

## Memoria e historia: la confusión

En conversación con Philippe Petit

Henry Rousso

Henry Rousso es historiador y director del Institut d'histoire du temps présent (CNRS), en París. Es autor, entre otras obras, de *Le Syndrome de Vichy (1987)* y *Vichy un passé qui ne passe pas (1994, con Éric Conan)*. Philippe Petit es filósofo y periodista. La conversación aquí reproducida se publicó en el libro de Henry Rousso *La hantise du passé (Entretien avec Philippe Petit)*, Textuel, 1998.

*Cuando era usted un joven normalien [estudiante en la École Normale Supérieure], a mediados de los años setenta, sintió la necesidad de continuar sus estudios históricos sobre la crisis de los años 1940-1944 tras haber concluido La Francia de Vichy de Robert Paxton. Desde entonces, su interés por este periodo no se ha visto desmentido, incluso se ha convertido con Le Syndrome de Vichy de 1944 à nos jours (1987) en el analista de este periodo, y no ha cesado de señalar hasta qué punto Francia está enferma a causa de su pasado. Su rechazo a testificar en el proceso Papon le ha distinguido de sus colegas historiadores. Usted quiere ser un experto del pasado pero se niega a convertirse en un agitador de la memoria colectiva.*

Actualmente, el pasado reciente se nos presenta con una intensidad sin igual. Reviste una actualidad inédita, consecuencia de la dificultad de asumir las tragedias del siglo XX, cuya dimensión total captamos con cierto retraso. Vivimos en el «tiempo de la memoria», es decir, en una relación afectiva, sensible, hasta dolorosa, con el pasado. El historiador, como todo ciudadano, pertenece plenamente a este tiempo. Pero debe poder alejarse de él tanto como le sea posible, situarlo a distancia o, al menos, ayudar a este distanciamiento indispensable, propio de todo enfoque historiográfico. Este es uno de los retos mayores de la «historia del tiempo presente», un campo disciplinar tan antiguo como la historia misma pero que ha conocido una renovación específica en Europa en los últimos veinte años. Esta aproximación, que hace del tiempo presente —el tiempo de los actores aún vivos, de los testigos por tanto— un objeto de historia como cualquier otro, se ha enfrentado de entrada a la necesidad de comprender acontecimientos que aparentemente pueden escapar a toda racionalidad, el Genocidio y el nazismo en primera línea. Su emergencia misma resulta de la necesidad de abordar ese pasado, pese a la inmensa dificultad, con la voluntad de analizarlo y no únicamente de sufrir sus efectos. Esta es la razón por la cual la historia del tiempo presente, tal y como se practica hoy en día, ha hecho de la memoria uno de sus temas predilectos, sin temer la paradoja, puesto que se trata de historiar la manera en que las sociedades viven y piensan su propia historia retrospectivamente.

La tarea es tanto más ambiciosa cuanto que el pasado reciente forma parte hoy de nuestra actualidad más candente. No es simplemente tema de investigaciones o reflexiones. Se encuentra citado ante los tribunales, como en el proceso Papon, o atrapado en polémicas llenas de intereses ideológicos o indentitarios, como todas aquellas que abordan la historia de la Segunda Guerra Mundial y del comunismo. Frente a esta agitación, eco lejano de las fracturas del pasado, creo, en efecto, que los historiadores deben abstenerse, en la medida de lo posible, de actuar como agitadores de la memoria, aunque sólo sea para recordar que la historia y la memoria no son lo mismo.

*La distinción que se establece entre la memoria y el recuerdo es un habitus de la filosofía. El recuerdo designa el hecho de reconocer algo conocido o una sensación. La memoria significa al mismo tiempo el acto de recordar y el pasado en sí mismo. A menudo, cuando hablamos de memoria histórica tendemos a confundir estos dos registros. Nos gustaría que las ceremonias del recuerdo fueran ceremonias de la memoria y que el pasado en general estuviera presente para siempre. Usted mismo ha hablado de «la memoria en todos sus estados». Como historiador, ¿qué explicación da a este fenómeno?*

La aprehensión del pasado, bajo la forma que sea, engendra hoy en día numerosas confusiones, entre ellas las que usted señala. En parte son el resultado de una nueva sensibilidad, exacerbada, hacia todo aquello que atañe a la «memoria», un tema de actualidad recurrente en el debate público contemporáneo, tanto en Francia como en otros países. El término es omnipresente y polivalente a la vez, ha invadido el vocabulario mediático, cultural y estético. Cuando se trata de evocar el pasado reciente o lejano, de hablar de la historia en el sentido más clásico del término, surge casi inevitablemente, como dotado de virtudes mágicas, ofreciendo un suplemento de espiritualidad, tanto si las propuestas sostenidas son líricas como si son triviales. Se utiliza igualmente en el lenguaje científico, de forma a veces estrafalaria, como en las recientes polémicas sobre la «memoria del agua». Y cuando el Estado y la Seguridad Social intentan convencer al ciudadano de la utilidad de la nueva tarjeta sanitaria la presentan como la «memoria de su salud». Tales usos metafóricos traducen, sin duda, realidades científicas y provienen del lenguaje de la genética o de la informática. Pero también reflejan un estado de ánimo más general, el ambiente de una época que ha visto convertirse a la memoria poco a poco en un «valor» y no ya simplemente en un fenómeno objetivo. Este espectacular avance de la memoria resulta igualmente, y hasta puede que en primer lugar, del peso de las reminiscencias y de las secuelas que aún persisten de la Segunda Guerra Mundial y de las otras tragedias del siglo xx. Hasta la justicia se ha convertido, en Alemania, en Francia y en otros países, en tribunal «en favor de la memoria», con los tardíos procesos dirigidos contra antiguos nazis y antiguos colaboracionistas.

*¿La memoria tiene también un lugar prominente en la agenda de las políticas públicas?*

Desde principios de los años ochenta, tanto el Estado como las administraciones locales y regionales anuncian abiertamente su pretensión de llevar a cabo verdaderas «políticas de la memoria», como un capítulo más de las nuevas políticas culturales. Esto se pone de manifiesto en el frenesí de conmemoraciones al que asistimos desde hace unos veinte años. Se pone de manifiesto en la revalorización de museos, bibliotecas y, pronto, de archivos; en resumen, en la atención que se presta al «patrimonio», término indisoluble del de «memoria». Hasta tal punto que la conservación a todos los niveles –de un edificio, de una fábrica, de un barrio– se ha impuesto como una evidencia, afectando a ámbitos u objetos cada vez más amplios. Hoy en día, pretender borrar cualquier huella del pasado parece sospechoso, con independencia de que el objeto de conservación sea bello o feo, remarcable o sin interés. Todo es susceptible de ser «archivado» y de convertirse así en un «lugar de memoria» potencial. La relativa novedad estriba en el aspecto deliberado, obsesivo, de esta actitud y en su carácter extensivo, que se proyecta tanto a objetos de conservación tradicionales como a objetos de nuestra vida cotidiana y de nuestro entorno inmediato.

*¿Por qué esta obsesión por el pasado?*

Parece como si nuestra época careciera de confianza en sí misma y rechazara que se haga de manera espontánea la selección de aquello que debe permanecer o desaparecer de nuestras memorias. Este fenómeno se hace muy llamativo con la noción, cada vez más difundida, del «deber de memoria», o a la vista de cómo la necesidad de conocer o de rememorar las tragedias de la Segunda Guerra Mundial, la del Genocidio en primer lugar, se ha transformado en conminación imperiosa y permanente, parte integrante de un nuevo sistema de referencias morales.

