

COLECCIÓN **POST** 5

Emiliano Abad García
Noelia Adánez González
Carlos Agüero Iglesia
Patricia Arroyo Calderón
Enrique García Ballesteros
François Godicheau
Marisa González de Oleaga
Jesús Izquierdo Martín
Germán Labrador Méndez
Cara Levey
Saúl Martínez Bermejo
Esther Pascua Echegaray
Marisa Ruiz Trejo
Pablo Sánchez León



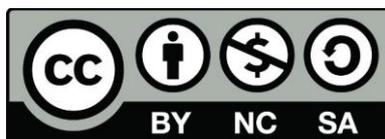
¿QUÉ HACEMOS CON EL PASADO? Catorce textos sobre historia y memoria

Una iniciativa del colectivo Contratiempo. Historia y Memoria



Post: Metro: Polís
(Lo que queda) después de

EDICIONES
CONTRATIEMPO



Postmetropolis Editorial — Ediciones Contratiempo
Septiembre de 2015

Edición científica de Esther Pascua Echegaray
Edición, corrección y maquetación de Enrique García Ballesteros
Diseño de la portada: Enrique García Ballesteros

Referencia electrónica: AA. VV., *¿Qué hacemos con el pasado? Catorce textos sobre historia y memoria*, Madrid, Postmetropolis Editorial — Ediciones Contratiempo.

<http://www.postmetropolis.com/Wordpress_02/Textos/Post/aavv_hacemos_pasado.pdf> y

<http://www.contratiempohistoria.org/Ed/aavv_hacemos_pasado.pdf>

DOI: en proceso

ÍNDICE

Presentación	1
MARISA GONZÁLEZ DE OLEAGA, La tribu desafiada: el pasado es de todos	21
JESÚS IZQUIERDO MARTÍN, «Yo tuve» conocimiento histórico: pasado de expolio, presente de vida	29
NOELIA ADÁNEZ GONZÁLEZ, Usos políticos del pasado :as identidades que hacen historia	38
PABLO SÁNCHEZ LEÓN, <i>¡Es la historia no la economía!</i> ¿Qué hacemos con el pasado ante la crisis?	45
ESTHER PASCUA ECHEGARAY, Una cantera de materiales y una hoja en la tormenta: el pasado remoto	54
CARLOS AGÜERO IGLESIA, ¿Qué nos pasa con el pasado? Víctimas y victimarios. Traumas y memoria del franquismo	65
CARA LEVEY, El futuro del pasado: memoria pública y las políticas de memoria	71
FRANÇOIS GODICHEAU, Interpretar violencias sin separar a la humanidad entre violentos y dialogantes	81
SAÚL MARTÍNEZ BERMEJO, La enseñanza del pasado	93
ENRIQUE GARCÍA BALLESTEROS, Las nuevas tecnologías y el estudio del pasado: educación, autoridad y criterio en la sociedad informacional	103
GERMÁN LABRADOR MÉNDEZ, Ascensores en caso de incendio. ¿qué podemos hacer con la literatura del pasado y con el pasado literario?	115
MARISA RUIZ TREJO, ¿Qué hacemos con el pasado migrante?	133
PATRICIA ARROYO CALDERÓN, Usos cívicos de la feminización del pasado	139
EMILIANO ABAD GARCÍA, La quiebra del museo del pasado: de la exhibición a la interacción	147
Poscripto: Contratiempo, registro de una historia	161

PRESENTACIÓN

«When I am asked: “How did you approach the historical theme in your film; what were your ideas of a historical film; what conception of history did you profess?” I become uncomfortable. I don't want to divide cinema up into genres for it has so merged with viewer experience that, like this experience, it cannot be augmented»

Andrei Tarkovsky

1

Hace algo más de una década sucedió algo que, con el tiempo, ha provocado curiosas reverberaciones. La evocación de su recuerdo puede ser una buena excusa para iniciar este texto.

En un departamento de historia de una conocida universidad, decidieron invitar a un célebre preboste de las letras españolas (que aún continúa siéndolo) para que dictara una conferencia titulada «La novela en la historia, la historia en la novela». Le propusieron hablar de

literatura e historia, y él decidió articular su intervención bajo ese título que parecía querer abarcar tanto el tema de la novela en la historia como el del tratamiento que la literatura hace del pasado.

El conferenciante dio su charla sin constricciones y con gran desenvoltura escénica. Afirmó, para sorpresa y hasta conmoción de algunos de los asistentes, que la función social de esta disciplina vendría a ser algo así como producir un conocimiento amplio y riguroso acerca del pasado, que la literatura pudiera reelaborar y servir en forma de novela al público lector. Por supuesto que esto generó expresiones de asombro entre los profesores de historia del mentado departamento, que a su vez fueron acompañadas por un cierto regodeo entre el resto de los miembros del personal académico. Después de todo, para eso existen las rivalidades departamentales, sin dejar de lado que los actos multitudinarios son un buen lugar para escenificarlas. Pero el novelista no se ahorró las palabras y remató que era así como la Historia llegaba al público, pues de otro modo, dada la proverbial incapacidad de los historiadores para comunicar, sería inviable la transmisión del pasado y su acervo de experiencia. Como decimos, algunos de los miembros del departamento se revolían en sus sillas pues, al afirmar esto, aquel insigne hombre de letras no venía sino a evidenciar que los historiadores escriben libros aburridísimos, de escasa proyección social, de poca relevancia y nada interesantes, con algunas excepciones más fáciles de encontrar fuera de España que dentro de las fronteras nacionales.

Este personaje de las letras y los libros dejaba entonces a la historia en una posición subsidiaria respecto de la literatura, y afirmaba que solo esta última poseía verdadera relevancia social. A muchos de los asistentes les pareció una provocación innecesaria, a otros la estafalaria ocurrencia de un tipo que, por otra parte, se atrevía a cuestionar la utilidad de instituciones como la universidad basándose en su experiencia personal y a loar el valor de una cultura *informal* (¿difundida a través de la lectura de novelas?) en la educación en general y en la educación sobre el pasado en particular.

La escena, sin duda, puede suscitar un buen número de reflexiones; pero en el contexto de este libro hay unas cuantas que, probablemente,

¿Qué hacemos con el pasado?

desbordarían los presupuestos con los que sus protagonistas (el literato y sus impremeditados antagonistas, los historiadores) interpretaban y experimentaban lo sucedido. ¿Qué *Historia*, qué producción histórica tenía en mente el escritor cuando aseguraba que, sin la literatura, aquella nunca saldría de las polvorientas estanterías de las bibliotecas universitarias? ¿Convendría en que la historia no deja de ser una narración acerca del pasado, como podría serlo la literatura, aunque con sus propios protocolos y dinámicas? Si, como cabría esperar, él entendía que el rigor era lo que diferenciaba la historia de la literatura, ¿qué pensaría entonces y qué piensa a día de hoy del modo en que el concepto de rigor se tambalea al tiempo que proliferan conocimientos abiertos y de naturaleza colaborativa en el espacio de la cultura digital? ¿Acaso al marchamo de «riguroso» no hay que añadirle ahora el de «socialmente significativo»? Y, en caso de ser así, no sucede que las fronteras entre literatura e historia se desdibujan, una vez más, *peligrosamente*? ¿Alguna vez se preguntó este novelista para quién se escribe la historia, quién es el público lector y cómo afecta esa categoría a nuestra noción de ciudadanía y viceversa?

Y como fantasear sale a cuenta, particularmente en estos tiempos, podríamos preguntarnos también: ¿se interrogó sobre quién diseña las agendas investigadoras en el campo de la historia, es decir, en qué contextos se decide lo que es relevante y lo que no, lo que se debe financiar y lo que queda marginado de financiación? ¿En alguna ocasión departió con algún amigo o colega de profesión acerca de los criterios pedagógicos y políticos con los que se diseñan los contenidos educativos en el ámbito de la historia? ¿Le preocupó en algún momento la relación de la historia con la memoria? ¿Y las mediaciones que entre ambas puedan hacerse visibles a través de «lugares de memoria» o «museos»? ¿Se le pasó por la cabeza que la historia, entendida como un saber cerrado y de difícil acceso, además de tener el grave inconveniente —y no hay rastro de ironía en estas palabras— de aburrir hasta a los muertos, no podía ser sino una aberración de fácil y peligroso uso político? ¿Alguna vez se despertó nuestro ilustre amigo, bañado en sudor y con

los ojos fuera de sus órbitas, tras haberle parecido comprender en sueños que la lucha por el pasado es una lucha por definir las temporalidades que jalonan la experiencia humana y que el futuro pertenece a quienes sean capaces de imponer su propia temporalidad al resto?

Los catorce participantes en la redacción de este libro, miembros de dos generaciones distintas pero consecutivas, compartimos no solo algunos proyectos, amistad y «discurso», sino también una visión de la historia y del pasado en las que preguntas como las anteriores poseen distintos niveles de interés, en un rango que iría desde el «están muy presentes» hasta el «se encuentran en el centro de mis preocupaciones». La conexión entre los catorce autores y los temas que se desarrollan se materializa en un implícito que no siempre sabemos desvelar. El hecho es que todos nosotros en mayor o menor medida sentimos cierta insatisfacción con la historia académica en España, cierta necesidad de posicionarnos frente a las tendencias que rigen la disciplina de la historia (su regulación y su producción) y, en algunos casos, cierta frustración por no poder acercar, entre otras, las preguntas que más arriba formulamos al ciudadano común. Compartimos, quizá, cierto espíritu de discrepancia.

No tenía razón el literato al afirmar que la función social de la historia consiste en producir conocimiento al servicio de la literatura. Y no tenía razón porque la historia no es lo que escriben unas personas dedicadas a descubrir «qué fue lo que sucedió», sino que se comporta como un espacio de debate acosado por exigencias académicas y sociales no siempre coincidentes, del que emergen interpretaciones del pasado, a menudo, por cierto, discordantes.

Y sí tenía razón el literato cuando exponía categórico que los historiadores escriben cosas muy aburridas que tienen un recorrido limitado entre el público. Los historiadores tienen un interés por comunicar directamente proporcional al que tienen por discutir en el ágora pública, fuera del estrecho y oscuro espacio de los seminarios universitarios. Los historiadores, expertos, se han consolidado como

¿Qué hacemos con el pasado?

guardianes del tesoro del pasado y únicos prescriptores y moduladores del debate que pueda producirse. Y cuentan para ello con el apoyo de otros expertos que, de la misma manera, reclaman su propio espacio de hegemonía, la exclusividad de alguna otra zona de la vida social que queda igualmente clausurada a la intervención del ciudadano.

Otra escena, esta vez radiofónica: en el contexto en el que se debatía en España la ley de Memoria Histórica, un tertuliano habitual de la emisora más escuchada en nuestro país, uno de los que se ha caracterizado siempre por defender las posturas «más de izquierdas», afirmaba algo así como que el tema de las fosas, es decir, el tema de las responsabilidades en la desaparición de personas durante la dictadura del general Franco, en suma, «el tema del pasado traumático reciente de España», era competencia de los historiadores, no de los políticos. Podemos anticipar, quizá, que a los interrogantes acerca de ¿entonces para quién es la historia?, ¿cuál es su uso social?, el tertuliano contestaría, ciceronianamente, que la historia es maestra de vida y testigo de los tiempos. Sí, sin duda este tertuliano sería de la opinión de que la historia debe «ayudarnos a no repetir los errores del pasado». Lo que quedó meridianamente claro por sus palabras es que no es, de ningún modo, un lugar para el debate público, que los ciudadanos deben permanecer al margen del estudio del pasado porque, tal vez, no poseen las capacidades necesarias para acometerlo y porque, quizás, si lo hacen, interfieren en el trabajo de los historiadores, lo que puede enredar aún más la madeja del pasado... y el pasado, ya se sabe, mejor dejarlo atrás...

Quienes participamos en este libro compartimos un anhelo por suscitar el interés de los ciudadanos por la cultura histórica, por promover la toma de conciencia de los distintos colectivos que se mueven (o se estancan) en sociedades complejas como las nuestras sobre cuál es su pensamiento histórico. Nuestro deseo es entrar con ellos en una comunicación que algunos pensamos que sería más fácil a través de las ondas radiofónicas o de las webs y que otros, simplemente, tratan de propiciar moviéndose en espacios de investigación donde aspiran a hacer

su trabajo comportándose no solo como expertos sino también como ciudadanos.

Y sin embargo... reconocemos las dificultades que tenemos para evitar el recurso a un muy peculiar «argumento de autoridad» que, a veces inadvertidamente, a veces con toda la intención, empleamos cuando tratamos de adentrarnos en el ágora pública como ciudadanos motivados que somos, comprometidos y políticamente posicionados también en nuestro desempeño como historiadores. Reproducimos la peor de las enseñanzas recibidas cuando escribimos sin tomar en consideración al lector potencial, cuando, por decirlo de un modo condescendiente, «nos excedemos como expertos». Pero, en nuestro descargo, tal vez se podría argumentar que en los pasajes más densos de algunos de los capítulos del libro, se alojan horas de lectura, lógicamente, pero también de reflexión y diálogo en torno a cuestiones que han despertado nuestro interés como expertos y sí, también, nuestro compromiso como ciudadanos. Ambas cosas. Puede que ahora sea necesario desbrozar esa reflexión, hacer transparente el diálogo y establecer con qué anclajes será posible darle continuidad. Este libro aspira a ser uno de esos anclajes e, incidentalmente, contribuye a cimentar una comunidad que preexiste con entusiasmo, de un modo difuso pero sorprendentemente operativo, frente a la historia académica y por la democratización del pasado.

Hay un trabajo importante por hacer para llegar a la conclusión que tan naturalmente expresa Tarkovski en la cita que inicia este texto: que la experiencia del pasado está integrada en nuestras sociedades contemporáneas; que, mal que le pese al tertuliano, el pasado no puede dejarse atrás. Y hay una pregunta que permanece y que constituye la marea de fondo de los catorce capítulos de este libro: ¿cómo se integra el pasado en nuestra experiencia del presente?

2

Volvamos a nuestra escena de partida, la conferencia del literato. Aquella situación despierta una incógnita sobre la que conviene reflexionar. En el desarrollo del encuentro entre el escritor y los historiadores parece haber un acuerdo implícito que nadie cuestiona, que a nadie sorprende. La historia como relato, la historia contada, las interpretaciones históricas son útiles, y porque lo son tienen que ser transmitidas a los ciudadanos. Este enunciado sería aceptado tanto por los historiadores presentes como por el díscolo y provocador literato. Nadie cuestiona la pertinencia y necesidad de la transmisión de ese saber derivado de la narración histórica. Como señaló Barthes, y otros antes y después que él, desde siempre nos contamos historias. Historias que hablan de los orígenes y construyen pertenencias. Más bien el desacuerdo aparece en la posición — central, para los historiadores; secundaria para el escritor de ficción— dada a las actividades de los profesionales de la historia frente a la capacidad de circulación de los relatos novelados. Tal vez, si alguien hubiera propuesto discutir sobre la utilidad de la historia en aquella charla, hubieran aparecido otros motivos de disenso.

