propios historiadores españoles vayan cobrando cada vez más protagonismo se puede interpretar como una señal de madurez o normalización. Por otro lado, es evidente que los extranjeros, de por sí, se aproximan a la guerra, al franquismo y al exilio desde una perspectiva fundamentalmente diferente que los propios españoles. Volviendo a las categorías de Margalit, se podría venturar la hipótesis de que, dado que los extranjeros tienen una relación menos *espesa* con el pueblo español, les mueve más un afán *moral* que *ético*²⁷. Tal vez por eso se ha dicho que los extranjeros son más capaces de adoptar una posición objetiva y crítica, menos *interesada* que los historiadores españoles.

De lo que acabo de exponer queda claro que, en lo que concierne a la recuperación de la memoria histórica, hay una tensión entre el afán de verdad y el afán de rehabilitar a las víctimas; una tensión entre la voluntad de saldar una deuda de honor y de evaluar, de forma impasible y crítica, los logros y fracasos de personalidades y movimientos históricos. Como indica Margalit, entre los peligros mayores inherentes al cultivo de las memorias compartidas están el sentimentalismo, la nostalgia y la mitificación, que a su vez dan lugar a la desfiguración o falsificación de la realidad histórica:

*Shared memory may be an expression of nostalgia. ... An essential element of nostalgia is sentimentality. And the trouble with sentimentality in certain situations is that it distorts reality in a particular way that has moral consequences. Nostalgia distorts the past by idealizing it*²⁸.

La relación entre la memoria compartida y la historiografía moderna, basada en la crítica, es, por tanto, conflictiva: *Modern shared memory is located between the push and pull of two poles: history and myth*²⁹.

EL RETO DESDE LOS MÁRGENES

Ahora bien, yo argüiría que el mejor antídoto contra estas tendencias sentimentaloideas y mitificadoras propias de una comunidad de memoria cerrada es el enfrentamiento con memorias conflictivas o rivales, provenientes de los márgenes o incluso de afuera. La misma existencia de las *relaciones espesas* que impone a una comunidad

²⁶ Para Paul Preston, el aparente predominio de los historiadores extranjeros tiene que ver con “la propia censura del franquismo que impedía que los historiadores españoles pudieran trabajar libremente” “Encuentro con Paul Preston”. *El Mundo Encuentros Digitales*, 24 de junio de 2003, <<http://www.el-mundo.es/encuentros/invitados/2003/06/774/>>.

²⁷ Por otro lado, no se puede excluir la posibilidad de que los extranjeros tengan una relación “espesa” con el pueblo español —es decir, una relación definida por sentimientos de afecto y cariño. A fin de cuentas, los hispanistas no españoles suelen ser hispanófilos empedernidos.

²⁸ MARGALIT, *op. cit.*, pp. 61-62.

²⁹ MARGALIT, *op. cit.*, p. 63.

la obligación de la memoria pueden impedir, censurar o tergiversar esa memoria. No es difícil imaginarse cómo los directamente involucrados tienden a asumir una memoria interesada —selectiva, censurada— o incluso preferir el olvido a la memoria. Este tipo de censura no siempre está reñido con el respeto hacia los muertos, más bien al contrario: se suele justificar como una forma de consideración hacia éstos.

Volvamos al caso de Lorca, el escritor español del siglo veinte que más interés ha suscitado entre los extranjeros. Hay una discrepancia entre la imagen presentada por los estudiosos no españoles, no pertenecientes a la comunidad de memoria de Lorca, y la imagen presentada por los amigos, familiares y compatriotas del poeta. Éstos han tendido a ser más *respetuosos* con el escritor, haciendo caso omiso, entre otras cosas, de su sexualidad. Aquí, el *interés* que tienen en la imagen de Lorca, arraigada en las relaciones espesas, les motiva a censurar la imagen pública del poeta.

De la misma manera, recordar, revelar —o incluso criticar y denunciar— suelen ser el lujo del *outsider*: del experto extranjero, del marginado... o del exiliado. No hay mejor ejemplo para ilustrar el importantísimo papel de la voz marginada, disidente, que *La gallina ciega*, el doloroso *diario español* de Max Aub. Como se sabe, Aub aprovechó su viaje de vuelta a España, en 1969, para formular una crítica despiadada de la España franquista, al mismo tiempo que cuestionaba la configuración de la memoria colectiva española, exigiendo para sí —y sus compañeros desterrados— un lugar en la comunidad de memoria nacional de la cual habían sido excluidos por el régimen. Es importante señalar, sin embargo, que la estancia de Aub en España también sirvió para que se diera cuenta de las limitaciones de la memoria colectiva que la propia comunidad exílica se había venido constituyendo a través de las décadas, y que también estaba plagada de nostalgia, mitos y sentimentalismos.

Si algo nos enseñan los acontecimientos en España hoy, vistos a la luz del libro de Margalit, es que las comunidades de memoria son como las naciones: proporcionan consuelo y arraigo; están construidas sobre el cariño y la solidaridad; pero también generan mitos, jerarquías y exclusiones. Como dice Margalit, no es posible querer a toda la Humanidad por igual. Como el nacionalismo, la constitución y el cultivo de las comunidades de memoria —cimentadas sobre la rememoración de los muertos y la configuración de memorias compartidas— crean automáticamente espacios de exclusión. El papel de los excluidos es cuestionar de forma continua e insistente las fronteras de la comunidad de memoria (que siempre son arbitrarias).

La *salud* de una sociedad —si se puede hablar de salud en términos colectivos— depende de la intensidad de este cuestionamiento. Dado el dinamismo de los debates sobre la memoria histórica que llenan las páginas y pantallas de la esfera pública peninsular, España —a pesar de sus Pío Moas— se me aparece hoy, desde el triste panorama estadounidense, como una de las naciones memorizas más sanas que conozco.