*A menudo, el término «memoria» está mal definido. Su uso queda lejos de estar claro...*

El uso actual de la palabra «memoria» plantea múltiples problemas. Cuando se escucha el término «memoria» cada vez resulta más difícil distinguir si para quien habla se trata de la memoria individual o de la memoria colectiva, de la memoria o de la historia. De hecho, la memoria constituye la denominación actual, dominante, con la que se designa el pasado, no ya de manera objetiva y racional, sino con la idea implícita de que hay que conservar ese pasado, mantenerlo vivo, atribuyéndole un papel, sin precisarlo, por lo demás.

¿Podemos definir la memoria de manera sencilla? San Agustín explica así la manera como la conciencia individual aprehende la medida del tiempo que pasa: «La impresión que en ti producen las cosas que pasan —y que, aun cuando hayan pasado, permanece—, es la que yo mido, la que está presente, no las cosas que la han producido y que han pasado: ésta es la que mido cuando mido el tiempo».<sup>1</sup> Por tanto, la memoria es, en primer lugar, un fenómeno que se conjuga en el presente. Es la clásica imagen de la «huella». La memoria es tan diferente del pasado «tal como fue» como el paso es diferente de la marca que deja sobre el suelo. Pero es una marca viva y activa, portada por sujetos, seres dotados de razón, de la palabra y determinados por la experiencia. La memoria es una representación mental del pasado que no mantiene con éste sino una relación parcial. Puede definirse como la *presencia* o el *presente del pasado*, una presencia reconstruida o reconstituida que se organiza en el psiquismo de los individuos alrededor de una madeja de imágenes, palabras, sensaciones, compleja y que articula recuerdos, olvidos, negaciones, represiones —y por tanto su retorno eventual—, términos que no tienen el mismo significado ni obedecen a los mismos mecanismos.

Este toque de atención sobre la memoria individual es necesario porque la palabra «memoria» se usa hoy espontáneamente por oposición a la de «olvido», mientras que tanto éste último como la represión (se trata de dos cosas distintas) son por definición parte constitutiva de toda memoria. El valor positivo que hoy se otorga al recuerdo, en contraste con el valor negativo atribuido al olvido, no tiene por tanto ningún sentido en sí mismo, si bien se trata de un elemento del imaginario contemporáneo que hay que intentar analizar.

*El olvido remite a menudo al olvido del mal, a la mala conciencia. En Le Syndrome de Vichy usted hace referencia principalmente al psicoanálisis.*

En efecto, para describir las conflictivas relaciones de Francia con su pasado he tomado prestados ciertos términos del psicoanálisis. No se trataba tanto de proponer un entramado teórico de interpretación como de organizar una narración histórica y de hacer uso de

1. Saint Augustin, *Confessions*, libro XI, cap. XXVII, trad. de Joseph Trabucco, París, Garnier-Flammariion, 1964, págs. 277-278. San Agustín es comentado por Paul Ricoeur en *Temps et récit*, tomo I: *L'Intrigue et le Récit historique*, París, Seuil, 1983, cap. I.

una metáfora. Cuando identifico, por ejemplo, un periodo de «duelo inacabado» recién terminada la guerra, un periodo de «represión» entre los años cincuenta y los años setenta con referencia a los silencios o tabúes que pesaban sobre ciertos aspectos del periodo de la Ocupación, más tarde un progresivo abandono de esas represiones que se ha transformado en verdadera «obsesión» por los años negros –una fase de la que aún no hemos salido–, trasladado al plano colectivo conceptos que en principio sólo pueden aplicarse a escala individual. ¿Queda por ello falseada la perspectiva? Me sorprende ver que la analogía resulta eficaz y explica el vínculo que une el trauma colectivo con los traumas individuales, derivados de la deportación y de la guerra, que la clínica puede analizar.<sup>2</sup> Por ejemplo, no cabe duda de que para muchos supervivientes del Genocidio y de las tragedias de la Segunda Guerra Mundial hubo un duelo que no pudo realizarse y un discurso que no pudo ser escuchado después de la guerra, ya sea esto imputable a ellos mismos o al resto de la sociedad. Por el contrario, desde hace una veintena de años, este discurso ha logrado encontrar un lugar donde expresarse, e incluso un espacio público amplio para ser escuchado, lo que significa que se ha producido un cambio radical en la percepción social de esta historia, casi como si la «represión» hubiera sido levantada. La metáfora no carecía por tanto de interés, aunque no hay que tomarla al pie de la letra porque estos préstamos, pese a todo, tienen sus limitaciones: nadie ha conseguido identificar un «inconsciente colectivo» de manera científica. En cambio, al hablar de memoria se evoca inmediatamente el inconsciente, y éste remite no solamente al registro individual sino también al social y colectivo. Como individuos, estamos atravesados por las palabras y las imágenes de nuestro pasado y de nuestro presente así como por las del pasado y el presente vividos por el grupo o los grupos a los que pertenecemos.

*Respecto a esto, ¿qué diferencia establece entre memoria individual y memoria colectiva?*

La memoria colectiva no puede entenderse sin la memoria individual. Recupera la presencia activa del pasado a escala de un determinado grupo humano, ya sea caracterizado por un medio social –la «memoria obrera»–, por una pertenencia religiosa –la «memoria judía»– o por un vínculo nacional. Tanto la memoria individual como la memoria colectiva tienen como particularidad el preservar una identidad. Permiten inscribirse en una secuencia temporal significativa, en un linaje, en una tradición, es decir, en un sistema de valores y experiencias perennes a las que el tiempo transcurrido confiere profundidad y densidad. Permiten afrontar el cambio, la alteridad del tiempo que pasa, asegurando una forma de continuidad. Dice el proverbio: «No se puede ser y haber sido.» Por el contrario, desde Hegel sabemos que «ser» es precisamente «haber sido». Es ser capaz de pensarse «como devenir», de proyectarse en el futuro. Ni los individuos ni los grupos pueden vivir sin una cierta conciencia, sin una idea del pasado que les permitan situarse en el tiempo y en el espacio.

Además, una experiencia individual, y por tanto una memoria singular, puede eventualmente transmitirse a otras personas, creando así un vínculo social y colectivo. Y hablamos, sin prestar atención, de conservar la memoria de acontecimientos que no hemos vivido directamente, lo que realmente significa que existen relaciones estrechas entre memoria individual y memoria colectiva. Maurice Halbwachs fue de los primeros en poner de relieve este fenómeno así como en interesarse en la memoria colectiva, especialmente en *Les cadres*

2. Podemos referirnos a una tesis reciente en psiquiatría que aborda de manera bastante correcta simultáneamente el trauma individual y el trauma histórico: Jean-Marc Berthomé, *Recherche psychanalytique sur la survivance des traumatismes concentrationnaire et génocidaire de la Seconde Guerre mondiale*, Université de Paris-XI, Faculté de Médecine de Paris-Sud, 2 vols., 1997.

*socials de la mémoire*, de 1925, y en *La mémoire collective*, obra publicada en 1950 tras de su muerte en los campos nazis. Impresiona observar, por lo demás, que apenas ha tenido discípulos hasta fechas muy recientes. El regreso de la memoria colectiva al campo de las ciencias sociales y de la historiografía es de hace poco: durante mis estudios superiores, a mediados de los años setenta, no recuerdo haberla oído nombrar nunca como concepto histórico a tener en cuenta. Maurice Halbwachs explicaba, principalmente, que no existe memoria individual que no se halle inscrita en marcos colectivos: la familia, la escuela, la profesión o aun la nación. Uno no se acuerda solo, se acuerda siempre «con» y de experiencias que tienen todas, unas más otras menos, una dimensión social, compartida.