El relato histórico es importante; pero, ¿para qué? Esta pregunta, de haber sido formulada en aquella conferencia, hubiera abierto la caja de Pandora y no solo hubieran aparecido diferencias entre los académicos y el escritor, sino que el aparente consenso de los representantes del gremio ante la amenaza externa se hubiera resquebrajado. ¿Para qué sirve la historia? Esta pregunta lleva siglos flotando en el aire y con fuerza desde la institucionalización de la disciplina. Son muchas las posibles respuestas, todas ellas con pretensiones de totalidad, con ganas de ocupar todo el espacio. Es más o menos evidente que contar lo que pasó implica delimitar lo que es real, lo que merece ser tenido en cuenta. Supone establecer jerarquías sobre lo que es importante y lo que no. Por eso el poder siempre se ha ocupado de tener sus cronistas y relatores. Por eso «la historia desde arriba», «la historia con mayúsculas», «la historia en letras de

imprensa» ha sido y es un espacio privilegiado para quienes tienen el poder, tanto si se trata de los legitimados para hablar en las culturales orales como de los que financian los medios de comunicación en nuestro mundo. Pero en este libro no parece que nadie se quiera subir a ese carro. Más bien, los catorce capítulos de este trabajo colectivo apuntan en otra dirección, la de la «contrahistoria», la «historia desde abajo», esa historia —tal vez mal llamada— «historia en letras minúsculas» o «historias» en plural. Advertimos esto porque, por si alguien todavía no se ha dado cuenta, no tenemos ninguna pretensión de imparcialidad. Todo conocimiento está condicionado y el nuestro no lo está menos. Desde esta perspectiva, la de una historiografía de resistencia o, como dijimos más arriba, de discrepancia, es desde la que pensamos este libro. Y desde esta posición se han barajado tradicionalmente ciertas funciones para el relato histórico.

La más evidente, aunque no necesariamente la más trabajada, ha sido la relacionada con la construcción de identidades. Según esta función, la historia como relato serviría para construir formas de identificación individual, familiar, grupal, social, nacional. Si nos atenemos a la pregunta por la identidad —¿quién soy?, ¿quiénes somos?, ¿quiénes son ellos?— la respuesta siempre es un relato o varios relatos y también podrían ser relatos variados. Pero, como dice Blas Matamoro, «la historia es el cuento» (Matamoro, 2012: 163). Esto es, lo que nos llega son las narraciones de ese pasado sobre las que nosotros tejemos nuevos relatos, poniendo un poquito de esto, silenciando aquello... Narrativas que de una u otra manera apelan a la genealogía y a la pertenencia. Pocos relatos incorporan de manera más acabada estos ingredientes que el relato histórico. No sabemos si es así en todas las culturas o si ha sido así en todo momento histórico, pero parece bastante extendido que la pregunta por la identidad esté ligada a los relatos que hablan del origen y que permiten a cada individuo, a un grupo, a cualquier colectivo trascender su propio presente para situarse como heredero de los que le precedieron. Por eso, y esto resulta bastante evidente, los movimientos sociales cuando aparecen, aún antes de constituirse como

¿Qué hacemos con el pasado?

tales, buscan y rebuscan en el pasado hilos con los que identificarse y legitimar su presente.

«Conocer el pasado nos permite entender el presente y proyectar el futuro» ha sido un lema ampliamente difundido, casi un mantra en la historiografía social española y, durante décadas, en la de otros ámbitos culturales. Esta segunda función, una suerte de «semántica temporal», que puede ser complementaria de la primera, ha encontrado más defensores y, sobre todo, más trabajadores que la anterior. Tal vez porque esta función no es tan evidente o porque para que esta función pueda cumplirse se exige una posición más consciente, más deliberada, tanto de parte del historiador como del ciudadano. Que los relatos, entre ellos los historiográficos, construyen identidad no parece algo en lo que debamos afanarnos mucho. Esa función parece estar en la propia naturaleza del relato. En todo caso, se discute cuál de las identidades en pugna es más verdadera de acuerdo con los hechos históricos. Pero que el relato sirva para domesticar el azar, para acorralar la incertidumbre o para trazar puentes sobre la discontinuidad parece otro cantar. Aquí sí parece que tenemos que arremangarnos y buscar en el pasado esas líneas que llegan al presente y ver cómo trenzarlas para sostenernos en el futuro.

Marx, porfiado como era, le daba la vuelta a este lema diciendo que era el presente el que explicaba el pasado, o, en sus palabras, el hombre el que explicaba al mono... y tenía razón: el mono podría haber acabado siendo muchas otras cosas, las derivas contenidas en su condición originaria eran muchas; pero salió hombre, todas las otras posibilidades se quedaron en el camino. Sea como fuere, en esta segunda función subyace una cierta idea de ingeniería sociológica, como si ese conocimiento de lo que fue nos permitiera entender cómo funciona lo que es, los engranajes del cambio, y ese control nos habilitara para conducir nuestro futuro hacia el ideal (sea cuál sea esa meta). No en vano, metáforas como mecanismos y procesos son comunes y muy utilizadas al hablar de esta forma de entender el cometido de la historia. Habría algo así como una realidad, formada por elementos grandes y pequeños

que, de conocerlos, nos permitirían —como en el caso de una máquina— reforzar o alterar su funcionamiento. No obstante, para que este enunciado tenga sentido, hay que creer en algún tipo de estabilidad temporal de la realidad (lo que no deja de ser una cuestión complicada de sostener para un historiador) o, por decirlo de otra manera, en la repetición de los acontecimientos. Tal vez se trate de la reiteración de grandes procesos, como las revoluciones, o de algunos microelementos, como la deslegitimación o el descontento, por poner ejemplos, que aparecen en todos los fenómenos así considerados. De esa manera, los historiadores serían mecánicos sociales.

Si conocemos el pasado, podemos operar sobre el presente y conducirlo hacia el futuro deseado. Es una propuesta muy tentadora, no cabe duda. Pero este mandato sobre el cometido de la historia ha ido no pocas veces acompañado de una especie de corolario, de amplísima difusión, y que se presenta como la consecuencia, o una de las consecuencias, que pueden tener lugar si el mandato es desobedecido. Hacemos aquí referencia a la frase «los pueblos que no conocen su historia están condenados a repetirla». Atribuida al filósofo George Santayana (1905-1906: 85), y también a otros autores desde la Antigüedad hasta nuestros días, este aforismo abunda en la importancia del saber histórico y advierte del peligro de su desconocimiento o negación.

Tanto en el primer caso, el de la historiografía identificante, como en el de este último, el de la ingeniería historiográfica, existe un acuerdo sobre la relación entre el pasado y el presente. El pasado legitima el presente. Los debates sobre la pertinencia de las identidades de género o las identidades nacionales están plagados de esta idea implícita. La verdad está en el pasado y su conocimiento y desvelamiento nos permite defender nuestra posición o nuestras posiciones presentes y futuras. Más aún, en algunos de esos debates las opciones de los sujetos en el presente son, o así se pretende mostrar, meras consecuencias de esas verdades pasadas, desresponsabilizando a los sujetos de sus decisiones, que, como tales, siempre se toman en contextos de incertidumbre; como si se pretendiera erradicar dicha incertidumbre, condición inexcusable de

¿Qué hacemos con el pasado?

cualquier decisión, pasando la pelota a un pasado que habla en muchas lenguas pero que cada quien intenta convencerse y convencernos de que la suya es la verdadera. Hay como un *survival*, tal vez un resto de ese mundo centrado en la divinidad que la modernidad pretendió erradicar. Pero ahora la divinidad habla en pasado.

Retomando esta segunda función, la de la ingeniería historiográfica, queremos proponer otra lectura del lema «conocer el pasado, para comprender el presente y proyectarse a futuro» y de ese corolario de autoría múltiple, según el cual los pueblos (también se podría decir los individuos y los grupos) que no conozcan (o recuerden) su historia están condenados a repetirla. Y con esta otra lectura inaugurar otro camino, otro posible itinerario para el destino de nuestro quehacer y para la transmisión de este saber. Algunos rasgos de esta búsqueda se pueden ver y seguir en varios de los capítulos de este libro, que conviven, friccionan, se entrelazan con otras propuestas en un ejercicio plural y polifónico.

¿Qué significa «conocer el pasado»? ¿Cómo podríamos interpretar ese objetivo? Tal vez *conocer* signifique saber lo que pasó, establecer una crónica de los acontecimientos relevantes, desde las preocupaciones del presente, que tuvieron lugar. O conocer el pasado sea recrear las variadas interpretaciones que entonces y ahora se dan sobre lo acontecido, sabiendo que no puede haber cierre definitivo al curso de la experiencia. Porque el pasado no está constituido solo de hechos, como sabe cualquier aprendiz de historiador. Si así fuera no habría grandes disputas. El pasado son también las experiencias de los que lo vivieron y las experiencias de los que recibieron sus múltiples relatos y las reinterpretaciones que unos y otros siguen haciendo a lo largo de toda su vida. Pero «conocer el pasado» ¿no podría ser, también, reconocer eso que se resiste al relato, eso que no puede ser encajado en el flujo de la experiencia y que por ello vuelve una y otra vez, con distintas modalidades, en distintos escenarios pero empujado por un mismo impulso? Nos referimos a lo traumático, a esos acontecimientos que irrumpen de manera inesperada, que no pueden ser incorporados en la

experiencia de los individuos, de los grupos o de las comunidades y que quedan en la sombra, sin palabras ante tanta ferocidad. Una discontinuidad que hace que todo pierda sentido.

Generalmente, cuando se habla de trauma, de lo traumático, en el campo de la historiografía, se piensa en las grandes catástrofes colectivas. Pero si lo traumático se define por su resistencia a ser incorporado a la experiencia, por su rebeldía ante el relato, ¿cuántos acontecimientos podrían ser incluidos en esta categoría? ¿No deberían estar los historiadores atentos a esos coágulos que no pueden ser simbolizados?

¿No sería también función de la historia de los historiadores contribuir con sus relatos, con sus múltiples narraciones a poner palabras ante tanta herida? ¿No sería también su cometido ofrecer paisajes sobre los que recuperar trozos de la propia historia? No me refiero a relatos que tapen la herida sino a esa clase de relatos productivos que colisionan con nuestra memoria muda y nos permite recuperar narraciones allí donde antes solo había silencio. ¿No estaríamos, de esta manera, desplazando, el eje de la verdad del pasado a la responsabilidad del presente? Así, conocer el pasado adquiriría otra dimensión, ayudaría a marcar otros itinerarios en presente y solo así, con las cuentas más o menos saldadas, el futuro parecería más luminoso. El mandato nos dice que hay que conocer, porque desconocer o negar el pasado nos obliga a repetirlo. Habitualmente, se ha interpretado este corolario de forma literal, si no sabemos por qué fracasamos en un proceso revolucionario lucharemos a ciegas y con muchas probabilidades de repetir la experiencia. Pero si uno de los cometidos de los historiadores es registrar lo que se resiste a ser dicho, tal vez, la repetición de la que hablaba Santayana sea otra. Lo que se repite es eso que no puede ser simbolizado, que escapa al lenguaje, que evita ser reconocido y que, por ello, vuelve de distintas maneras pero insistentemente. Las funciones de la historiografía se podrían ver, así, ampliadas a la terapéutica del relato; no para decir lo que fue o para confirmar lo que es sino para inaugurar lo que podrá ser.

3

La palabra mira entonces hacia delante, acompañada por un incansable gesto de buena fe y un pasado que no deja de moverse y ponerse a prueba. Pero la cuestión está lejos de ser sencilla. Las preguntas continúan apilándose y empiezan a marearnos un poco: ¿de qué pasado viene esto que se repite? ¿Cómo armar y transmitir un relato sobre el que a veces nada podemos decir, sobre el que al parecer no hay nada que descifrar? Entre el relato y su misterio, el pasado se mantiene inconcluso y hasta algo desdibujado, pero no podemos dejar de lado que es también aquí donde la palabra queda atada al futuro, a la acción como alternativa y punto de ruptura, a la posibilidad siempre abierta de hacer algo con eso que llega desde atrás.

Probablemente, Lévi-Strauss no haya tenido nada de esto en mente al estudiar a los nambikwara o pasar sus días en la selva amazónica, pero podemos leer su trabajo desde nuestras propias preocupaciones, desde un interés disonante por aquello que vendrá. Para el ya fallecido antropólogo, el lenguaje no pudo ir adquiriendo sentido poco a poco, gradualmente, sino que el sentido de las cosas que alguna vez habitaron nuestro mundo tiene que haber surgido de forma abrupta, casi repentina (Lévi-Strauss en Homi Bhabha, *The location of Culture* 1994). Es cierto que este tipo de reflexiones no pueden estar más alejadas de nuestras inquietudes cotidianas y del análisis de procesos históricos más urgentes. Mencionar por estos días a Lévi-Strauss parece ser algo, a fin de cuentas, irrelevante; sin embargo, hay algo en esa especie de vocabulario mítico al que recurre el autor que nos pone frente a un momento que se vuelve inaccesible, como si ni siquiera tuviera lugar en algún sitio o tiempo que podamos alcanzar aplicando un método o una técnica de investigación. Esto es lo que aquí nos interesa, ya que es en este «de repente» que marca la aparición del sentido y del mundo donde las palabras también pueden perderse... o, al menos, puede sucederles algo bastante similar.

Quien haya tenido la oportunidad de pasar su adolescencia en un colegio latinoamericano, es probable que, en algún momento, tuviera que leer *Crónica de una muerte anunciada*. Para esquivar cualquier ansiedad del lector, Santiago Nasar no hace más que levantarse por la mañana para llegar al final del día simplemente muerto. Sabemos todo esto sin pasar de la primera página. Ese es el destino final que García Márquez eligió para su desafortunado protagonista. A Santiago no lo mató una palabra suelta o la falta de sentido, pero una palabra oportuna pudo haberle evitado un desenlace tan desagradable.