*¿Y qué pasa con la «memoria histórica»? Maurice Halbwachs, ya que hablamos de él, pensaba que la expresión no resulta muy afortunada puesto que «asocia dos términos que se oponen en más de un aspecto».*

Efectivamente, Maurice Halbwachs distingue entre la «memoria histórica» y la «memoria colectiva». De hecho, aquello que las diferencia es también aquello que distingue a la historia de la memoria, aun cuando la expresión «memoria histórica» señale claramente que existe entre ellas una relación, una jerarquía incluso. La distinción es clásica, si bien hoy en día aparece borrosa al sentido común. La memoria se apoya por definición en una experiencia vivida o transmitida, es decir, en un pasado que ha dejado marcas vivas, perceptibles para los actores y acarreadas por ellos. La historia, entendida aquí como una reconstrucción erudita del pasado, se interesa por individuos y por hechos sociales que pueden haber desaparecido por completo de la memoria colectiva, aun cuando subsistan marcas que el historiador debe identificar e interpretar.

La historia de los historiadores es un proceso de conocimiento. Resulta de la voluntad de saber, obedece a protocolos y postulados, se fundamenta en procedimientos de establecimiento de pruebas, verificables y por tanto eventualmente refutables. La historia reconstruye periodos significativos y delimita el tiempo pasado en función de criterios, racionales o ideológicos, que pueden ser muy distintos de aquellos que el propio contemporáneo da por sentados: el acontecimiento «memorable», «histórico» en el sentido familiar del término, puede ser muy diferente del acontecimiento tal y como lo concibe el historiador de la posteridad. La historia, erudita o vulgarizada, es además una narración, en el sentido de que se transmite a través de un relato organizado, ya sea próximo a la ficción o a la demostración científica. Así, este relato posee una lógica interna y desarrolla un discurso propio, que no son sino una visión parcial de la realidad histórica.

*Esto lleva a decir a Paul Veyne que la idea de historia es una frontera inaccesible. ¿Podría decirse lo mismo de la memoria?*

La memoria se inscribe en el registro de la identidad, entraña afecto. Tiende a reconstruir un pasado ideal o demonizado. Puede comprimir o dilatar el tiempo e ignorar toda forma de cronología, al menos racional. No es un proceso de conocimiento, sino signo de lo existencial, incluso de lo incontrolable: ¿puede uno dominar sus propios recuerdos y sus propios olvidos, controlar su inconsciente, imponerle, por ejemplo, un deber de memoria? La memoria se caracteriza por preservar una continuidad y permitir al individuo o al grupo

absorber las rupturas, integrarlas en una permanencia. Maurice Halbwachs piensa que la memoria es un «cuadro de semejanzas», se halla del lado de «lo mismo», mientras que la historia es un «cuadro de cambios». Se aproxima en esto a Marc Bloch, quien define la historia como la «ciencia del cambio».<sup>3</sup> La memoria tiende a acercarnos al pasado de forma imaginaria, ya que restablece una parte reconstruida, selectiva, de ese pasado en la conciencia y en la acción presentes. Además, la memoria puede revelarse como una carga: «el peso del pasado», del cual resulta difícil desembarazarse simplemente efectuando elecciones voluntarias de aquello que habría que recordar y aquello que habría que olvidar.<sup>4</sup> La historia, por el contrario, se supone que reintroduce el pasado en el presente pero para aprehender mejor la distancia que nos separa de él, para dar cuenta de la alteridad, del cambio acontecido. Podemos incluso avanzar que la única lección real que puede proporcionar la historia, como estudio de la Historia, es la toma de conciencia de que el hombre y las sociedades pueden cambiar, lenta o rápidamente, e incluso que el cambio como tal puede obedecer a modalidades diferentes según las épocas. Es, por tanto, un aprendizaje de la libertad puesto que el ser histórico es aquel que se emancipa de la fatalidad del tiempo, de origen divino o materialista, para imponer su propio curso.

*Sin embargo, ¿admite usted que puede existir una relación dialéctica entre memoria e historia?*

La historia y la memoria no son dos fenómenos heterogéneos. El ejercicio que consiste en enumerar sus diferencias o insistir en sus conflictos de interpretación se ve pronto limitado, aunque distinguirlas sea esencial. Del mismo modo que no es posible separar memoria individual y memoria colectiva, no es posible separar netamente historia y memoria. Y esto resulta aún más evidente respecto de la «historia del tiempo presente», es decir, un periodo en el que la memoria del pasado reciente, por definición, es portada por la palabra de individuos vivos, que han vivido directamente los periodos sobre los que trabaja el historiador.

Si es cierto que la memoria es una huella sensible y afectiva del pasado, por tanto en primer lugar una verdad del presente o *en el presente*, y si la historia erudita pretende restituir la verdad del pasado, no es menos cierto que ambas son igualmente anacrónicas por definición: se encuentran situadas fuera del tiempo del que se supone que deben rendir cuentas. El recuerdo, individual o colectivo, y la representación erudita de la historia se expresan en otro contexto diferente al del pasado, lo cual es prácticamente una perogrullada. Los relatos que ambas proponen se dirigen a sus contemporáneos, con un lenguaje y un sistema de representaciones que son los del presente y no los del pasado, aun cuando puedan existir en la materia continuidades de mayor o menor consideración. Tanto la memoria como la historia son dos maneras de tender un puente entre el pasado, el presente y por tanto el futuro. El interés que concedemos a la historia, independientemente de nuestra facultad para recordar, significa que existe realmente un deseo de conservar un vínculo con un pasado lejano, incluido aquel que ha podido desaparecer por completo de la memoria colectiva. El propio procedimiento histórico es una reposición de la memoria, una anamnesia.

Finalmente, la historia erudita, sobre todo la escritura de la historia nacional, no es un proceso libre de toda función social o identitaria. También acarrea ideología, afecto por tanto, aunque en el pasado siglo conquistó el estatus de ciencia social y ya no acepta verse

3. Maurice Halbwachs, *La Mémoire collective*, París, PUF, 1968, págs. 77-78 (1.ª ed., 1950). De Marc Bloch, véase especialmente «Que demander à l'histoire?», conferencia en el Centro politécnico de estudios económicos (el grupo «X-Crise»), enero de 1937, incluida en Marc Bloch, *Histoire et historiens. Textes réunis par Étienne Bloch*, París, Armand Colin, 1995, págs. 29-43.

4. Sobre esta distinción, véase Marie-Claire Lavabre, «Du poids et du choix du passé. Lecture critique du "syndrome de Vichy"», en Denis Peschanski, Michael Pollak y Henry Rousso (dirs.), *Histoire politique et sciences sociales*, Bruselas, Complexe-IHTP, 1991, págs. 265-278, así como *Le Fil rouge. Sociologie de la mémoire communiste*, París, Presses de la FNSP, 1994.

relegada a la tarea de edificación del buen ciudadano. De hecho, memoria colectiva y memoria histórica se entrecruzan. En cierta medida, la historia erudita es en sí misma un vector de memoria resultado de un proceso que tiene como finalidad aprehender el pasado y darle una inteligibilidad, al igual que otros vectores de memoria tales como las conmemoraciones, la creación literaria y artística, o incluso las asociaciones de ex combatientes, de resistentes, de deportados. Lo cual no significa que se confundan ni que se considere que las respectivas modalidades y los posibles usos de estos vectores de memoria sean intercambiables.

En efecto, la historia erudita, como toda actuación dirigida al *conocimiento* del pasado, aporta una dimensión particular y esencial. Destaca e incluso descubre individuos, hechos, prácticas, tendencias de peso que quizás el contemporáneo jamás ha percibido ni comprendido y que únicamente la mirada retrospectiva y la posteridad pueden captar. Confundir historia y memoria es desconocer esta evidencia: se olvida o se recuerda aquello que se ha conocido o vivido y no aquello que se ha ignorado.

*Bajo este punto de vista, ¿qué significa hacer historia de la memoria?*

No todas las sociedades recuerdan de la misma manera ni mantienen el mismo tipo de relación con el pasado. Además, tanto la historia erudita como la memoria evolucionan con el tiempo. Sus enunciados –las representaciones o interpretaciones que proponen– así como sus modalidades –la manera de recordar o escribir la historia– cambian. Tanto la memoria colectiva como la historia erudita son por tanto tributarias en sí mismas de una *historia*, por paradójico que esto pueda parecer. Un mismo acontecimiento o un mismo periodo no tendrán la misma significación una década, un siglo o un milenio más tarde. Esta idea ya era comúnmente admitida en el caso de la disciplina histórica, y todo historiador se interesa, en mayor o menor medida, por la historiografía, es decir, la historia de la historia erudita, la evolución de su propia práctica y de los sucesivos enunciados que ha producido sobre tal o cual periodo o de manera global. El mismo enfoque podría aplicarse al conjunto de las representaciones sociales del pasado, y por lo tanto a la memoria colectiva, cosa que, por otra parte, practican ya desde hace tiempo los etnólogos o los antropólogos.

Además, esta tendencia, en la línea de los análisis de Maurice Halbwachs, es contemporánea de la propia emergencia de la noción de memoria en el campo social y cultural, y tiene como pretensión crear las condiciones para comprender cómo funciona la memoria colectiva en la actualidad y en el pasado. También resultaba ser una forma privilegiada de hacer historia del tiempo presente puesto que la memoria era una preocupación contemporánea. Por lo tanto, no sorprende que la renovación de la historia del tiempo presente y la emergencia de una historia de la memoria hayan sido dos fenómenos íntimamente ligados y sintomáticos ambos del «tiempo de la memoria» del que estamos hablando, siendo preciso no obstante añadir que ni un fenómeno ni el otro son, propiamente hablando, invenciones epistemológicas recientes. Ya no significan únicamente un deseo de tomar distancia en relación con el pasado en sí, como ocurre con todo procedimiento histórico, sino en relación igualmente con las modalidades a través de las cuales las sociedades contemporáneas aprehenden el pasado, reciente o lejano.

Por ejemplo, en *Les lieux de mémoire* Pierre Nora y sus colaboradores ofrecieron una mirada inédita y muy novedosa sobre la naturaleza del hecho conmemorativo en Francia, observada en una perspectiva de *longue durée*. De este modo, desde los orígenes del

proyecto a principios de los años ochenta sus creadores tuvieron la intuición de que habíamos entrado en la «era de la conmemoración», título de la conclusión del director del proyecto en el último volumen de la serie aparecido en 1992. Así pues, emprender la historia de este proceso era, además de desarrollar una innovación científica, pretender lanzar una mirada crítica hacia el presente y hacia el peso creciente, invasor, de la noción de memoria en nuestra sociedad. No obstante, de creer al propio Pierre Nora, los resultados o, más bien, los efectos sociales de semejante empresa no fueron los que se había previsto en un principio. La noción «lugar de memoria» ha sido recuperada por el frenesí conmemorativo. «Extraño destino el de estos lugares de memoria: han querido ser por su enfoque, su método y su mismo título, una historia de tipo anticonmemorativo, pero la conmemoración los ha atrapado». Y añade: «La herramienta forjada para hacer más visible la distancia crítica se ha convertido en el instrumento por excelencia de la conmemoración.»<sup>5</sup>

5, Pierre Nora, «L'ère de la commémoration», en Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de la mémoire*, tomo III: Les France, vol. 3: *De l'archive à l'emblème*, París, Gallimard, 1992, pág. 977.

*¿Pero no ha sido usted a su manera recuperado? ¿Por qué sintió la necesidad de justificarse escribiendo, tras Le Syndrome de Vichy (1987), Vichy, un passé qui ne passe pas?*

Lo que me motivaba no era tanto el deseo de justificarme como la voluntad de poner las cosas en su sitio. A escala mucho más modesta, viví un fenómeno análogo al descrito por Pierre Nora, una proximidad a situaciones que él mismo ha señalado.<sup>6</sup> Cuando escribía *Le Syndrome de Vichy* no imaginaba que esta obra pudiera ser instrumentalizada por la ideología en alza del deber de memoria, en la que, por otra lado, me hallaba inmerso como buena parte de mi generación. Por el contrario, este libro pretendía ser una mirada histórica, por consiguiente crítica, sobre la evolución de la memoria de Vichy en Francia desde 1944 hasta finales de los años ochenta, momento en que se publicó. No solamente sacaba a la luz los olvidos, los tabúes o las ignorancias de la posguerra y de los años sesenta, sino que intentaba señalar el carácter a partir de ese momento obsesivo de esta memoria de Vichy, observada a finales de los años ochenta. Creo que este aspecto del libro fue poco leído, si no pura y simplemente ocultado, en beneficio del que pone de relieve la represión o los olvidos anteriores, ya que esta lectura parcial y sesgada servía a la causa en alza del deber de memoria. Este motivo me impulsó a publicar en 1994, junto a Éric Conan, *Vichy, un passé qui ne passe pas*, que prolongaba mi reflexión sobre la memoria de la guerra pero formulaba una crítica más decidida sobre el deber de memoria. Tanto Éric Conan, quien también en cierta manera había seguido al deber de memoria con sus investigaciones y sus escritos periodísticos, como yo mismo, tuvimos la impresión, pese a las críticas a veces intensas que recibimos —era mucho antes del proceso Papon y sus efectos deletéreos...—, de seguir siendo fieles a cierta posición intelectual. Por lo que a mí respecta, en este libro intenté llevar a cabo un análisis tan alejado como me fue posible de esta permanencia obsesiva del pasado, con la diferencia de que, para entonces, ésta era evidente para todo el mundo, lo cual no era el caso cuando publiqué la obra anterior. Del mismo modo que yo había intentado señalar en *Le Syndrome de Vichy* los problemas que entrañaban los desfases entre los acontecimientos reales y su interpretación, en particular durante la fase de «represión» en los años cincuenta y sesenta, en *Vichy, un passé qui ne passe pas*, señalábamos las contradicciones y las derivas del deber de memoria a principios de los años noventa, que habían llegado al paroxismo, superado más tarde por la agitación producida en torno al proceso Papon en 1997-1998. En otras palabras, ni el periodista ni el historia-

6, Pierre Nora, «Le syndrome, son passé, son avenir», en «Forum: the Vichy Syndrome», *French Historical Studies*, vol. 19, nº 2, otoño 1995, págs. 487-493, un dossier que incluye asimismo artículos de John Hellman y de Bertram M. Gordon, así como mi propia respuesta: «Le syndrome de l'historien», págs. 519-526.



dor habían cambiado de opinión, el fenómeno en sí mismo era lo que había cambiado y había asumido un alcance mayor, desarrollando nuevas ignorancias, un nuevo lenguaje estereotipado, nuevos tabúes, casi tan fuertes como los que estuvieron en boga en Francia cuarenta años antes, pero en el sentido contrario.