Ángela Vicario debía mantener su virginidad impoluta hasta su noche de bodas, pero esto no fue así. La tradición familiar, la moral de la época y una buena dosis de hipocresía hicieron que el primer nombre en empezar a circular por las calles del lugar fuera el de Santiago Nasar. Lo curioso, lo moderno y trágico de aquel día en la vida de ese pueblo es que no faltaron ocasiones ni emisarios. El libro está lleno de buenas intenciones y vecinos sin miedo para quienes toda la situación y la inminente muerte del joven no era más que un gran y absurdo error. En definitiva, la mala suerte de Santiago, llamémoslo así, es que la palabra que podía haber salvado su vida no dejaba de faltar a su lugar, no dejaba de presentarse siempre demasiado tarde, en algún otro sitio o en alguna página del futuro. Uno lee y relee la novela tratando de encontrar en cada punto y en alguna que otra frase una mínima posibilidad de que el protagonista se salvara de su muerte, de que pudiera finalmente escaparse de los hermanos Vicario y sus cuchillos. La posibilidad de que Santiago Nasar tome conocimiento de lo que está por sucederle es tan clara y reiterada que se vuelve insuficiente. No basta para que el joven muchacho regrese vivo a su casa. En este sentido, más que una novela sobre el honor, el destino, la mala suerte o un asesinato entre tantos, *Crónica de una muerte anunciada* es un buen ensayo sobre lo «inoportuno» y lo cotidiano, sobre cómo, a fin de cuentas, las palabras también pueden perderse. A orillas del río y en ese pueblo en el que Nasar caminó todo un día más que muerto, la palabra perdida y siempre a destiempo adopta una forma concreta, la forma de un rumor.

¿Qué hacemos con el pasado?

Movámonos un poco en el mapa... Como en tantas otras regiones, en el subcontinente indio, las comunidades de Bengala y Pradesh supieron encontrar en el rumor mucho más que una práctica cotidiana e informal de comunicación. En comunidades donde muchas veces las flautas y los tambores tomaban el lugar de la palabra hablada, la transmisión de la lucha y el valor de la insurgencia se mezclaban a diario con aquellas prácticas comunitarias asociadas al trabajo, a la producción de alimentos o a algo tan frecuente como el lavado de la ropa. Salvo para unos pocos afortunados (para nosotros, claro), leer y escribir era una cosa totalmente ajena a su mundo, por lo que las personas llegaban incluso a asignar nuevos y cambiantes significados a esos signos que nosotros conocemos como letras del abecedario (cf. *Sujetos Subalternos*, de Saurabh Dube, 2001). En definitiva, si bien no faltaron medios para alentar la transmisión de la insurgencia contra las prácticas coloniales y sus complicidades locales, el uso informal de la palabra suelta siempre ocupó un lugar central en las dinámicas rebeldes del subcontinente asiático.

El rumor adquiriría por aquel entonces una dimensión material que no todos estaban en condiciones de identificar y menos aún de reconocer su potencial subversivo. Ranajit Guha, en «The Prose of Counter-Insurgency», de 1983, nos enseña esta particularidad de la mano del *chapati*, un pan característico de la región, elaborado sin levadura con harina de trigo y un poco de agua tibia. El chapati no hacía más que circular y circular dentro de las villas, protagonizando sucesos y enseñando palabras, pero también mostrándonos a su paso los rasgos políticos y sociales más distintivos de la India colonial. Durante buena parte de los siglos xix y xx, la gente de aquellas latitudes envolvía cuidadosamente cada una de sus palabras en un mensaje secreto que debía desparramarse por las villas, donde un destinatario común y conocido se encargaba de ponerlo en movimiento junto a una verdad colectiva tan marginal como necesaria. Poco más sabían los habitantes de la zona, solo esperaban la llegada de un mensajero que entregaba el

chapati al líder de la aldea, quien a su vez estaba encargado de garantizar que al día siguiente el pan siguiera su camino hacia la comunidad vecina.

Así es como la gente no tardó en comprender que debían estar preparados, que debían estar constantemente a la espera de algo o de alguien, sin llegar nunca a saber qué mensaje acompañaría a cada pan ni qué debían hacer con él cuando lo recibieran.

Así, aunque al principio la palabra seguía el ritmo marcado por un trozo de comida y su itinerante visita por los pueblos, la fuerte impronta oral de las sociedades indias imprimía en cada mensaje una velocidad y una expansión realmente asombrosas («rizomática» sería el término que muchos utilizarían hoy en día). No tardaba en llegar de algún sitio y ya aparecía por bares, de puerta en puerta, en bazares, por zonas de trabajo comunitario y se colaba por las callejuelas. El rumor era, claramente, una expresión popular, lo que no quiere decir que haya sido enteramente transparente o menos selectivo, y en esto mucho tiene que ver el carácter anónimo que la palabra suelta lleva consigo. Aquí es donde no debemos confundirnos, esta atención prestada al habla no descansa en el mencionado analfabetismo de buena parte de las castas y de la población de la India, sino que se sustenta en la tradición y en la autoridad de lo que se oye, de eso que se conoce como *sruti* (Guha, cit. supra, 1983). De ahí que el rumor salga siempre de la boca, de ahí que insistamos en este y no en el chapati, cuya circulación estaba rodeada de tantos mitos y creencias que desorientaban casi por igual a insurgentes, administradores oloniales y británicos de primera línea.

El rumor se mueve entonces no solo a partir de ciertas tensiones sociales, como es el caso de la experiencia colonial o la defensa del honor y el desafío a la ley de los hermanos Vicario, sino que logra mantener al límite esos impulsos y sentimientos populares que movilizan a la gente, que desencadenan cosas tan reales y cotidianas como futuras y ancladas en la imaginación. Aquí es donde el rumor pone sobre la mesa el problema de la acción, de cómo poder participar activamente en un proceso colectivo marcado por la necesidad de cambio, de tener que mover alguna que otra ficha del tablero. Si el rumor viene y va, sube y baja sin que nadie sepa bien desde dónde o hacia dónde, el mensaje que

¿Qué hacemos con el pasado?

lleva se vuelve casi mítico, como el comentario del propio Lévi-Strauss, como si estuviera fuera de nuestro tiempo, de lo que nosotros hacemos o de los actores y grupos a los que les solemos adjudicar las cosas que pasan.

Si bien en la India la palabra vacía se hizo carne en la revuelta, Guha nunca dejó de ver este inconveniente y de desconfiar del vocabulario religioso de la lucha campesina. La cosa es muy diferente para el propio Santiago Nasar, quien no es sino una víctima más de esta suerte de trampa que el rumor lleva allí por donde va. Los vecinos y amigos dispuestos a evitar su muerte intentan avisarle, pero continuamente quedan atrapados en un contratiempo o en la simple creencia de que su palabra está de más, que todo está dicho, que Santiago, o al menos su familia, estaban desde esa misma mañana pendientes de cada uno de los movimientos de los futuros asesinos. Al igual que en la India y su dimensión religiosa, las personas de aquel pueblo colombiano también parecían estar dominados por las circunstancias. Mientras que el rumor no hacía más que circular, la capacidad de acción individual y colectiva de esos vecinos desaparecía a pasos agigantados....como si alguien tuviera que morir sí o sí esa misma noche. Todo fracasa. Una carta de advertencia se desliza debajo de la puerta del joven Nasar, pero este nunca llega a leerla. A diferencia de aquellos campesinos de la India que le cambiaban el sentido a las letras e inventaban sus propios significados, en el pueblo americano la palabra escrita no sirvió de nada. Este es otro truco del rumor, el cual parece no tener memoria, no se archiva ni se lleva un registro, no tiene ni un emisor ni un receptor final al que se le pueda ir a tocar el timbre o ponerle nombre y apellido. El rumor solo se repite; en cada ejercicio de repetición uno lo disfraza a su manera y quien lo escucha también lo hace de un modo distinto, haciendo que cada uno de nosotros encuentre su propio sentido en eso que nos pasa, poniendo todo aquello que se dice en diálogo con las propias certezas, experiencias y discontinuidades.

Claro que hay mucho de improvisación en todo esto, de recortar y agregarle líneas al mensaje, de ir cambiando el tono y dando alguna que

otra vuelta de tuerca. En este sentido, en Bengala o en las calles de Colombia, la palabra oral juega con los estereotipos de quienes participan en ese intercambio y solo funciona porque es optimista con ese mensaje del que nunca parece existir un original o un propósito claro. El rumor nos salva aquí de otro problema, el de caminar siempre bajo el paraguas de lo «verdadero», el de buscar en aulas y libros un conocimiento sobre el pasado que dé en el blanco, que descifre al milímetro lo que la gente piensa, lo que los sujetos, los campesinos o las clases creen que deberían hacer o dejar de lado. La palabra perdida no podría estar aquí más fuera de foco... si el rumor tiene algo de lo que preocuparse, es de ir de boca en boca, de ir generando nuevas lecturas e interpretaciones, sin llegar nunca a preguntarse por el sabor del chapati o por qué Santiago Nasar muere sin saberlo.

El relato histórico empieza aquí a tocar algunas campanas, el rumor empieza así a ser mucho más que aquello que se dice. Si el relato y el rumor van más allá de la simple circulación de la palabra, es porque uno como persona tiene, al menos por unos instantes, algo entre manos, algo que la suerte (y eso que solemos llamar «contingencia») hace pasar por nosotros. Tanto el éxito parcial de la revuelta india durante el siglo XIX como el pobre destino del joven Santiago Nasar tienen entonces muchas más cosas que contarnos. Uno tiene que decidir dar un paso adelante y luego también poder llegar a darlo, y esto va tanto para el vecino como para el ciudadano contemporáneo, el lector y los historiadores. Este libro, al menos en una buena parte, responde a muchas de estas particularidades, apela a un rumor que crea realidad y a otro que nunca se anima a nombrarla, juega entre un relato que se vuelve transgresor y otro que se mantiene oculto, totalmente inútil y destartado. A fin de cuentas, *¡QUÉ HACEMOS CON EL PASADO?* también puede leerse desde algún lugar de ese pueblo colombiano, como si quienes nos sentamos a escribirlo hubiéramos vivido en las mismas calles que el propio Santiago Nasar, como si todavía siguiéramos siendo parte de uno, varios y más rumores que andan dando vueltas por ahí.

Entre literatos provocadores, relatos atravesados y rumores algo fuera de control, este libro no es sino una respuesta tentativa a una

¿Qué hacemos con el pasado?

pregunta abierta y cambiante sobre la historia, su lugar en la sociedad y sus usos. Cada uno de los autores entendió esta propuesta como pudo y quiso, como creía que debía contribuir desde su propio criterio a eso que empezó a aparecer en correos electrónicos y en algunas charlas salteadas cara a cara. Recibimos un primer borrador y volvimos a la lectura, se señalaron problemas generales y coyunturas políticas, se discutieron algunos hilos comunes y ciertas distancias conceptuales que podríamos haber acertado. Siempre quedará algo que agregar sobre si este libro llega en un momento adecuado o no, en todo caso, que usted esté leyendo estas páginas ya dice mucho en nuestro favor, a usted le toca decidir sobre el resto...

Entre capítulos y correos, reuniones virtuales y la aparición de nuevos textos, nos fuimos aventurando sobre las posibles recepciones y también optamos, no sin ciertas reticencias, por dibujar un límite. Al igual que los sucesivos intentos de impedir la venganza de los hermanos Vicario, muchas veces los textos nunca llegan a pulirse del todo y hasta el debate se muestra insuficiente. Pero esto no tiene por qué ser un contrapunto o una falta en este trabajo colectivo, más bien es una invitación a que el lector se anime a hacer lo mismo, a que, como suele decirse, se lo curre. Si, al igual que el relato, este libro tiene mucho de recortar, agregar, reorganizar y seguir revolviendo, aquí el lector también puede dar un paso adelante y acercarse a los distintos capítulos con su mejor sentido crítico, dando lugar a nuevos contratiempos que no siempre pueden resolverse o dejarse a un costado. Los capítulos y esta introducción no solo fueron escritos de esta manera, sino que insistimos en que el libro mismo puede ser leído desde esa palabra suelta que circula entre esquinas y bazares de Prades y Colombia, desde un intento de hacer del relato histórico una práctica colectiva de elaboración que no deja de sumar tertulianos y preguntas que vuelven del pasado. En definitiva, como escritores y lectores de nuestros propios textos también nos encontramos con que cada capítulo tiene mucho sentido y poco, con que cada fragmento dialoga con un texto vecino que llega con ciertas tensiones que no hacen sino mantener el rumor en movimiento, como si fueran partes del mismo

Catorce textos sobre historia y memoria

pueblo y sus vecinos, como quien cocina un chapati sin nunca poder anticipar hacia dónde va o qué palabras viajarán a su lado.

Noelia Adánez González, Marisa González de Oleaga
y Emiliano Abad García

LA TRIBU DESAFIADA: EL PASADO ES DE TODOS

Marisa González de Oleaga

Una escena

A las ocho en punto de la mañana, con el sol asomando por el costado del Palacio de Santa Cruz, los investigadores hacen fila a la puerta del ministerio. Se los reconoce por las carpetas azules que llevan, esas carpetas de cartón con dos gomas blancas que sujetan los extremos. Conversan animados y nerviosos mientras, muchos de ellos, fuman un cigarrillo. En cuanto se abre la puerta lateral, esa que da al archivo del ministerio, los investigadores van pasando y mostrando su credencial al bedel, que tiene cara de sueño y de pocos amigos. Antes de bajar las escaleras que conducen al depósito tienen que pasar por la sala de consulta, una habitación enorme tapizada de ficheros a la que llega poca luz a pesar de los enormes ventanales. Allí, mientras las dos funcionarias encargadas de atender a los visitantes hablan por teléfono o conversan animadas saboreando un café, los investigadores deben hacer antesala para hablar con la directora. A veces, la espera es corta y entretenida; otras, mortalmente tediosa. Todo depende del interés de la jefa en la conversación que mantiene con el investigador.

Una vez en su despacho, la archivera escruta, por encima de sus anteojos, al recién llegado, le pregunta por su tema de investigación,

su lugar de procedencia, su adscripción institucional y otras preguntas menores algo maliciosas, con la precisión, el rigor y la vocación de un comisario político de otra época. Una vez satisfecha su curiosidad llama a su secretaria para que le alcance las fichas correspondientes al período y al país que trabaja el investigador. En ese tiempo muerto de duración variable prosigue con el interrogatorio que parece destinado a reconocer en el visitante a un posible y potencial *jaranero y alborotador*. Con las fichas encima de su mesa, la funcionaria se las coloca debajo de los pechos y va cantando con voz cansina, monótona y nasal los títulos, como si se tratara de los temas de un concurso oposición o los premios de una rifa de feria: «Relaciones económicas: acuerdos para la venta de trigo argentino»; «Visita de funcionario del ministerio de salud para la compra de material quirúrgico»; «Del embajador al ministro de exteriores».... Por encima de los anteojos sigue examinando al visitante que toma pacientemente nota del número de legajo y expediente.