*¿En qué sentido esta revalorización de la memoria supone un problema?*

Que nuestras sociedades se preocupen por conservar el pasado, por exhumar sus aspectos más difíciles, no es un problema en sí, todo lo contrario. Lo que crea un problema son las modalidades mediante las cuales se expresa hoy la memoria en el campo social y, más aún, los objetivos que persiguen aquellas y aquellos que han hecho de la memoria un valor, a menudo incluso una especie de religión laica. «Hay un grado de insomnio, de rumiar, de sentido histórico, más allá del cual el ser vivo se perjudica y finalmente sucumbe, ya se trate de un individuo, de un pueblo o de una civilización», escribía Nietzsche.<sup>7</sup> El exceso de pasado, que es tanto causa como efecto de la ideología de la memoria, pensándolo bien, me parece cuando menos tan preocupante como la negación del pasado. Por lo demás, ambos son síntomas inversos de una misma dificultad para asumirlo, por consiguiente para afrontar el presente e imaginar el futuro. Podemos avanzar varias razones para explicar este fenómeno, y aquí estoy hablando más de intuiciones que de la posibilidad de ofrecer una interpretación estructurada.

Si la obsesión por el pasado se manifiesta como exaltación de la memoria y no simplemente como un aumento del interés por la historia de los historiadores o por la tradición en sentido clásico, es sin duda debido a la redefinición de los contornos del espacio público. Lo vemos particularmente en la cuestión de las minorías, ya sean sexuales –en primer lugar, la emergencia de las mujeres como categoría singular–, religiosas o étnicas, ya sean regionales o locales. Ocurre así que desde hace años y a través de procedimientos sin precedentes, nuevos grupos o nuevas entidades, más o menos fáciles de delimitar, reales o fruto de un nuevo sistema de representaciones sociales, reivindican un lugar en el espacio público del cual consideran, con razón o sin ella, que fueron apartados. Este asedio a la escena pública por parte de los excluidos de la Historia se manifiesta casi siempre no sólo por una acción política sino también, lo que va aparejado, por la reapropiación de un pasado, de una historia específica, pensada como singular y distinta de la historia general, por ejemplo de la historia nacional. Desde ese momento, está más solicitada la memoria, es decir, la tradición viva, como por ejemplo la tradición oral, que la historia en el sentido clásico del término, porque precisamente ésta sería la que teóricamente habría ocultado, o la que efectivamente ocultó, la participación específica de determinados actores. La identidad reencontrada o buscada fundamenta su acción casi siempre en el arraigo –más o menos justificado, más o menos reinventado– en el pasado, en una secuencia temporal prolongada que le proporcionará legitimidad, necesaria para los actores que reivindican esa identidad, tanto frente a ellos mismos como frente a los demás. De ahí que ciertos grupos tiendan a querer escribir su historia ellos mismos, fuera de los circuitos habituales, oficiales, de la Universidad, aun cuando a menudo sus reivindicaciones han encontrado en ella un eco favorable. La emergencia de la noción de memoria en el campo de las ciencias sociales e incluso la expansión espectacular de la historia del tiempo presente son, en parte, consecuencia de este fenómeno.

7. Friedrich Nietzsche, «De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie», *Considérations inactuelles*, trad. de Pierre Rusch, París, Gallimard, 1990, col. «Folio-Essais», pág. 97.

*No podemos cerrar los ojos al agotamiento del legado derivado a la vez del gaullismo y del comunismo. Pierre Nora habla, en Les Lieux de mémoire, de una Francia a la carta. Desde 1968 el pasado se ha convertido en objeto de codicia para los grupos, las administraciones locales, las regiones. La Francia girondina se ha impuesto a la Francia jacobina...*

Quizás, pero observe como usted mismo utiliza espontáneamente categorías históricas tradicionales que están justificadas, ciertamente, pero que también pueden resultar dudosas teniendo en cuenta el contexto en el que vivimos: los girondinos no imaginaron que un día pudiera existir Europa o la globalización, y dirigían su mirada tanto hacia el pasado como hacia el futuro en el fragor de un momento revolucionario en el que éste último abría toda una infinidad de posibilidades, incluidas las peores. Pero no podemos escapar —¿sería deseable?— a la metáfora o a la analogía histórica precisamente porque el pasado continúa viviendo en nosotros, aunque sea a través de categorías del imaginario. De igual modo creo, sin ser un materialista convencido, que la decadencia de un legado político no es tanto la causa como la consecuencia de cambios sociales, económicos, internacionales que lo superan y que no consigue retraducir ya en términos de proyecto. Respecto a esto tiene usted razón. La fragmentación del pasado nacional en múltiples tradiciones inventadas o redescubiertas va en paralelo a la crisis del llamado modelo republicano, aunque, por supuesto, Francia no es el único país donde este fenómeno se desarrolla. El fenómeno en sí merece además ser analizado de cerca, en relación con la historia concreta del susodicho modelo y no de su expresión idealizada: no hay modelo político que quede al margen de las restricciones de lo real. Las lamentaciones actuales sobre la decadencia republicana responden a la misma lógica nostálgica que la invocación del pasado que hacen algunos grupos o que se encuentra en las ideas que se reclaman del multiculturalismo y de la diferencia.

Hecha esta reserva, pienso no obstante que la aproximación al pasado en términos de memoria y no ya en términos de historia ha podido desarrollarse en la medida en que las grandes tradiciones políticas, sindicales y nacionales han perdido su atractivo y su capacidad de captación, aparentemente al menos. Lo cual conlleva extrañas inversiones respecto de lo que ocurría en otro tiempo. La memoria del Genocidio ha salido del círculo restringido de las comunidades judías en las que estuvo confinada durante largo tiempo para invadir el espacio público, aunque no sin contradicciones puesto que la expresión de esta memoria vacila entre la voluntad de conseguir que el recuerdo sea tenido en cuenta por la colectividad, nacional e internacional, y la tendencia a mantenerlo en el seno comunitario, como un cimiento identitario de vocación interna.

*¿No es ese el precio de la democratización de la cultura? ¿No es esto consecuencia del «efecto Spielberg», quien ha llegado a mancillar hasta la memoria del Genocidio?*

Probablemente, aunque yo soy menos severo que usted con Steven Spielberg. Al fin y al cabo, podemos preguntarnos si series de televisión o películas criticables, puede que incluso detestables, como *Holocausto* (1978) o *La lista de Schindler* (1993) no han tenido, de hecho, un impacto mucho mayor sobre la opinión pública que procesos como el de Paul Touvier o Maurice Papon. Por otra parte, ni las unas ni los otros pueden pretender rivalizar con la excepcional obra de Claude Lanzmann, *Shoah*, que se sitúa en un registro completamente distinto, tan singular como el acontecimiento del que nos habla, y cuya influencia se mide a largo plazo. El problema se debe en realidad a la desaparición de las jerarquías

o de las diferencias existentes entre las diversas formas de representaciones del pasado, entre los diferentes vectores de memoria, mencionados con anterioridad. Hoy percibimos claramente que, para el sentido común, una película, una obra de historia, un programa de televisión o un artículo de periódico pueden tener el mismo alcance pedagógico y pueden hablar del pasado con una capacidad equivalente. Este tipo de competencia resulta especialmente agresiva para la historia contemporánea, en la medida en que ciertos temas se han convertido en la presa de verdaderos mercados editoriales, cinematográficos, audiovisuales, etc. El pasado, declinado en la forma de memoria, tiene un valor. En nuestra sociedad alberga, por tanto, un valor comercial.

Podemos lamentarnos o felicitarlos por ello. Pero esta ausencia de jerarquía genera un sentimiento de confusión y de pérdida de referencias, y las responsabilidades están muy repartidas. Algunos historiadores pueden expresarse como científicos y como militantes de la memoria creyendo que su legitimidad es la misma tanto en un registro como en el otro. Algunos militantes pueden pretender rivalizar con los historiadores por el simple hecho de haber abierto algunas cajas de archivos. Algunos periodistas o documentalistas podrán abalanzarse sobre un tema de historia pretendiendo que «nada ha sido escrito nunca sobre la cuestión», ignorando la amplitud de su ignorancia y aprovechándose del hecho de que su audiencia será, en cualquier caso, incomparablemente mayor que la de los universitarios. Algunos historiadores (y no me excluyo) no escapan tampoco a la ilusión de que pueden expresarse con la misma legitimidad en una aula magna universitaria, en un plató de televisión o en una sala de justicia. Finalmente, algunos actores de la historia reciente podrán confundir la necesidad de testificar, la posibilidad (a veces real) de transformarse en historiadores y la tentación de cincelar su propia leyenda aún en vida. Por otra parte, la confusión viene tanto de la oferta como de la demanda, tanto de las posturas que hoy adoptan aquellos que pretenden hablar del pasado con cierta autoridad como de las expectativas de aquellos que les leen o les escuchan.

Esta falta de distinción, que opera entre los diferentes niveles de discurso, se hace especialmente evidente en la televisión: imágenes del presente, imágenes del pasado inmediato, imágenes de un pasado más lejano, todas son vertidas con la misma intensidad, el mismo ritmo, el mismo montaje, el de una puesta en escena de la urgencia. De este modo, la televisión, al menos como la conciben las grandes cadenas, aplasta o suprime lo extraño del pasado, creando la ilusión, con la simple proyección de imágenes animadas venidas de otra época, de que está vivo.

*La historia no logra ya superarse... La historia implosiona en la actualidad, como gusta decir Jean Baudrillard.*

No sé si la historia implosiona pero sí que cambia de estatus, puesto que el tiempo en su conjunto es percibido de otro modo. Vivimos en la era de la velocidad, de lo instantáneo, de lo inmediato. El valor de una información ya no se mide en términos de fiabilidad sino de rapidez, e incluso de anticipación: queremos saber el contenido de una decisión pública antes de cualquier deliberación o el resultado de un conflicto antes incluso de que haya estallado. La misma noción de duración parece cada vez más intolerable. Por ende, el pasado parece desvanecerse, de ahí ese deseo de devolverlo permanentemente a la actualidad, de devolverlo al presente, más que de observarlo desde nuestra posición a la suya. Se comprende

entonces por qué la memoria parece albergar un mayor valor que la historia. En efecto, esta última es una toma de distancia, una tentativa dirigida a recrear y a hacer comprender la densidad del tiempo pasado, la complejidad de los hechos pasados. Por el contrario, la memoria, como se ha visto, es una puesta al presente, una relación sensible y afectiva con el pasado, que ignora las jerarquías del tiempo ya que, precisamente, ha abolido la distancia.

En cierto modo, la actual revalorización de la memoria, al menos de ciertos actos y discursos que pretenden hablar en su nombre, obtiene un resultado inverso al que persigue. Esta revalorización impide un aprendizaje real del pasado, de la duración, del tiempo transcurrido, y pesa sobre nuestra capacidad de mirar hacia el futuro. Vivimos en la era del imaginario en la que lo simbólico, entendido aquí como la percepción de uno mismo y de la colectividad situada en un universo delimitado por el tiempo y el espacio, ha perdido su valor estructurante.

*En un artículo reciente, Zaki Laïdi escribe: «Paul Ricoeur llegaba a decir que las utopías más fuertes eran aquellas que lograban hallar algo incumplido en las tradiciones de una sociedad y que este algo incumplido constituía una reserva de sentido. Sin embargo, al conmemorar el pasado nos alejamos de este enfoque en la medida en que identificamos este pasado con una “edad de oro” consumada a la cual queremos regresar y que no queremos actualizar. Por añadidura, nos damos cuenta, cuando se trata de problemas económicos y sociales, de que las soluciones del pasado son inoperantes, como pone de relieve el debate social sobre la globalización. Paralelamente, el futuro parece demasiado poco prometedor como para provocar una inversión temporal hacia el futuro. Nos encontraríamos, por tanto, en una situación temporal cercenada de su pasado pero incapaz de vincularse a un futuro. Recientemente, Pierre Nora señalaba que había que remontarse al Bajo Imperio para encontrar una situación similar.» ¿Comparte este sentimiento?*

Sí, pero con reservas. Suscribo la idea de que nuestras sociedades parecen incapaces de encontrar una cierta representación de la continuidad histórica. Viven una crisis de futuro, es decir, una dificultad para pensar el futuro en términos tranquilizadores, incluso para pensarlo sin más. Se constata sin problemas, sin caer en la vulgata posmoderna, que la retrospectiva está más valorada que la prospectiva. Pero esta mirada retrospectiva se dirige con más naturalidad hacia el pasado reciente, fuente de angustiosos interrogantes, que hacia el pasado lejano y acabado. Cuando este último reaparece es más objeto de diversión, de curiosidad folclórica, que fuente de inspiración, basta pensar en las palinodias alrededor del milenario del bautismo de Clodoveo en 1997. De ahí la hipótesis de que la perspectiva del tiempo —entendido aquí como devenir histórico— se ha estrechado de forma singular. Tanto la mirada hacia adelante (hacia un futuro cada vez más incierto) como la mirada hacia atrás (hacia un pasado aún muy reciente) son de corto alcance.

Pero encontramos una excepción de peso. En efecto, existe tradicionalmente una nostalgia del pasado, de una edad de oro cuyos lejanos fuegos aún brillarían ante nuestros ojos en contraste con el espectáculo de nuestra «decadencia» actual; es lo que ocurre, en mi opinión, cuando se invoca el «modelo laico y republicano» como si de un catecismo se tratara. Pero sobre todo, se constata que el pasado que nos acosa no es el de una edad de oro sino el de una edad de hierro, fuego y sangre. En este sentido, la memoria de Auschwitz ha sido, sin lugar a dudas, la causa primera del advenimiento del tiempo de la memoria.

*«Pensar Auschwitz es intentar comprender, a pesar de la arrogancia y las aporías de la razón, lejos de las conmemoraciones oficiales y más allá de las prohibiciones dogmáticas; intentar comprender para “moralizar la historia”, para no olvidar a los vencidos, para aprender finalmente, según la expresión de Ernst Bloch, “el caminar derecho de la humanidad”», escribe Enzo Traverso en L’Histoire déchirée. ¿Podemos comprender Auschwitz?*

No lo sé –a fin de cuentas, ¿quién sería capaz de responder a esa pregunta?–, pero al igual que Enzo Traverso estoy convencido de que debemos intentarlo. La dificultad para comprender tanto la historia como la memoria de este acontecimiento es enorme en más de un aspecto. A su singularidad histórica propiamente dicha le sigue una singularidad memorial. La carga actual, incluso la reiteración de este pasado de todas las maneras posibles, es proporcional a los silencios, la incompreensión, incluso la negación que siguieron al descubrimiento de los crímenes nazis. La memoria inconsolable es proporcional a la memoria del traumatismo vivido o inflingido. ¿Cuántas generaciones harán falta para pasar la página y asignar a este acontecimiento un lugar «aceptable» en la historia, sin que continúe supurando en nuestra conciencia? Otra pregunta sin respuesta.