Cada tanto, como si se tratara de un mensaje en código morse o de los silencios de una melodía, la directora hace una pausa, se salta una ficha mientras señala: «esta no», al tiempo que hace un gesto característico con la cabeza como reafirmando doblemente la negativa a compartir el secreto que guarda la cartulina. Si al investigador se le ocurre preguntar por la censura de los contenidos o hace alusión a esos silencios en la disponibilidad de los expedientes la archivera contesta con una frase rotunda: «usted que se cree, que cualquiera puede venir aquí y consultar los fondos a voluntad». De nada sirve apelar a la ley, argumentar que los documentos pedidos están fuera de cualquier cláusula protectora de la intimidad de los vivos y de los muertos. Todo intento es vano, toda demanda es rechazada. No, en ese archivo no puede entrar cualquiera...

Una reflexión

Estoy segura de que la escena que acabo de describir les resultará familiar a muchos. Estoy convencida de que este tipo de situaciones siguen produciéndose en no pocos archivos y bibliotecas, e incluso en otras instituciones públicas contemporáneas. Más aún, sé que no debe de haber historiador profesional que no haya vivido, al menos en el mundo hispanohablante, trances parecidos. Ya entonces, en la época a la que pertenecen los hechos descritos, nos preguntábamos el porqué de esta concepción patrimonial y corporativa del saber por parte de aquellos encargados de custodiarlo y transmitirlo, y buscábamos razones que aún hoy, casi tres décadas más tarde, me siguen pareciendo pertinentes.

Por un lado, barajábamos razones coyunturales: la reciente apertura de los archivos, la escasa o nula profesionalización de los encargados; por otro, apelábamos a motivos de más calado. Decíamos que en un país como España (o en los países latinoamericanos) la falta de tradición y cultura democráticas debían haber influido en esta tendencia apropiadora de los bienes públicos. En el gesto de la archivera de la escena precedente se deja ver la profunda desconfianza hacia la ciudadanía, incluso hacia un sector de la ciudadanía, los investigadores, entrenados para el trabajo con esos materiales públicos. Un recelo o una suspicacia hacia el mal uso que los ciudadanos podían hacer de los documentos de las instituciones colectivas, que no era sino una consecuencia más de la concepción política totalitaria arraigada durante décadas en este país. Más aún, creíamos entonces que el déficit democrático había impedido la aparición y el arraigo de la idea de servicio público a la comunidad. A efectos prácticos y con independencia de lo que dijera la norma que regulaba el acceso a los fondos documentales, el archivo era propiedad de la archivera que, por otra parte, no pecaba de exceso de celo (vista la situación desastrosa en la que se encontraban los índices de remisión del material) sino de una concepción corporativista de la función pública.

Desgraciadamente, esta actitud o concepción que tiende a considerar como propio de un gremio, de un estamento o de una

corporación lo que es de todos no afecta solo a los archiveros o a los bibliotecarios. Situaciones parecidas, con acentos o matices diferentes, las podemos encontrar en otras instituciones: por ejemplo, en los hospitales y en las escuelas. ¿Quién no ha padecido al maestro insufrible que confunde la parte con el todo y cree que sus conocimientos pedagógicos lo convierten en el único protagonista de las políticas educativas o al médico sobrado que no se reconoce como depositario y transmisor de un saber sino como el legítimo propietario de la salud pública? Todo pareciera indicar que esta tendencia a la expropiación de lo público es un registro, antidemocrático o predemocrático, que amenaza nuestra convivencia y contra el que hay que luchar. Un registro o resabio que afecta, según acabamos de ver, a los archiveros, a los maestros y médicos, y también a los historiadores. ¿Cómo entender si no el desdén con el que muchas veces este gremio atiende los testimonios de los protagonistas, de los «aficionados» o de los no iniciados? ¿Cómo comprender la incompreensión de los historiadores ante la necesidad de convivencia de distintos relatos sobre un mismo fenómeno? ¿Cómo interpretar si no esa alergia que los historiadores sienten por esos otros relatos, los de la experiencia, eso que llamamos memoria? ¿Cómo explicar ese comportamiento paradójico de los historiadores profesionales que, por un lado, proclaman la historicidad (y relatividad) de toda idea y discurso, su vínculo a un contexto, y, por otro, discuten apelando a la verdad, como si su propia producción estuviera exenta de ese sesgo?

Tal vez, y a riesgo de ser considerada redundante, convendría recordar que en las sociedades de masas, esas que se organizan a escala nacional, se hace necesaria una división del trabajo. Hay gente que se dedica a fabricar zapatos, otros trabajan la tierra y algunos aprenden técnicas (en ocasiones muy complejas) que ayudan a curar enfermedades (o lo que nosotros entendemos por enfermedad). En estas sociedades hay grupos, pagados por todos, que se encargan de realizar las tareas que afectan al conjunto de los ciudadanos, por ejemplo: formar a las jóvenes generaciones o escribir relatos sobre acontecimientos del pasado de esa comunidad o de otras. Pero esta

¿Qué hacemos con el pasado?

división necesaria de las tareas, esta delegación de saberes, propia de una sociedad compuesta por millones de habitantes, no debe confundirse con la apropiación de ese saber o con la legitimidad exclusiva de sus productores. Ni los archivos son de los archiveros ni los hospitales de los médicos ni las escuelas de los maestros ni la historia de los historiadores...

Una elección

Los historiadores no son dueños de la historia, aunque a veces se comporten como tales. Aquellos a quienes la sociedad ha encomendado crear o recrear determinados saberes son, nada más y nada menos, que delegados, no propietarios, sometidos a las variadas demandas colectivas, cada vez más diversas en esta sociedad pluricultural en la que nos ha tocado vivir. Para poder cumplir con esa misión pública los relatos de los historiadores han de ser diversos entre sí y diferentes de otros relatos. Si han de canalizar las demandas de distintos grupos de la población, no pueden pretender articular o consensuar un único discurso sobre lo acontecido. Por fuerza deben existir distintos discursos que permitan a los distintos grupos sociales reconocerse en esos relatos históricos y constituirse como sujetos. La subjetividad, en el doble sentido de la palabra, como agencia y vínculo a distintos poderes, exige de identificaciones diacrónicas y sincrónicas para constituirse, y el relato, los relatos históricos, son fuente de identificación.

No puede haber democracia sin participación, no puede haber participación sin sujetos, no puede haber sujetos sin identificación, no puede haber identificación sin relatos (históricos, entre otros); pero esos relatos han de ser, por fuerza, variados, como variada es la subjetividad humana. Diversos dentro del gremio y diferentes de otras narraciones, obligados a convivir con otros relatos. ¿No son los historiadores los que sistemáticamente señalan la provisionalidad, esto

es, la historicidad, de cualquier idea, relato o discurso? ¿No se aplica al suyo propio, a los discursos historiográficos, ese mismo sesgo? ¿El relato histórico tal y como lo conocemos con su cuota de causalidad, temporalidad y agencia no es una invención moderna? ¿Por qué confundir, entonces, una convención (la que liga documento a historia) propia de las sociedades con escritura con la posibilidad de tener historia? ¿Acaso la oralidad (no solo la de las sociedades sin escritura sino también la de los grupos de cultura oral en las sociedades desarrolladas) no tiene sus propias convenciones para generar relato histórico? ¿No son rehenes, los historiadores, de sus propias convenciones? Nuestra forma de relatar es funcional a la sociedad en la que vivimos (y no elegimos) y que, en muchos casos, está lejos del modelo al que aspiramos. ¿Por qué no aceptar otros relatos, otras formas de entender el pasado, el tiempo y a los sujetos?

No se trata, como tantas veces se ha dicho, de que bajo esta fórmula relativista «todo vale», sino de que *no solo vale una cosa*. Pretender mantener un único discurso histórico, buscar el consenso sobre lo acontecido o denunciar como poco «científicos» otros discursos sobre el pasado es un ejercicio antidemocrático. Se trata de decir bien alto que lo propio no es lo bueno en términos universales sino solo una de las posibilidades, siempre sometida a escrutinio, a crítica, a revisión. En un mundo globalizado como el nuestro, con la amenaza de borrar toda diferencia por un lado y con la de exaltar toda la que pueda ser potencialmente comercializable por otro, es básico mantener las diferentes formas de entender el pasado (y el presente) y esa variedad no es un peligro sino un ejercicio democrático. Lo que sí es antidemocrático, un resabio de otros tiempos, es querer imponer un único relato, una única visión de la historia, una única manera de entender la producción de relatos históricos, *porque no se trata de crear una única versión de la historia que propicie la convivencia sino de abandonar esa posibilidad, de reconocer su imposibilidad, para aprender a convivir con variadas versiones del pasado*. Y este nuevo ejercicio implica un movimiento ético fundamental (y doloroso): desplazar la verdad del pasado (las cosas fueron así) a la responsabilidad de los sujetos en el

¿Qué hacemos con el pasado?

presente (así las vemos y debemos responder por ello). Relatos variados que serán evaluados de acuerdo con los cánones o las convenciones bajo las que han sido producidos; esto es, no se puede evaluar el relato oral con los presupuestos de la historiografía, de igual forma que no se puede escrutar la memoria bajo los presupuestos de la historia académica. Pero hay que enfatizar que no hay nada definitivo ni superior ni mejor en esta última. La historiografía profesional es solo una modalidad de relato vinculada a una convención, no una verdad revelada. De igual forma que los ciudadanos en democracia debemos vivir en equilibrio inestable, bajo el juego de las hegemonías, también nuestras formas de entender el mundo, el pasado y nuestra propia posición han de hacerlo, han de mantener ese equilibrio siempre pendiente de un hilo, siempre sujeto a crítica y revisión.

Un objetivo

Así, el objetivo de los historiadores dejaría de ser esa búsqueda del Santo Grial para empezar a pensar en otros cometidos. Uno de ellos podría ser crear relatos a través de los indicios, registros o documentos que contribuyan a desnaturalizar, a mantenernos alerta contra las pretensiones de versiones definitivas. Cuando uno se da cuenta de que no puede haber verdad última y no la busca, agudiza la escucha, se vuelve sensible al verdadero diálogo, busca la aportación del otro, para poder construir algo que no estaba antes del encuentro, que es producto de ese cruce de caminos. La diferencia, eso que el otro trae, es interpelado y nos interpela, y en ese juego se generan nuevos consensos, nuevas articulaciones. Ese encuentro nos permite ver lo propio desde otro lugar, desnaturalizarlo y, gracias a ese movimiento, comprobar que otros caminos son posibles. Ser hospitalario con la alteridad no significa entrar en el marasmo de la indeterminación sino solo reconocer eso que ya sabemos. Ante la diferencia, ante eso otro que ni siquiera sospechamos,

lo propio (las concepciones, ideas) se mueve de lugar, se recoloca, entra en diálogo, a veces fecundo, con eso que llegó sin ser anunciado.

Hace tiempo, en La Paz, recibí la visita de don Ignacio, un cacique de la etnia mosetén que vivía en un enclave en la selva, en la confluencia del río Beni con el Quiquibey. Meses antes, yo había ido a su comunidad y había tomado fotos de la fiesta del 6 de agosto en la que él, como jefe, tenía un papel protagónico. En nuestro segundo encuentro, le mostré uno de los retratos que le había tomado. Era un primer plano de medio cuerpo con el pelo un poco revuelto después de horas de baile y chicha. Al verlo, me preguntó: «¿Quién es este con ese pelo e' cóndor?» A lo que yo respondí: «Es usted, don Ignacio». No sin picardía y cierta coquetería me dejó con esta frase: «¿No pensarás que yo entro en ese pedazo de papel?» Efectivamente, la idea que tenía don Ignacio de su persona era más compleja que esa representación a la que yo quería condenarlo. En ese diálogo improvisado, él vio por primera vez su imagen en un papel y yo pude intuir lo lejos que esto estaba de la concepción que él tenía de sí mismo. Pero este cruce de diferencias, la aparición de dos percepciones tan distintas ante una imagen, no supuso una amenaza sino más bien una advertencia, un aviso sobre la enorme riqueza del imaginario humano, sobre el variado capital simbólico de nuestra especie.

«YO TUVE» CONOCIMIENTO HISTÓRICO: PASADO DE EXPOLIO, PRESENTE DE VIDA

Jesús Izquierdo Martín

Debió de suceder en alguna de las manifestaciones cívicas que tuvieron lugar durante el año 2012. Como en otros momentos de expresión del malestar ante el agravamiento de la gran catástrofe que ha abatido el mundo desde la segunda mitad de la década inicial del siglo *XXI*, los ciudadanos nos reunimos en el centro de Madrid, echándole imaginación a los escritos de nuestras pancartas y camisetas o a los eslóganes que se cantaban o voceaban. Fue entonces cuando me topé por vez primera con una camiseta en cuyo frente se dibujaba el logo de uno de los sitios web más populares de la historia: YouTube; pero, resignificándolo al hacerlo parte de un enunciado que atraía la atención del observador: «Una vez *Yo Tuve* derechos sociales y laborales».

De ese encuentro con el uso del tiempo surgen las reflexiones que siguen sobre la memoria y la historia, ya no solo porque quien diseñó aquella camiseta había trazado una línea muy explícita entre el pasado y el presente sino porque tal delimitación animaba la pregunta que se oculta tras todo pensamiento histórico, a saber: ¿qué ha ocurrido aquí cuando se supone que todo estaba atado y bien atado? La cuestión sugiere que el autor de la camiseta trataba de explicar aquello que ya no podía dar por descontado, pero también presupone un cierto replanteamiento

sobre quién debía tener la autoridad para emprender dicha explicación. Como me sugirieron algunos de quienes iban embutidos en tal mensaje, el historiador profesional no tenía que ser el único portavoz autorizado para trabajar sobre el pasado; más bien, esta actividad debía corresponder a todo ciudadano dispuesto a embarcarse en la tarea.

El caso es que, al menos a mí, la contestación ciudadana me pareció bien representativa de esos momentos de rebelión en los que, como afirmaría Walter Benjamin, «brilla la chispa de la esperanza»; de un momento revolucionario en el que los ciudadanos estaban reivindicando su autoridad para «conocer históricamente», identificando además el momento del expolio, de la derrota (momentánea) en la que aquel conocimiento había caído en manos de los expertos de la modernidad: los historiadores. Y es que ¿por qué no podríamos imaginar una camiseta que portara el lema «Una vez yo tuve conocimiento histórico»; esto es, un artefacto estético que expresara que en algún momento dispusimos de la autoridad para reflexionar en las ágoras públicas sobre el pasado y que, siendo así, podríamos recuperarlo?

Puestos a imaginar, podríamos figurarnos colectivamente el potencial de un artefacto estético así, de un lema que nos indujera a pensar sobre la pérdida colectiva de dicha autoridad, sobre el momento en el que las afirmaciones del ciudadano común sobre el pasado se convirtieron en meras *opiniones* al tiempo que las que enunciaban profesionales y expertos adquirirían el elevado estatus de *conocimiento*... imaginarnos como ciudadanos dispuestos a reflexionar sobre una historia que se nos suele contar como una sucesión ineludible de etapas establecidas por una supuesta ley natural del *progreso* que, indefectiblemente, conlleva unos costes sociales y políticos que debemos asumir so pena de detener nuestra evolución hacia un futuro de constante superación del pasado... o pensarnos dialogando sobre el ayer sin estar obsesionados con la imprevisibilidad de la historia, imprevisibilidad bajo la cual se han cobijado algunos de los responsables de la catástrofe que asola nuestras sociedades aduciendo que, por no estar pronosticada, la crisis es producto de la contingencia, resultado de una historia que se desenvuelve sin condiciones objetivas. Es más, podríamos pensar

¿Qué hacemos con el pasado?

en el pasado como un lugar donde buscar además soluciones sin que ello suponga la repetición del pretérito sino su mera actualización: nos figuraríamos entonces reabriendo la historia que se pretende consumada para inspirarnos en el pensamiento emancipador acumulado en las numerosas utopías que constituyen nuestro patrimonio cultural.

¿Por qué no aventurar una interpretación de la catástrofe presente que vaya en dirección contraria a lo previsible o que supere su mera contingencia? Por imaginar, que no quede, aunque solo sea porque así los ciudadanos podríamos dedicar parte de nuestro tiempo a tratar de dar respuesta a tanta irresponsabilidad. Quizá convenga retrotraernos al nacimiento de la historiografía profesional, parida a partir de una paulatina —y todavía inacabada— secularización de un relato sagrado donde el devenir de los acontecimientos adquiría sentido a partir de su narración redentora, mesiánica. Según dicha interpretación, el discurrir de los acontecimientos dibujaba una suerte de espiral, con un principio —el Génesis— y un final —el Apocalipsis—, en torno a la cual el cristiano giraba, intentando acercarse al momento previo al Pecado Original con el fin de recuperar la virtud necesaria para desvelar los designios divinos y prepararse adecuadamente para el advenimiento del Juicio Final: la ansiada conclusión de la Historia. No era esta la temporalidad de la Antigüedad, caracterizada por la circularidad y repetición de los eventos históricos, pues ni la muerte ni la resurrección de Jesucristo eran hechos repetibles. Sin embargo, el relato permitía incorporar la vieja idea ciceroniana según la cual la historia es «maestra de vida», por cuanto el pasado se consideraba un repositorio de hechos ejemplares que debían servir de guía para que los actores presentes propiciaran la deseada llegada del Reino de Dios.

Esta gestión de devenir que fue la historia sagrada (o la historia de la Iglesia) dio sentido a muchos de los acontecimientos que experimentamos los europeos durante siglos; no obstante, otros sucesos como las guerras de religión iniciadas en el siglo xvi, el descubrimiento de América a finales de la década precedente, la revolución científica del siglo xvii o las revoluciones liberales del siglo xix fueron desestabilizando

el relato sagrado hasta el punto de quedar relativamente invalidado para hacer frente al devenir. La historia sagrada apareció entonces ante los europeos como un mero relato construido por teólogos que dejaba desamparados a los ciudadanos necesitados de un nuevo sentido de la historia. Bien podría ser esta una interpretación aceptable del contexto histórico en el que nació la historia profesional tal y como hoy la conocemos. Su caldo primigenio fueron las distintas filosofías de la historia que venían a sustituir a los relatos bíblicos; aquellas narraciones universales aparecidas a finales del siglo XVIII y sobre todo en el siglo XIX que se congratulaban de haber descubierto los fines inmanentes de la historia, tales como el progreso infinito, la emancipación de la humanidad o el dominio pleno de la naturaleza. Y, desde aquel momento, el conocimiento del pasado pudo ser disciplinado, dibujándose las fronteras simbólicas en las que quedaron incluidos aquellos que, por conocer adecuadamente el método histórico, tenían la autoridad para contar públicamente lo acontecido.

Una vez definidos los fines y desarrollado el método, los historiadores profesionales podían dedicarse a la grave tarea de rastrear las regularidades que confirmaran el sentido secular de la historia. Se trataba de ratificar, científicamente, que los acontecimientos observados se desenvolvían por los derroteros enunciados en las filosofías históricas y de construir, de forma simultánea, una memoria pública a partir de la recolección cronológicamente ordenada de experiencias virtuosas o reprobables que los ciudadanos debían emular o evitar si pretendían recibir el juicio positivo de la historia.

A finales del siglo XIX, por tanto, los europeos nos habíamos convertido en ciudadanos supuestamente protegidos contra la contingencia, pero a costa de experimentar un auténtico expolio: el del conocimiento popular sobre el pasado. Nunca antes el saber popular, encerrado en distintas memorias personales y colectivas, fue desacreditado hasta el extremo de ser calificado de una mera opinión sin fundamentación documental que no podía parangonarse con el

¿Qué hacemos con el pasado?

conocimiento experto basado en el método científico. El Estado*, a diferencia de la Iglesia, sí logró penetrar en una sociedad a la que consideraba un artificio humano digno de ser manipulado, enarbolando la bandera de la educación del pueblo. Escuelas y universidades se convirtieron en auténticos templos, al tiempo que desacreditaban las ágoras y plazas donde antaño se relataban otras historias.

A partir de entonces, la figuración literaria fue desterrada del conocimiento histórico tras ser calificada como un engañoso artificio de la imaginación que no permitía escuchar lo que decían los documentos, únicos baluartes de la objetividad histórica. Por su parte, los relatos de la memoria fueron despreciados por contaminar la historia con recuerdos maleables y subjetivos. Y como conclusión, el pasado devino en un objeto de estudio del que solo cabía una única y definitiva verdad, una memoria oficial a la que había que converger a través de la compilación de un número creciente de datos y de un método cada vez más riguroso, lo que en la práctica implicó la desautorización de formas alternativas de saber histórico y el rechazo de controversias públicas no avaladas por la academia.

Con todo, los acontecimientos que se han sucedido durante el siglo xx y los albores de la centuria siguiente han puesto de manifiesto la debilidad de los pilares en los que se levantó el conocimiento experto y, consiguientemente, la ilegitimidad con la que la ciencia histórica desacreditó otras formas de saber sobre el pasado. La violencia inaudita

* NOTA DEL CORRECTOR: en esta obra coral se han seguido las normas de edición y corrección más aceptadas por los profesionales de la lengua con el ánimo de unificar la ortotipografía de todos los textos. Sin embargo, no todos los autores coinciden con los criterios de corrección. Son particularmente problemáticas aquí algunas mayúsculas iniciales para, por ejemplo, los casos de *Estado*, *Rey*, *Transición*... Se ha optado por la mayúscula inicial para diferenciar instituciones o formas de organización política de otras acepciones y así evitar confusiones y facilitar la fluidez del discurso, pero algunos de los participantes, como Germán Labrador y Pablo Sánchez León, consideran que esta diferenciación «solo contribuye a hacer más aceptables unas ficciones siniestras, pues la modernidad decidió escribir con letras capitales los nombres de sus dioses caníbales». Quede constancia de estas discrepancias que también contribuyen a varios de los discursos presentes en esta obra e incrementan su valor.

de las dos guerras mundiales, los crímenes sin parangón perpetrados en los campos de exterminio nazis o en los gulags soviéticos, las catástrofes tecnológicas como la de Chernóbil o Fukushima, las crisis económicas como la de la década de 1930, son acontecimientos que han desdicho los pronósticos de las filosofías de la historia europeas del siglo XIX. Como les ocurriera a nuestros antepasados, los acontecimientos han impugnado aquellas historias seculares que nos hablaban de la ineludible emancipación de los grupos oprimidos, del triunfo indiscutible de instituciones económicas y políticas perfectas como el mercado o el Estado, o de la capacidad infinita de los humanos para domesticar la naturaleza. Al igual que la historia sagrada, las filosofías de la historia también han revelado su carácter ilusorio.

La hecatombe sociopolítica que ahora mismo asola nuestro país, con una violencia de perfil bajo pero constante procedente del Mercado y del Estado, es un acontecimiento entre otros muchos de los que han contribuido a desacreditar los pronósticos que estuvieron en vigor durante décadas. Sin embargo, ante la ruptura de lo cotidiano que conlleva el creciente despojo de los derechos ciudadanos logrados tras décadas de movilización popular, los historiadores no parecen bien pertrechados para dar sentido a lo sucedido y a hacer frente a sus consecuencias.

Ahora bien, hoy en día no se trata de combatir un expolio con otro de sentido opuesto, despojando a los historiadores profesionales de los méritos que les corresponden. Entre otros, haber elaborado herramientas heurísticas y hermenéuticas para criticar las fuentes o haber desarrollado dentro de la disciplina algunas metarreflexiones críticas acerca de su propio quehacer. En todo caso, lo que la presente situación ha puesto sobre la mesa es la debilidad del trabajo de la historia emprendido a partir del tardofranquismo y el posfranquismo, y que consistió en crear una determinada representación del pasado que durante algún tiempo sirvió, empleando los términos de Maurice Halbwachs, de *marco social* en el cual tienen lugar los procesos particulares de la memoria. Aquella representación del pasado fue la Transición como proceso modélico de modernización/redención, una

¿Qué hacemos con el pasado?

representación que, hoy por hoy, parece haber perdido su sedimentación sociohistórica, dejando al descubierto el sesgo poético que también define el trabajo histórico, el carácter fantástico que debería suponerse en la escritura de la historia.

De nuevo, por tanto, el devenir de los acontecimientos —los de estos últimos siete años— han desacreditado el sentido de la historia que se nos contó desde el final de la dictadura y ha puesto de relieve la endeblez de los pronósticos que aquella narración incorporaba. Y el derrumbe de tal narrativa ha abierto un proceso extremadamente fluido de construcción de memorias personales e intersubjetivas que no encuentran todavía un marco social para el recuerdo de lo sucedido, entre otras razones, porque la mayoría de los historiadores siguen ensimismados con el relato épico de la Transición que ellos mismos contribuyeron a crear —junto con otros científicos sociales y con otros sectores de la sociedad como partidos políticos y medios de comunicación— y cobijados bajo un corporativismo científicista en el que impera la irresponsabilidad de lo dicho o escrito.

Nuestra sociedad está dando muestras de un pluralismo suficiente como para no aceptar una tutela historiográfica semejante a la que padecieron los españoles años atrás. Contamos con demasiadas experiencias sobre el carácter temporal y divergente de las interpretaciones sobre un determinado hecho como para confiar en el viejo papel que antes asumieron los historiadores, cuya legitimidad se asentó en la quimera de que era posible alcanzar la «verdad» histórica y pronosticar así el futuro. Si estamos en un momento de explosión pluralista, los historiadores también deberían asumir que quienes encarnan ese momento previo a la historia que es la memoria —es decir, los ciudadanos— tienen la autoridad y el derecho a participar en la construcción de tal marco, un marco donde la comunidad dé sentido a los acontecimientos y construya determinados fines históricos.

Si de lo que se trata es de «construir» sentido para el pasado o «rehacer» fines para la historia, entonces cabría repensar la función del historiador dentro de la comunidad como una suerte de intelectual

«desaprisionador» de las identidades naturalizadas, una suerte de orquestador que nos impida caer en un ineludible camino de leyes inmanentes o en un itinerario imprevisible que dé cobijo a los responsables de la actual crisis. Hay que recuperar la idea de la historiografía como poética creativa cuyos relatos, marginales a la idea de trascendencia, desestabilicen las maneras instituidas de estar en el mundo que nos han conducido a la actual catástrofe. Es una forma de asumir, sin negar el núcleo irreductible que huye del cálculo de probabilidad, la presencia de tradiciones o regularidades de la praxis humana sobre las que conviene reflexionar para desacreditar aquellas que han tenido que ver con el desastre de nuestros días.

Reconocer el devenir de las identidades y los valores no supone, necesariamente, cruzarse de brazos y dejar que se los lleve el tiempo; es también un aliciente para la responsabilidad cívica, pues activa la defensa de aquello que consideramos importante por cuanto es precario. Conseguiríamos, además, establecer un verdadero diálogo con el otro al reconocer que ninguna de las partes posee una verdad extrahumana. Gestionar el pasado, no tanto como el lugar donde anclar identidades que acaban naturalizándose sino como un sitio que nos remita a la temporalidad de toda identidad, es una forma entre otras de incentivar una convivencia más dialogante, un tipo de comunidad para la cual la unidad ya no es elemento fundacional y donde el pasado se convierte en conocimiento para la vida.

Algunos pensarán que esta apertura al diálogo sobre el pasado equivale a una invitación al «todo vale»; a la construcción de una verdad histórica por consenso que nos condenaría a repetir situaciones extremas y violentas —del tipo guerra civil española— si los ciudadanos entrasen en el reservado juego de la historia. Pues bien, quizá haya llegado el momento de recordarles —ahora que tanto hablamos de la memoria— que el diálogo no es consenso ni común acuerdo, sino diversidad de puntos de vista que se manifiestan para que otros los comprendan y entren a su vez en discusiones. En suma, reordenar las condiciones para el diálogo entre ciudadanos interesados en el pasado es una responsabilidad ineludible de los historiadores en una sociedad donde

¿Qué hacemos con el pasado?

los ciudadanos puedan alejarse de los relatos ineludibles o las narrativas simplemente contingentes para abrirse paso a formas precarias de habitar un mundo para la vida.

USOS POLÍTICOS DEL PASADO: LAS IDENTIDADES QUE HACEN HISTORIA

Noelia Adánez González

«And why is this
hypothesis never
discussed? Because it is
not in the story; it only
creates the story»

Persephone the Wanderer, Louise Glück

En nuestros días existe unanimidad en torno a la idea de que la objetividad en el conocimiento es inalcanzable. Sin embargo, más o menos inadvertidamente, se sigue intentando producir un conocimiento en el campo de la historia *lo más cercano posible* a la objetividad, en la presunción de que se está más cerca de la objetividad cuanto más alejado de la teoría. Esta aversión por la teoría no es sino la subversión de lo que la historia fue en su origen, un relato filosófico más. Adicionalmente, implica varias cosas: que los individuos actúan de modo completamente autónomo; que las palabras significan exactamente lo que nombran; y que existe una naturaleza y una experiencia fuera del ámbito de la política, de la filosofía y de la teoría

¿Qué hacemos con el pasado?

o, lo que es lo mismo, de la subjetividad, de las identidades. Una experiencia que se puede narrar, precisamente, objetivándola.

Sin embargo, las identidades, que condensan experiencias subjetivas otorgándoles visibilidad y *sentido* social, cumplen una función de *hacedoras de historias* destinadas a justificar y conferir aliento a sus propias existencias. Dicho de otro modo, las identidades no son únicamente los sujetos de las historias que protagonizan sino las verdaderas artífices de los distintos relatos que se proponen acerca del pasado. Veamos cómo.