Respecto a esto, no deja de ser importante recordar que la memoria como aproximación al pasado pertenece plenamente, y específicamente, a la tradición judía. Lo ha explicado Yosef Yerushalmi con acuidad inigualable, mostrando cómo la historia, la escritura del pasado erudita y distanciada, jamás ha desempeñado un papel preeminente en la cultura y la transmisión de la herencia judía de una generación a otra. Siempre ha ocupado un segundo lugar tras la memoria colectiva, en el sentido que le atribuye Maurice Halbwachs cuya importancia Yosef Yerushalmi fue uno de los primeros en redescubrir hará unos quince años. Ni siquiera la «Shoah» ni la creación del Estado de Israel modificaron en profundidad esta tradición, siendo, no obstante, los dilemas que se presentaban en el seno de las comunidades judías aún más agudos que en el pasado.<sup>8</sup> Por lo tanto, se puede pensar –y esto es tanto una constatación como un juicio moral– que es un justo retorno de las cosas, casi un desquite contra la Historia, que esta tradición judía ejerza hoy a través de la revalorización universal de la memoria, y de la memoria de Auschwitz, una fuerte influencia en un mundo del que estuvo a punto de ser erradicada por completo.

*Sin embargo, usted se muestra crítico con este justo retorno de las cosas...*

Si, porque una aculturación semejante tiene sus límites, por más justificada que esté en el plano moral. El recuerdo del Genocidio, no como tal sino de la manera en que se lo mantiene y concibe hoy en día, no puede convertirse, sin grandes riesgos, en una nueva forma de religiosidad. En primer lugar, mencionaré para desecharlo el riesgo de una reacción antisemita: no tendría demasiado alcance ya que todo comportamiento atribuido a los judíos, real o imaginario, es fuente inagotable de antisemitismo. En cambio, existe otro riesgo, más serio a mi entender, que es el de afirmar permanentemente que este hecho es singular –en lo que concierne al pasado, porque respecto del futuro nadie puede decirlo– y hacer de esta singularidad un dogma que lleve a negar toda posibilidad de comparar el Genocidio con otras masacres en masa de este siglo y, por lo tanto, a retirarle su fuerza ejemplificadora. Existe aún otro riesgo que es el de ver a los judíos relacionados en el imaginario únicamente con la figura de la víctima, sobre todo si esta «religión» la practican no ya los supervivientes directos de la tragedia, que están totalmente legitimados para defen-

8. Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, 1.ª ed., Washington, 1982, 2ª ed., París, La Découverte, 1984, trad. de Éric Vigne.

der su recuerdo, sino sus descendientes, para quienes esta memoria, cuando es mantenida con fervor, resulta más de una búsqueda de identidad que de una inscripción del Genocidio en el devenir histórico.

Lo digo con conciencia plena: no se puede fundamentar eternamente una identidad judía en el sufrimiento experimentado por los mayores, dentro de nada por los ancestros. En un momento u otro hay que volver a darle un proyecto, un futuro, un contenido activo. Después de todo, el Estado de Israel se construyó en gran parte contra esa imagen del judío víctima. Y, contrariamente a una idea preconcebida, el joven Estado de los judíos no conoció hasta más tarde, con el proceso Eichmann en 1961, el retorno de la memoria y la toma de conciencia de lo que había sido la tragedia. Y no fue hasta más tarde aún, en los años setenta, en un periodo de agudas crisis para Israel, cuando la memoria del Genocidio se instaló en el debate público, a semejanza de lo que se estaba produciendo en otros países, convirtiéndose en un elemento activo del imaginario político – esto es lo que trata de resaltar toda una corriente actual de la historiografía israelí.<sup>9</sup> Por tanto, el Estado hebreo no se fundó en la victimización, todo lo contrario, se apoyó en un proyecto, sin duda discutible y ampliamente superado hoy en día. Un proyecto que se apoyaba en parte sobre el olvido, como la mayoría de las comunidades judías de la Diáspora. Porque a menudo se ignora el hecho de que el deber de memoria, el de los supervivientes, no era compartido por igual por todos los judíos después de la guerra. Nada más lejos. En Francia, especialmente, el deseo de reintegrarse en la comunidad nacional, a veces coaccionado y forzado, fue un sentimiento ampliamente extendido, si no dominante.

No pretendo decir que haya que volver a este estado de cosas, lo que no tendría ningún sentido. Pero sí creo que es necesario inventar una manera de afirmar e integrar un judaísmo que se inscriba en los desafíos de nuestra época y que no se fundamente exclusivamente en el recuerdo del Genocidio. Y esto concierne tanto a los judíos como al resto.

*¿Cuáles son para usted las consecuencias más generales de esta singularidad de la memoria de la Shoah?*

La gestión tan difícil, por no decir imposible, de este pasado ha tenido consecuencias sobre la propia percepción del tiempo histórico y sobre la manera de concebir la historia. Esto es ya una evidencia. Contrariamente a los análisis de Maurice Halbwachs, quien por los años treinta pensaba en la larga historia de la humanidad sin poder imaginar cuál sería su suerte en un futuro próximo, la memoria no ha podido cumplir aquí su papel tradicional, es decir, preservar la identidad y la continuidad de los individuos y de los grupos. La ruptura provocada por este acontecimiento sin precedentes ha sido y es, probablemente, insalvable. La memoria colectiva puede como máximo liberar un discurso, organizarlo, hacerlo circular y procurar que el sufrimiento y las responsabilidades se repartan un poco. Este es, a mi entender, el único interés de los procesos por crímenes contra la humanidad, siempre con la condición de que no se considere las salas de audiencia como los únicos lugares de expresión donde pueden ser escuchados estos discursos. Pero la memoria colectiva no puede ir más allá, a juzgar al menos por lo que ha ocurrido desde hace unos treinta años, desde que despertó el recuerdo del Genocidio.

Dicho esto, no resulta deseable, sobre todo para un historiador, el limitarse a esta constatación de imposibilidad. Afirmar repetida y mecánicamente que el acontecimiento per-

9. Véase Florence Heyman (dir), «Les nouveaux enjeux de l'historiographie israélienne», *Lettre d'information du Centre de recherche français de Jérusalem*, n° 12, diciembre 1995.

tenece al orden de lo indecible significa situarse precisamente en el registro de la fe o, aún peor, presentar una coartada inconsciente precisamente para no escuchar. Resulta vano pretender, ignorando todo lo que se ha dicho, escrito, expresado desde hace cincuenta años, que toda aproximación racional, histórica, crítica a este acontecimiento estaría condenada al fracaso, incluso que sería criminal porque banalizaría el acontecimiento. El Genocidio lo cometieron humanos, puede ser explicado por humanos, aun cuando cualquier explicación quede sin duda muy por debajo de la realidad. Por otra parte, ¿quién puede, a excepción de los supervivientes, pretender poseer un patrón de medida? Precisamente, la historia tiene el deber de intentar explicar, sean cuales sean las aporías de un proceso semejante.

### *¿Y qué hay del deber de memoria?*

Existe un espacio, un abismo incluso, entre la memoria como necesidad ética y el deber de memoria tal y como se practica en la actualidad. En sus orígenes, la conminación al «deber de memoria», nacida de la pluma de Primo Levi y otros, se inscribía en la continuidad misma del acontecimiento. Era un llamamiento a *testimoniar* dirigido a los supervivientes, es decir, no solamente a que transmitieran tanto como fuera posible su experiencia sino a que lucharan contra el miedo a no ser escuchados y, más aún, a que resistieran a su propia tentación de olvidar, que en la memoria se pone en marcha desde el momento en que el individuo intenta encontrar el hilo de una continuidad cortada de forma tan radical. Describiendo su encuentro con unos oficiales aliados el 12 de abril de 1945, el día después de la liberación del campo de Buchenwald, Jorge Semprún escribe: «Se puede decir todo de esta experiencia. Basta con pensarlo. Y con ponerse. Disponer del tiempo, sin duda, y del valor para un relato ilimitado, interminable probablemente, iluminado –también acotado, por supuesto– por la posibilidad de continuar hasta el infinito. Aun a riesgo de caer en la repetición y la machaconería. Aun a riesgo de no lograrlo, de prolongar la muerte, llegado el caso, de hacerla revivir sin cesar en cada pliegue y cada recoveco del relato, de no ser sino el lenguaje de esta muerte, de vivir a sus expensas, mortalmente. Pero, ¿puede oírse todo, imaginarse todo? ¿Podrá hacerse? ¿Tendrán la paciencia, la pasión, la compasión, el rigor necesarios? La duda me asalta desde ese primer instante, desde ese primer encuentro con hombres de antes, de fuera –venidos de la vida–, al ver la mirada horrorizada, casi hostil, desconfiada al menos, de los tres oficiales».<sup>10</sup>