Al sobrevenir lo que convencionalmente llamamos la modernidad occidental, en ese escenario profundamente denso —en el argot de los historiadores— en acontecimientos y procesos del paso del siglo XVIII al XIX, la historia dejó de ser percibida como la voluntad —o en el peor de los casos la excrecencia— de un designio divino, para convertirse en un artefacto típicamente moderno, es decir, un relato sometido a especulación. Las distintas filosofías de la historia que acompañaron el proceso de instalación de la modernidad, seleccionaron —y simultáneamente definieron— el sujeto de la historia acerca de la que pretendían especular. Sobre las características de este relato, su alcance, su composición, su sentido, tuvieron mucho que decir escritores como Voltaire, Kant, Fichte, Herder, Schegel y, por supuesto, Hegel.

Esta historia nacida en un contexto de progresiva secularización de los saberes y de las instituciones, que reivindicaba desde su mismo origen unos *modos de hacer* a la manera de la ciencia, ponía de manifiesto su vocación política, dado su propósito de instituirse como un conocimiento relevante en el proceso de definir y establecer las reglas del juego en el espacio político de la modernidad y, por añadidura, atribuir visibilidad y protagonismo a ciertas identidades en detrimento de otras, puesto que al tiempo que se contaba la historia de ciertos sujetos, se anclaban, claro está, las identidades contemporáneas.

Y es que, si acercamos algo más la lente, observamos cómo tanto el marxismo como el liberalismo como, en general, todo ese conjunto

de discursos nacidos al calor del cientifismo ilustrado de finales del siglo XVIII y sus varias filosofías de la historia desarrolladas en el curso del XIX, señalaron a un actor o unos actores protagonistas de un relato destinado a cuestionar o validar el orden existente a partir de una visión universalista y omnicomprensiva de *lo humano*. La historia estaba desde entonces destinada a cumplir con la importante misión de otorgar significado al orden social.

De hecho, en adelante, hacer inteligible el orden social y hacerlo inteligible en un sentido histórico (de manera que el relato transcurre desde el pasado hasta el presente gracias a una idea occidental del tiempo, cargada de un sentido cultural muy concreto) vendrían a ser la misma cosa. Y es que, en efecto, la historia acontece, de acuerdo con estas filosofías modernas de la historia, sobre la trama del tiempo, y bajo el supuesto de que esa trama es lineal y unívoca, desde cualquier punto de vista, *neutral*. Y así la historia puede ser contada como si los acontecimientos se hilvanaran gracias a la causalidad, como si se sucedieran desde el origen de los tiempos hasta arribar a las costas de un presente que solo de este modo podemos reconocer, comprender y aceptar.

Como consecuencia de la centralidad que esa noción neutral del tiempo adquiere en la historia que se escribe desde entonces, el conocimiento histórico estará destinado a proporcionar perspectiva, no a determinar el sentido de la acción. El sentido de la acción política, en este esquema, viene determinado por otro artefacto típicamente moderno, las ideologías, que poseen una mayor capacidad de interpelación, en igual medida porque resultan controvertibles y porque aspiran a diagnosticar los males sociales y a recetar las curas que deben aplicarse para subsanarlos. Es decir, la historia, como *magistra vitae*, debe proporcionar los ejemplos que orientan la acción, pero únicamente diciéndonos lo que no debemos hacer (los errores que no debemos volver a cometer). En definitiva, la historia pasó a ser el reemplazo secular para quienes habían dejado de creer en dios o en la providencia, y comenzó a escribirse para justificar un *presente*, un *ahora*, que constituía el resultado necesario, el único posible, de lo

¿Qué hacemos con el pasado?

precedente. Desde el presente, las ideologías propondrían acciones de futuro, a la historia correspondía apuntalar lo ya existente o proporcionar argumentos para proceder a su transformación.

Vista la historia de ese modo, como perspectiva que desembocaba en teleología, vino a conferir a las vidas humanas una dirección (como ya antes había hecho la historia sacra) que las liberó, de algún modo, de la responsabilidad de elegir. Al tiempo que la historia se convertía en perspectiva, y de un modo solo en apariencia contradictorio, las identidades aquilataban el espacio de la elección humana, el *locus* sociológico en el que, de hecho, el individuo vería desarrollarse el drama de sus afectos, expectativas y angustias políticas. Las identidades colectivas nacieron, para el liberalismo utópico promotor del proyecto cultural de la modernidad, del descenso a los infiernos de una libertad imaginada, intencionadamente, como una abstracción, como una utopía habitada por individuos atomizados y orgullosos de su existir en un estado de progreso permanente, y de la constatación de que la historia cumplía una función, más allá de la premisa de la prescripción, que atribuía significado al presente proveyendo de identidad y reconocimiento a sujetos colectivos que llegaban a la vida cuando, acerca de ellos, *había una historia que contar*.

Si para el marxismo el sujeto de la historia era la clase trabajadora o para el liberalismo, el individuo, otros discursos pretendieron cuestionar o quizá, simplemente, dotar de una nueva fisonomía a estos sujetos. Los nacionalismos lograron en el curso del siglo XIX hacer pasar a la nación como principal valedor de la modernidad política y cultural, conviviendo en ocasiones de manera armónica con el liberalismo más individualista. Desde una perspectiva muy distinta, por ejemplo, el feminismo se vio en la obligación de anclar su discurso emancipador en un proceso largo y sistemático de construcción de una identidad femenina con un enorme potencial desestabilizador del orden dominante. Nadie como las mujeres de, por ejemplo, el cambio del siglo XIX al XX, escandalizaron tan extraordinariamente el orden burgués y todo el conjunto de valores que lo sustentaban; y nadie como las mujeres que

comenzaron a escribir lo que, sin ningún complejo, llamaron *historia de las mujeres* puso con tanta asertividad sobre la mesa el valor político de la historia en la creación de identidades colectivas y, por extensión, el valor político de la historia, sin más. Solo el marxismo había sido hasta entonces tan sistemático en este sentido.

Y es que en proyectos como el feminista y su *historia de las mujeres* se evidencia, quizá con una claridad mayor, el hecho de que la forja de una identidad a través de una narrativa de tipo histórico, necesariamente, implica poner el énfasis en los paralelismos con el pasado, en la semejanza y no en la diferencia, en lo que nos aproxima y no en lo que nos aleja del mismo. El énfasis se coloca por tanto en las continuidades y en la universalidad de categorías como mujer o género. Valdría también clase, raza, nación o individuo... palabras todas ellas que se emplean a menudo con un propósito excluyente.

Precisamente por el carácter excluyente de las identidades, por su vocación si no de ser únicas, sí de ser las más legitimadas para acometer la actividad política y satisfacer sus específicas reivindicaciones, así como por el ya asentado embate sufrido por la epistemología que abona sus existencias, someter a juicio crítico este tipo de categorías es una labor ineludible. Y someter a juicio crítico pasa por *historizar* categorías como clase, raza o género, de forma que podamos comprender las identidades como espacios de conflicto, pero sobre todo de identificación y consecuente desarrollo de las subjetividades. Para llevar a cabo esa labor de historización de las identidades colectivas es preciso elaborar un pensamiento histórico que huya de naturalizaciones que perpetúan relatos irreconciliables sobre el pasado (porque las identidades son plurales y a menudo conflictivas) y contribuyen de maneras sutiles a la dominación y la heteronomía en el presente.

Historizar nos lleva, de algún modo, a comprender que la historia es una narración fantaseada que impone un orden secuencial a lo que en realidad no son sino acontecimientos contingentes, dispersos y caóticos. En esta narración, las identidades resultan claves, porque constituyen la respuesta a aquello que tan alambicadamente explicó Lacan: el estatus

¿Qué hacemos con el pasado?

traumático de la existencia y nuestra necesidad de afrontarla a través de esa *jouissance*, que no es sino un trasunto de la fantasía (Žižek, 1998). Las identidades conectan la fantasía con la existencia material y es que, como bien ha explicado Joan W. Scott en «El eco de la fantasía: la historia y la construcción de la identidad» (2006): la fantasía es una condición para la articulación de las identidades, tanto individuales como colectivas, en la medida en que proporciona coherencia donde solo parecía existir confusión, singulariza lo múltiple y, por tanto, confiere seguridad, del mismo modo que reconcilia el deseo ilícito con lo socialmente permitido, con la ley. Es decir, la fantasía nos convierte en sujetos operativos en un contexto social, en tanto que poseedores de una identidad. Las identidades constituyen *lugares* desde los que observar confortablemente el presente, pero también el *pasado*, ese espacio de confusión por antonomasia y, en suma, son un buen anclaje para interpretar y escribir la historia en una clave *fantasiosa*.

Precisamente por esa razón, cada acto de historización, cada acto, en suma, de simbolización debe estar destinado a permitirnos comprender cómo se da el paso, en cada circunstancia concreta (en cada contexto), desde lo *real* (la existencia o, si nos ponemos lacanianos, el trauma) hasta la *fantasía* (la historia, el relato que ensambla identidades). Ese paso lo damos, a cada momento, conformando y adoptando identidades, hasta el punto de que la historia contemporánea quizá es, sobre todo, el sonido a veces cacofónico, a veces profundamente armónico, que producen esos pasos sobre la losa de nuestra actividad intelectual.

El potencial conflicto intra e interidentitario y la capacidad que el mismo pueda tener de desestabilizar el orden social nos obliga a manejar la empatía para hacer emerger la naturaleza fantasiosa, y en ocasiones fantasmagórica, de las relaciones de identidad. La empatía como una forma virtual, no vicaria, de experiencia, en la que la respuesta emocional viene acompañada de la posibilidad del juicio crítico y del conocimiento de que la experiencia propia no tiene por qué ser la experiencia de los demás (cf. «Resisting Apocalypse and Resisting

Catorce textos sobre historia y memoria

History» de Dominick Lacapra, 2007). Dicho de otro modo, logramos esa forma de empatía cuando establecemos con el pasado una relación de emocionada perplejidad, de alteridad, de extrañamiento, pero también de escucha, y cuando argumentamos sobre los criterios de nuestra narración: cuando, en suma, recurrimos a alguna suerte de criticismo (teoría crítica, psicoanálisis, crítica historiográfica, etc.), cuando no solo no ocultamos nuestra subjetividad sino que podemos incluso vincularla a las identidades por las que transitamos desposeídos, al fin, del temor a la incertidumbre y dispuestos a reconsiderar, llegado el caso, nuestra abisal propensión a *ser de una determinada manera*.

¡ES LA HISTORIA, NO LA ECONOMÍA! ¿QUÉ HACEMOS CON EL PASADO ANTE LA CRISIS?*

Pablo Sánchez León

Aunque se habla con recurrencia de una crisis de la historia y se hace a menudo difícil justificar el valor pragmático de su estudio, lo cierto es que los ciudadanos nos pasamos el día volviendo una y otra vez sobre hechos y períodos del pasado. Por poner un ejemplo que seguramente seguirá de actualidad para lectores de años venideros, cada vez que se denuncia o se justifica la erosión de un derecho colectivo o el suministro de un servicio público, se están haciendo referencias, directas la mayor parte de las veces, al pasado, incluso a períodos no siempre recientes. Para quienes se manifiestan en contra, los recortes en el Estado del bienestar son siempre una «marcha atrás» respecto de una situación que se entiende heredada de un pasado en el que derechos y servicios no se veían amenazados o disminuidos; quienes por su parte abogan por la conveniencia de privatizar un servicio, o asumen como inevitable o necesario el desmantelamiento de lo público, también incorporan en su discurso algún imaginario acerca de procesos o situaciones pasadas que consideran que se han vuelto inviables o inadmisibles en el presente.

De hecho, la crisis económica de comienzos del siglo XXI ha popularizado una frase estereotipada que constituye todo un aserto de tipo histórico. La expresión «hemos vivido por encima de nuestras

posibilidades» ha calado debido, seguramente, a su falta de concreción; lo interesante es que quien aspire a convertirla en base de un diagnóstico está obligado antes a abordar cuestiones esenciales de conocimiento histórico. Pues la frase implica, de un lado, que tales condiciones pasadas son susceptibles de valoración y análisis, es decir, constituyen un objeto de conocimiento cuyo contraste con el presente permitiría, cuando menos, conocer mejor el alcance de la crisis actual; y de otro, sentencia que millones de personas fueron durante tiempo ciegas a tales condiciones, de manera que vivieron una suerte de realidad virtual que sin embargo es la que explica, al parecer, tanto sus actos pasados como la crisis del presente.

En suma, la expresión de marras requiere bastante disquisición teórica si no quiere mostrarse contradictoria o parecer un subterfugio con el que diluir responsabilidades concretas; con todo, si ha logrado cierto éxito social, se debe a otro motivo y es que contiene una manera de concebir el tiempo que cuenta con una larga y autorizada tradición en la modernidad. El propio Marx señaló ya que los hombres no hacen la historia «a su libre albedrío, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos»; pero añadió además una coletilla clarificadora que no siempre se calibra lo suficiente: la acción de hombres y mujeres en el presente se produce «bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado». Fue esta referencia al pasado lo que le permitió señalar importantes paradojas en la evolución del mundo moderno, de igual modo que le hizo también admitir la decepción que acompaña muchas de las luchas ciudadanas y, en suma, la contingencia de la historia. No obstante, también le llevó a concebir la crisis política de 1848 en Francia —en *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*, del que proceden estas conocidas citas— como un fenómeno que solo podía ser comprendido por medio de una narración, es decir, dentro de un discurso cuyo eje es el paso del tiempo.

Si algo tiene de interés la ocurrencia de que una crisis se explica por haber vivido por encima de determinadas posibilidades es que nos permite recordar que el valor que asignamos a las opciones personales y políticas que defendemos o que denostamos —al igual que el que damos

¿Qué hacemos con el pasado?

a sus fundamentos morales y a las instituciones que las encarnan— depende en una importante medida de cómo las concebimos y ubicamos en relación con el tiempo; es decir, depende de si creemos que tienen garantizada una larga duración o si estamos persuadidos de que son susceptibles de cambio, reforma, degradación o desaparición de manera que, igual que han surgido en un momento determinado, pueden o deben igualmente desaparecer en otro. Una crisis no es más que la reasignación del tiempo de duración a las instituciones en los relatos dominantes con los que damos sentido a nuestra coexistencia colectiva. Hablamos pues de temporalidad. Visto así, no es tanto que las instituciones entren en crisis: más bien la crisis consiste en la proliferación de nuevos relatos acerca del orden social en los que determinadas instituciones y prácticas sociales a ellas aparejados aparecen como afectadas por la erosión del tiempo.