De ser en un principio una conminación que un superviviente podía dirigirse *a sí mismo* a fin de no olvidar, de no *olvidarse*, el deber de memoria se ha transformado hoy en día en una conminación que dirigen, de manera perentoria, las jóvenes generaciones que no vivieron directamente el acontecimiento a sus contemporáneos, olvidando a veces que, entre ellos, algunos también han vivido la tragedia, aunque en condiciones diferentes a los perseguidos. Recuerdo una de esas innumerables emisiones de televisión en la que una adolescente, recién salida de la escuela secundaria, explicaba con bastante convicción que iba a «transmitir el recuerdo de Auschwitz» a los hijos que un día tendría...

Cuando el deber de memoria se traduce en empresas como la de Serge Klarsfeld y su *Mémorial de la déportation des juifs de France* o su *Mémorial des enfants*, se mantiene plenamente en su registro, el de la conservación del recuerdo de los muertos, que les devuelve una identidad y les ofrece una sepultura simbólica, que se materializa en el nombre, esencial en una tradición judía ancestral. Cuando el deber de memoria se convierte en

10. Jorge Semprún, *L'Écriture ou la vie*, París, Gallimard, 1994, págs. 23-24.

moral de sustitución y pretende erigir en norma la conciencia permanente, imprescriptible y universal del crimen cometido, desemboca en un impasse. No se puede obligar a una sociedad entera a permanecer eternamente con la mirada puesta en el pasado, por trágico que haya sido, e imputarle sin precaución ni discriminación la plena y total responsabilidad de los crímenes cometidos. Esto resulta aún más evidente cuando los medios utilizados para conservar el deber de memoria ya no tienen mucho que ver con la moral sino que están salpicados de *agit-prop*, de provocación o de un soberano desprecio por una justicia que, por otra parte, se ha solicitado y reclamado a grandes voces sin cesar: se puede respetar sin reservas la obra de Serge Klarsfeld como historiador y como militante de la memoria en el sentido más noble del término, sin embargo, ¿tenía derecho a creerse por encima de las leyes y de la moral común, como dieron la impresión tanto él como su hijo Arno durante el proceso Papon?

*¿Hasta tal punto son incompatibles la moral y la historia?*

La moral, o más bien el moralismo, no hace muy buenas migas con la verdad histórica. Para conservar su poder de edificación acaba haciendo trampas con los hechos y naufragando en un relato desconectado de la realidad. Basta con leer algunos periódicos con reputación de serios que han hecho del deber de memoria una rúbrica permanente o un *leitmotiv* editorial: publican repetidamente aproximaciones, inexactitudes, a veces inverosimilitudes históricas, no sin presunción, soberbia y con la arrogancia de quienes se atribuyen el derecho de impartir lecciones de moral y de civismo. Por otra parte, los historiadores no están a salvo de tales derivas. Lo realmente inquietante no es tanto la ligereza de las informaciones o la ausencia de verificación –defecto ampliamente extendido hoy en día– como el hecho de que son consecuencia de una vigilancia elevada a la categoría de ideología que no teme caer a veces en la desinformación histórica a fin de mantener los espíritus movilizados. A la larga, esta actitud contribuye a socavar el objetivo expuesto y a hacer del deber de memoria un combate sectario, contrario al deber imperativo de verdad que Primo Levi asignaba prioritariamente al deber de memoria, a lo verdadero.

*¿Y qué hay del problema de la reparación?*

He ahí la cuestión de fondo. Cuando se pretende reparar, cincuenta años después y en un contexto diferente, en nombre del deber de memoria, aquello que no pudo ser reparado tras la guerra, o cuando se instaura un concepto jurídico como el de imprescriptibilidad, se está originando una paradoja difícilmente salvable puesto que también se afirma que los crímenes cometidos durante el Genocidio son irreparables. Pedir una reparación moral, simbólica, material o jurídica cuando ya no se está en el fragor de los acontecimientos significa implícitamente que la deuda todavía tiene un *coste*, que una vez abonado puede permitir invocar el olvido, el perdón o simplemente pasar página. No obstante, esta posibilidad también parece ser rechazada y probablemente sea imposible. Se reclama, legítimamente, una reparación al tiempo que se proclama que el crimen es irreparable. Desde el momento en que el deber de memoria rechaza elegir entre ambas posturas queda prisionero de un dilema sin solución. La imprescriptibilidad ha pasado de ser una noción jurídica con un sentido preciso –la posibilidad de demandar o llevar ante los tribunales a un presunto criminal mientras continúe vivo– a ser una noción moral, aplicable a un tiempo



y a un espacio que ya no están claramente delimitados. Conduce a crear por ello una deuda inagotable –«una deuda imprescriptible» dijo Jacques Chirac en su discurso del 16 de julio de 1995– dando al mismo tiempo la sensación de que podría ser saldada. De ahí el continuo encadenamiento de actos necesario para mantener el proceso que parece abandonado a su suerte: tras el proceso de Paul Touvier el de Maurice Papon, hasta –¿por qué no?– el de cualquier otro antiguo subprefecto de Vichy aún con vida, como han reclamado algunos antes incluso del veredicto de Burdeos; tras la instauración de la conmemoración del 16 de julio –una excepción en la historia de Francia, puesto que celebra el recuerdo de un crimen de Estado, el de la «redada del Vel' d'Hiv'»–, el solemne discurso de Jacques Chirac sobre la responsabilidad de Vichy y de Francia; tras los tan esperados gestos y palabras presidenciales, la petición de reparación a propósito de los bienes «judíos» expropiados, y así sucesivamente.

*Esta demanda quizá sea imposible de satisfacer pero es legítima...*

Son dos cosas diferentes. El proceso que aquí describo me parece vano e incluso arriesgado ya que otorga a la memoria judía un estatus cada vez más separado de la memoria nacional. La prueba más clara de ello la tenemos en el hecho de que el presidente de la República decidiera incorporar los diversos ficheros organizados por el régimen de Vichy para censar y vigilar a la población judía al Centro de Documentación Judía Contemporánea, un organismo privado, asunto que dio lugar a una amplia polémica. Aquí la paradoja alcanzaba su punto culminante: el deber de memoria no había cesado de proclamar, con todo derecho, que la historia de Vichy, de sus crímenes y fechorías, debía recuperar su lugar en la historia y la memoria nacionales, y he aquí que esto conduce en cierta manera a privatizar un fragmento completo de esta memoria, como si el recuerdo de aquel crimen no concerniera más que a la comunidad judía y no a la comunidad nacional en su conjunto.

En definitiva, considero preferible reflexionar sobre las modalidades, los rituales, las formas de transmisión del pasado que nos permiten vivir *con* el recuerdo de la tragedia más que intentar vivir *sin* él, como tras la guerra, o *contra* él, como hoy en día. Y aquí la historia puede actuar como elemento distanciador, intentando ser menos tributaria de los intereses políticos, comunitarios e identitarios que se ocultan tras el deber de memoria. En un momento u otro, el tiempo de la memoria dará paso al tiempo de la historia, y entonces será necesario concebir de una manera diferente la conservación del recuerdo ■