Esto, como mínimo, muestra la relevancia de la historicidad en todo diagnóstico sobre el presente. Tras ello, no debe verse una defensa corporativa de un saber académico, eso que solemos escuchar como *la importancia de conocer la historia* para la cultura, la política o la ciencia; en realidad, desde la perspectiva que se acaba de esbozar, la relación del conocimiento histórico con eso que solemos llamar «la sociedad» o «la cultura» se muestra bastante problemática.

Los problemas se originan en nuestra condición misma de ciudadanos, pues esta nos aboca como mínimo a ser testigos del paso del tiempo sobre los acuerdos en los que se funda la convivencia democrática y, a menudo, nos lleva a experimentar frustración en las expectativas que albergamos sobre cómo dicha convivencia nos aportará el reconocimiento de nuestra identidad. La vivencia ciudadana insta por necesidad a una lectura en clave histórica de los acontecimientos relevantes que jalonan los éxitos o fracasos de la vida cívica, a nivel individual y a nivel colectivo. Parte de ser moderno consiste en creer o asumir que los lodos de hoy proceden siempre de polvos anteriores.

Nadie escapa a esa condición de ciudadano-historiador. Lo que no es tan habitual es que seamos conscientes de la manera en que la

dimensión temporal se incorpora a los discursos con los que expresamos nuestras opiniones políticas, perfilándolos hasta incluso determinarlos. Al opinar sobre acontecimientos de su presente, el ciudadano deja siempre entrever la presencia de una serie de temporalidades vinculadas a los diversos sujetos y objetos en juego, incluida su propia finitud como actor o testigo; no obstante, dichas temporalidades o duraciones —internas a los sujetos protagonistas individuales y colectivos, a los procesos y a las instituciones resultantes— se hallan inscritas en los relatos acerca del orden social; es decir, están dadas, en principio, de antemano en la narrativa, de manera que no puede adquirirse con facilidad distancia respecto de ellas para emplearlas como un recurso al elaborar un diagnóstico o una interpretación sobre el presente; más bien, estas duraciones o temporalidades son una condición de todo relato. Los ciudadanos pensamos históricamente, pero lo hacemos en buena medida de un modo entre inconsciente y reluctante: si se nos hace ya difícil reflexionar acerca del presente desde la jerga de otras retóricas y disciplinas como la economía, mucho más nos resulta ser críticamente conscientes de las temporalidades que atraviesan los discursos.

No solemos pararnos a apreciar lo constitutivamente histórico que es nuestro pensamiento social moderno. Puede parecer que Marx exageraba cuando afirmó que la «tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos». Aunque el padre de la sociología histórica se refería a «épocas de crisis revolucionaria», venía a subrayar la paradoja de que el pasado pesa más cuanto más se conjuran los hombres para «crear algo nunca visto», radicalmente nuevo. Hoy en día nadie cuestiona que la experiencia del pasado se transmite entre generaciones y períodos a través de relatos históricos, y suele admitirse que entre estos hay que contar no solo las narrativas más formales de corte historiográfico sino también las memorias colectivas. Incluso aceptamos que la suma de esos relatos aporta una dimensión importante a la cultura política. Aun así, seguimos creyendo que de una crisis se sale partiendo de un buen análisis del presente y siguiendo con una buena agenda de políticas para el futuro,

¿Qué hacemos con el pasado?

perdiendo de vista que a lo que nos insta una crisis es ante todo a revisar de un modo radical los relatos que hemos heredado acerca del pasado.

Como otras anteriores, la crisis actual tiene mucho de orfandad de relatos históricos adecuados a su naturaleza, etiología y magnitud, también a su singularidad y novedad. En el caso de la actual crisis hay, sin embargo, una paradoja añadida, y es que la ciudadanía que hoy se encuentra en peligro no ha figurado como protagonista en las narrativas que hemos heredado como discurso histórico dominante del siglo xx. No contamos, pues, con un bagaje historiográfico adecuado para hacer comprensible la crisis al sujeto que la padece.

En efecto, por raro que parezca, Occidente carece de memoria instituida de su construcción de ciudadanía y, de nuevo, eso es así por razones que nos devuelven al pasado; en este caso, especialmente, a la forma que adoptó la consolidación de las democracias europeas tras la segunda guerra mundial. Fue esta una conflagración social e ideológica sin precedentes que, no obstante, adoptó la forma de un combate militar entre ejércitos de Estados nacionales. La derrota del fascismo y el establecimiento durante la guerra fría de los derechos sociales —en muchos casos, incluso, civiles y políticos— en los Estados occidentales coincidió con la hegemonía de la llamada «historia social», que hacía hincapié en las divisorias sociales internas a las comunidades políticas y sus cambios en el tiempo, mientras que la condición de ciudadano y el reconocimiento institucional de sus capacidades jurídicas se daban por descontado o se dejaban al margen.

Durante décadas se mantuvo, por tanto, un desajuste entre las culturas políticas dominantes, basadas en la retórica de los derechos y las libertades, y las narrativas históricas académicas, centradas en las cesuras sociales y en los enfrentamientos ideológicos y sus cambios. El resultado sido que las interpretaciones sociales de la construcción del Estado del bienestar, y más en concreto las narrativas de clase, se han visto abocadas a un tipo de retórica que podemos definir como *metafísica*: desde el momento en que la narración del pasado ha de traducir los procesos del pasado al lenguaje de la legitimidad de la

democracia parlamentaria, la influencia de las clases, por no hablar de la de los ciudadanos, solo puede comprenderse y reivindicarse de modo indirecto, oblicuo, pues el protagonismo de los cambios pasa a los representantes políticos de los ciudadanos y los diversos grupos sociales. Este hecho explica también la subalternidad a la que han quedado relegados los relatos generados desde las pautas de memoria colectiva, aún más ligados, en general, a identidades clasistas e ideológicas que los producidos por los historiadores académicos.

Si esto es aplicable, en términos generales, a todas las culturas políticas nacionales del mundo occidental, lo es más para las que han visto jalonada su trayectoria a lo largo del siglo xx por períodos más o menos extensos de sometimiento a regímenes autoritarios desarrollistas, pues en este caso se produce la paradoja de que una parte de los servicios que tras la implantación de la democracia conforman el núcleo de la ciudadanía social carece de pedigrí democrático en sus orígenes. No se trata solo de que los relatos históricos heredados primen una historia *desde arriba*, sino de que vienen favoreciendo además una historia de la ciudadanía *desde fuera*, en la que derechos civiles, políticos y sociales remiten a procesos ajenos, a experiencias colectivas democráticas.

Seguimos aún bajo el influjo de unas pautas narrativas que no definen los hitos históricos del bienestar social como conquistas o victorias colectivas de los ciudadanos. Es cierto que el escenario discursivo está cambiando con la crisis, aunque no necesariamente para mejor. Mientras no se han visto amenazados, los derechos de ciudadana y los beneficios materiales que los acompañan han fomentado relatos en los que estos no eran el objeto principal de estudio y se consideraban logros de unas elites preclaras que interpretaban adecuadamente los intereses de sus bases electorales y estaban en condiciones político-ideológicas y económico-sociales adecuadas para la promoción del progreso. Una vez acosados por las políticas de austeridad y una vez que el funcionamiento de la democracia parlamentaria ha comenzado a ser objeto de censura entre ciudadanos conscientes, han ido esbozándose otros relatos concurrentes bastante menos optimistas.

¿Qué hacemos con el pasado?

El contexto de comienzos del siglo XXI en Occidente será recordado como un tiempo de discursos de resistencia contra el desmantelamiento de la ciudadanía social. Estos tienen en común una tendencia a asumir que de la experiencia se pueden extraer recursos discursivos para orientar las acciones colectivas cívicas en defensa de lo público. Entre quienes reclaman la continuidad del Estado del bienestar se ha instalado así la vieja concepción de la historia como *magistra vitae*, que muestra así una correosidad en su duración por encima de la crítica intelectual a que ha sido sometida. Esta supuesta utilidad pedagógica de la interpretación del pasado tiene, no obstante, sus defectos: para empezar, los relatos a que da pie tienden a quedarse apegados al marco conceptual de las narrativas propias de antes de la crisis, es decir, miran al pasado y no al futuro; pero, sobre todo, en su enfrentamiento con las retóricas que abogan por la supresión de los derechos sociales o los servicios a ellos aparejados, las narrativas en clave de «aprendamos de la historia» tienden a naturalizar los derechos ciudadanos, es decir, a presentar las conquistas civiles, políticas y sociales como un logro definitivo y *ad infinitum*, sin fecha de caducidad, dejando a la ofensiva neoliberal todo el terreno para definir límites a la temporalidad de las instituciones que definen la condición ciudadana.

Hay otra versión peor aún dentro de esa retórica de la resistencia, y es aquella que se obstina en interpretar todo contexto pasado siguiendo una simplona analogía con el presente más sombrío: según esta, las crisis siempre se han resuelto de la misma manera, con la dominación de los poderosos y la supremacía de los ricos sobre los pobres. Por suerte el pasado no puede ser reducido a un relato tan plano. Una lectura de la crisis responsable con el valor de la contingencia nos insta más bien a comprender que en el pasado sucedieron acontecimientos entre los que, precisamente, destacan conquistas en toda regla, así reconocidas en su momento y después; el problema es que el vínculo significativo de esos procesos con el presente se ha roto, de manera que se ha vuelto inviable reproducir en el tiempo las condiciones que hicieron posible aquellos éxitos y la duración de su significado. Hoy ya no es ayer y la crisis consiste,

precisamente, en que ya no hay manera de que el pasado se repita; tampoco de que lo veamos como entonces se vio, cuando era presente. Desde esta perspectiva, los relatos de resistencia que nos hacen creer que pasado y presente son, en lo esencial, idénticos e intemporales son un obstáculo para toda salida de la crisis que conlleve el fortalecimiento de la participación democrática. Producen una desmoralización injustificada y simplifican la experiencia de nuestros antepasados conciudadanos.

Todo esto no hace sino resaltar la dimensión radicalmente política de las narrativas históricas del tipo que sean. El sentido que damos al pasado es parte integral de todas las luchas del presente. De hecho, la batalla por dar significado al pasado se ha exacerbado con la crisis, volviendo más política aún la pugna por los relatos históricos. A esta actividad no están convocados solamente ni en primer lugar los historiadores. Los problemas del conocimiento histórico no se resuelven, como han hecho los Estados, y especialmente las sociedades liberal-democráticas modernas, apuntalando un cuerpo de expertos que circunscriben los temas de discusión e investigación y tienden a monopolizar la interpretación del pasado nacional. Lo que hay en juego es nuestra identidad como ciudadanos y la calidad de nuestra convivencia democrática.

En conclusión, el futuro de la crisis depende, más de lo que creemos, de cómo interpretemos el pasado que la antecedió. Se dirá que esto es una verdad de Perogrullo, pero lo cierto es que nos pasamos el día dando vueltas a la economía presente y no a procesos del pasado que reclaman atención. Es una situación semejante a la que protagonizó Bill Clinton en la campaña presidencial de 1996, cuando desautorizó a su contrincante George Bush, que pretendía centrar el debate electoral en los valores familiares, espetándole: «It's economics, stupid!» (¡Es la economía, estúpido!). Pues bien, seguimos sin escuchar a los dirigentes y analistas de la crisis desautorizar a sus contrincantes recordándoles que la crisis económica no se explica desde la economía, sino desde la historia.

Por las mismas razones, cualquier salida de la crisis ha de tener en cuenta la inherente temporalidad de nuestras decisiones, nuestros

¿Qué hacemos con el pasado?

acuerdos y nuestras relaciones. El problema es que el pasado no se enseña de manera explícita por las propuestas políticas sino que más bien se inscribe en su armazón retórico de un modo que se nos vuelve indetectable a primera vista. Cuanto más conscientes nos hagamos de que las luchas entre discursos sobre la crisis y su salida lo son por la duración de las instituciones, por la temporalidad, mejor podrán darse las batallas políticas por el futuro. La pugna por el significado que damos al pasado no ha de estar motivada, por tanto, por la interpretación correcta y magistral de los acontecimientos de la historia sino por el intento de hacer visibles los supuestos de temporalidad que atraviesan nuestros discursos y posicionamientos. Solo esta operación crítica nos puede permitir vislumbrar que nuestras instituciones y nuestros valores pueden adquirir otra duración diferente a aquella de la que los discursos dominantes nos intentan persuadir o que nos quieren imponer... En esto, y no en sacar los derechos y beneficios ciudadanos de la historia o en condenarlos de antemano en nombre de la necesidad, consiste en esencia su construcción discursiva como realidades históricas.

UNA CANTERA DE MATERIALES Y UNA HOJA EN LA TORMENTA: EL PASADO REMOTO

Esther Pascua Echeagaray

«En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella.» Gadamer, *Verdad y Método*, 1977, p. 344

¿Cómo podemos definir el *pasado remoto* y para qué estudiarlo? Seuramente, lo primero que nos viene a la cabeza es adoptar una clasificación cronológica y considerar el pasado remoto las etapas más antiguas de la historia de la humanidad, como la prehistoria, la historia antigua y la historia medieval. Para algunos, quizá también, la historia moderna, confinando la historia reciente a los siglos *xix* y *xx*, que nos son más familiares. Este mero ejercicio de definición nos plantea algunos interrogantes interesantes. En primer lugar, el concepto de «familiaridad» que acabamos de mencionar nos adentra en la cuestión de si no sería más apropiado definir el pasado remoto como aquel que nos resulta más extraño, más incomprensible, más alejado de nosotros, mientras sentimos como cercano y reciente, aquellas épocas cuya naturaleza las aproxima a nuestra forma de ver, de sentir, de comprender la realidad. Según esta clasificación, el mundo griego, a juzgar por

¿Qué hacemos con el pasado?

los muchos trabajos académicos y las menciones que recibe en ensayos políticos que tienen la democracia ateniense como referente de nuestras formas de democracia representativa, es un período que nos resultaría más cercano que el Barroco, con sus paradójicos puntos de vista sobre el ser humano y el cuerpo político, o que algunos hechos como el exterminio Nazi o los protagonizados por el Ku Klux Klan.

La proximidad o lejanía sería, entonces, algo cambiante según el presente desde el que se mira; por ejemplo, la cercanía con la que se veía el período de la Reconquista medieval durante el Franquismo, con su discurso sobre la cruzada religiosa y política, no está presente en el lenguaje y en las imágenes de la Transición democrática. Esta clasificación puede parecer forzada, pero nos ayuda a hacer más reflexivo nuestro pensamiento sobre el pasado remoto: ¿nos resultan siempre los períodos de la historia más recientes, los más cercanos a nosotros? ¿Son los hechos que sucedieron hace mucho tiempo, los que sentimos más alejados, más distantes con respecto a nuestra sensibilidad y nuestro entendimiento?

La dilucidación sobre qué es el pasado remoto trae más reflexiones fecundas. Toda definición deja fuera grandes dominios de la realidad, sirve a unos propósitos y responde a una narrativa específica. Si pudiéramos entablar un diálogo con Joaquín de Fiore, monje calabrés del siglo XII, no nos sería fácil entendernos con este cisterciense radical al definir qué es el pasado. Él utilizaría la Biblia como fuente, dividiría el pasado de la Humanidad en tres eras, una por cada persona de la Trinidad, repartidas en unos seis mil años, y lo haría para demostrarnos que la redención del mundo estaba a punto de producirse y con ella la renovación espiritual de la Iglesia y la implantación de un monasterio perfecto y eterno de monjes perfectos y eternos. Aunque juzgásemos su discurso con desdén como propio de mentalidades religiosas acientíficas, deberíamos ser conscientes de que nuestra periodización cronológica responde también a un sesgo y tiene unos objetivos específicos. Así, nuestra perspectiva es profundamente etnocéntrica y eurocéntrica, y deja fuera de ella nada menos que cuatro continentes. Fue construida por los

estados-nación decimonónicos cuando identificaron el pasado de Europa como un decurso de progreso civilizatorio. La cadena que se inició con la prehistoria de la humanidad se concretó en los imperios egipcios y mesopotámicos, floreció con la sofisticada producción filosófica y tecnológica de griegos y romanos y se completó con el advenimiento del cristianismo en la Edad Media. Las monarquías europeas del Antiguo Régimen y la llegada de las revoluciones liberales e industrial tienen como último objetivo anunciar la epifanía de un mundo moderno de progreso y conocimiento. Este relato no incluye la historia de Asia, América, África y Oceanía, excepto en contadas ocasiones como subproducto de la lógica expansiva y conquistadora de grupos armados de población blanca que alumbraron para la modernidad estas regiones oscuras entre los siglos ^{xvi} y ^{xix}. El pasado remoto es una recreación destilada de las utopías, pesadillas y aspiraciones de lo que fue una región atrasada en un rincón de Eurasia que acabó desarrollando un discurso hegemónico mundial de la historia de la humanidad. Su propósito legitimador la asemeja al de Joaquín de Fiore.

Sin embargo, desde el último cuarto del siglo ^{xx} se han ido quebrando las certidumbres de la Modernidad. La crisis moral, institucional y económica del inicio del siglo ^{xxi} ha traído los fantasmas del mundo posindustrial y, de su mano, se ha difuminado la nitidez de nuestro relato dominante sobre el avance imparable de la sociedad mediante el progreso tecnológico y el mercado hacia el bienestar material, la justicia social, la paz y el conocimiento. El Big Bang de los grandes paradigmas explicativos del cambio histórico trajo la aparición de miríadas de relatos de diverso cuño, la multiplicación de voces que reclaman un lugar en la historia y un escepticismo general con respecto a la necesidad del estudio del pasado que nos vuelve a llevar a nuestra pregunta originaria: ¿para qué estudiar el pasado, qué pasado y para qué el pasado remoto? Una manifestación de estos interrogantes es que los períodos tempranos de nuestro pasado han ido desapareciendo imperceptiblemente de los libros de historia de primaria y secundaria o se presentan en los manuales de manera tan sucinta que se hacen incomprensibles; una parte más que memorizar del apretado temario.

¿Qué hacemos con el pasado?

Activar el debate sobre este tema, tanto en la sociedad como entre los historiadores, es relevante porque el pasado más antiguo no parece tener relación directa con las inquietudes de nuestro tiempo. Aquellas sociedades no pueden dar respuesta a nuestros problemas más acuciantes. Quizá por esto, cuando se recurre al pasado remoto suele ser como mera erudición, como expresión de un humanismo que se considera valioso en sí mismo, como herramienta formadora en valores o con propósitos propagandísticos o patrióticos. La pregunta sobre la utilidad del pasado remoto es de un indeseado corte utilitarista y denota la naturaleza pragmática y material de nuestra cultura, pero por muy desagradable, incorrecta y, hasta cierto punto, inoportuna que sea, debemos afrontar el debate sobre la relevancia de mantener el conocimiento de este pasado para la ciudadanía.

¿Para qué queremos conocer cómo eran las mitologías azteca o inca, qué pedían los herejes taboritas de Bohemia en el siglo xv, qué supusieron los contactos comerciales entre Venecia y China en la Edad Media o cuál era la organización administrativa de la India mogol? Si contestamos a quemarropa, diremos que porque conocer el pasado remoto nos sirve para dos cosas (de las que se derivan muchas otras): 1) nos enfrenta a la diferencia, nos permite poner nuestro presente en perspectiva y notar el espacio y la distancia entre nosotros y nuestros ancestros; y 2) nos permite excavar tesoros de experiencia humana alternativa, ajena, ocurrida en lugares que siguen aquí geográficamente, pero ya no culturalmente, para salir del relato unidimensional, monocromo de la modernidad.

La hagiografía medieval nos habla de santos irlandeses que rezaban durante semanas con los brazos en cruz hasta que los pájaros anidaban en sus manos y así mostraban su humildad y su reverencia a Dios y a sus criaturas; el obispo Martín de Braga nos cuenta que los campesinos de la diócesis de Braga encendían velas junto a las piedras y los árboles, y tenían ritos en honor de las polillas y los ratones; el *Cantar de Mio Cid* nos cuenta que los mejores guerreros perdían la honra si el enemigo les tocaba o cortaba el cabello; la *Crónica de D. Alfonso el Onceno*

refiere que, en 1332, el rey de Castilla y León era armado caballero en Santiago de Compostela directamente por un apóstol que era una estatua articulada, ceremonia que presenció la corte en pleno; y mucho más: mujeres encerradas voluntariamente de por vida en celdas urbanas en las que no se podían mover, juicios a cerdos y matanzas de gatos... ¿Quiénes eran estas gentes? ¿Qué supone intentar dialogar con las evidencias que han sobrevivido de su época?

El pasado remoto es el mejor laboratorio para percibir el contraste entre aquellos protagonistas del pasado y nosotros. Su conocimiento nos ayuda a romper nuestras nociones de lo que es «normal», «razonable», «lógico», «natural» en el comportamiento individual y colectivo; nos obliga a ver que las identidades individuales, familiares, nacionales, religiosas, políticas y económicas han cambiado profundamente a lo largo de los tiempos. El pasado remoto nos facilita percibir la profunda *historicidad* de la naturaleza humana y sus producciones y, por tanto, nos permite *historizar* igualmente nuestra propia condición; colocarnos en el curso de un tiempo con cesuras y continuidades. Vernos como pequeñas hojas en una gran tormenta.

Mentalidades, reacciones, percepciones, costumbres, gustos, expectativas, deseos, sentimientos... unos cambian y otros permanecen de un siglo para otro, de una generación a otra, de una región a otra. Como habitantes del presente, toda mirada al pasado requiere un esfuerzo que evite la transcripción mecánica de nuestra sensibilidad y cosmología, un esfuerzo orientado a hacer un ejercicio de hermenéutica sobre las fuentes y de afinación de nuestras teorías y nuestros conceptos. El pasado remoto nos hace conscientes de la importancia de percibir las diferencias de significado entre palabras que se usaban tanto en aquellas épocas como en esta y, al revés, de identificar términos que han cambiado pero designan un mismo fenómeno. Al dimensionar los factores históricos, se ponen en cuestión categorías que suelen pensarse de manera atemporal.

Así, por ejemplo, el análisis de las relaciones entre los pueblos de religión y cultura cristiana e islámica, a lo largo de varios siglos, disuelve toda posibilidad de embelesarnos ya sea con la idea de que ha

¿Qué hacemos con el pasado?

existido un *conflicto de civilizaciones* como con la de que ha habido, por definición, por esencia, una *alianza de civilizaciones* a través de los tiempos. Bien al contrario, observaremos que el Mediterráneo del siglo x tuvo poco que ver con el de las cruzadas del siglo xii o con el del Imperio Otomano del siglo xv... no digamos con el escenario tras el 11 de septiembre de 2001: ni en la pujanza del islam o del cristianismo, ni en sus relaciones, ni en sus fisuras y debates internos, ni en sus discursos y grupos dominantes... Islam y cristianismo no son dos bloques homogéneos y enfrentados por el hecho de que se fundamenten en dos textos religiosos distintos, el Corán y la Biblia, sino realidades complejas que han cambiado en extremo, dependiendo de factores que van desde lo político hasta lo económico, y que han tenido como consecuencia que sus textos fundacionales se lean y se opere con ellos de maneras y con objetivos diversos.

El pasado remoto nos ofrece la posibilidad de verle las fisuras a las filosofías de la historia y a las grandes teorías de las ciencias sociales. Generalmente postuladas cuando la academia del siglo xix fue estructurando las disciplinas y narrativas de conocimiento de los estados-nación, la teoría social suele estar diseñada para analizar fenómenos contemporáneos, pero reclama aspiraciones explicativas universales. La aplicación de las categorías y los conceptos de teorías económicas, sobre todo, pero también sociológicas, político-legales y artísticas a sociedades del pasado, ha tenido como consecuencia que el comportamiento de aquellos habitantes de otras épocas o de otras geografías no industriales del globo sea irracional e incomprensible. Desde la teoría se han inventado unos sujetos inexistentes que, posiblemente, no entenderían una palabra de las sesudas conclusiones de sus observadores. El pasado remoto pone a prueba los tendones y nervios de los modelos y las teorías, y delata su genuino marchamo cultural y su aplicabilidad limitada. La antropología cultural, la historia de las religiones y los estudios culturales han tenido la mayor sensibilidad para identificar el problema, seguidas por la semiótica, la teoría crítica, y los estudios subalternos y poscoloniales.

El estudio del pasado remoto nos sitúa. Efectivamente, su conocimiento nos ofrece un término de comparación entre el pasado reciente y el antiguo. Nos ilumina el largo rastro que llevamos detrás y nos ayuda a explicarnos. Es posible que coincidamos en que el análisis de las realidades precoloniales y de los procesos colonizadores nos permiten comprender, en parte, las tensiones, los conflictos y las contradicciones de los países descolonizados durante el siglo xx. Si no sabemos «qué pasaba» antes del «descubrimiento» de América en el siglo xvi o de la revolución industrial en Inglaterra, de la Revolución en Francia y de la Independencia en Estados Unidos, difícilmente podremos entender la excepcionalidad o regularidad de nuestro presente. Se podría dar el absurdo de llegar a creer que Europa ha sido siempre el continente dominante en el planeta, que el capitalismo es un sistema económico de larga duración, que el matrimonio es una relación entre dos individuos por amor o que siempre hemos representado la naturaleza con perspectiva y proporciones.

El ejercicio comparado parsimonioso entre realidades diferentes, tanto en la dimensión cronológica como geográfica, puede desmontar la aproximación arrogante basada en la superioridad gnoseológica de Occidente que se inició en el siglo xix. La ciencia se presenta como un análisis de la realidad no solo racional, crítico, organizado y sistemático sino también como una mirada definitiva, cierta, real, superior a otras formas de conocimiento e interpretación como la mágica, mística, mitológica, emocional o intuitiva. De su mano, nos llega la asunción de que la historia es la forma en la que todo grupo humano adquiere conciencia de su identidad y de su trayectoria colectiva verdadera, frente a explicaciones poéticas, genealógicas, sagradas o míticas de otras épocas o de otras culturas, que son falsas. Negamos así unas narrativas en beneficio de la nuestra.

La fuerza con la que se revela la distancia cultural de estas comunidades que vivieron en el pasado posibilita indagar, para quien esté dispuesto a ello, un arsenal de materiales, anécdotas, términos, modelos sociales, episodios, prácticas, pensamientos alternativos útiles en nuestros análisis del presente y potenciales concepciones de futuro.

¿Qué hacemos con el pasado?

El pasado remoto puede favorecer, por un lado, la producción de nuevas agendas de preguntas y nuevos sesgos investigadores en el mundo académico y, por otro, la construcción de imaginarios diversos sobre modelos sociales. Estas variadas representaciones ponen en evidencia la temporalidad del orden presente, su naturaleza contingente, frágil, acogida a convenciones socioculturales de lo que es posible, nombrable, remediable o necesario. Es un contraespejo de nuestros límites actuales. El hallazgo de nuevos conceptos, palabras, enfoques, sensibilidades es comparable al hallazgo decimonónico de nuevos documentos o yacimientos, pues abre vías diversas de imaginar el futuro. Los distintos significados de conceptos como individuo, familia, sociedad, trabajo, economía, propiedad, espacio público, patria, justicia, religión... nos permiten pensar de otra manera la realidad. Los diferentes momentos por los que ha pasado la geopolítica mundial permiten desmitificar la posición del primer mundo en el presente. El relato del funcionamiento de nuestro sistema económico actual y su formulación matemática muestra su verdadera naturaleza al ser comparado con otros sistemas de legitimación del orden establecido, de naturaleza religiosa o política. El estudio del *ethos* de comunidades campesinas asiáticas, americanas o medievales que producían para asegurar la reproducción social de todo el colectivo y el comunal, en marcos de extracción de renta más amplios pone en cuestión los objetivos y las prioridades de nuestra economía política. El cuestionamiento de nuestro presente nos vuelve al pasado con preguntas renovadas.

El estudio de períodos remotos nos obliga a trabajar con procesos enmarcados en ciclos de largo recorrido cuyo resultado o cuya salida conocemos y que están alejados de nuestros problemas más perentorios. Tiene sus ventajas, porque este hecho permite hacer más complejos los análisis sociales e históricos, pues son fenómenos acotados. Se pueden hacer interpretaciones multifactoriales, lanzar preguntas Fuertes a quien quiera afrontarlas. Es más difícil optar por explicaciones rápidas o trazar repeticiones históricas, porque cuando la descriptiva se vuelve más compleja, se quiebran las generalizaciones,

las homogeneidades, y cabe huir de demagogias fáciles. Sin embargo, esta característica nos obliga a plantearnos dos trampas en las que es fácil caer. La primera, es que la capacidad de observar procesos cuya salida conocemos tiene la facultad de abocarnos a interpretaciones teleológicas, es decir, a adoptar narrativas lineales que presentan los hechos en lógicas que anteceden y anuncian un desenlace ineludible; la narración adquiere un carácter de infalibilidad que tiene un efecto perverso: cuanto más explicativo es el relato del historiador, más excluyente se hace de otras salidas que pudieron acontecer, menos espacio deja a la complejidad y contingencia de la realidad, a otras potenciales salidas, y más legitima un orden social en la medida en que la salida del proceso se presenta como necesaria.

La segunda trampa que nos pone el pasado remoto es pensar que la distancia cronológica de los hechos o de geografías alejadas, si bien puede otorgar una cierta perspectiva y calma a los análisis del observador, supone que se neutralicen las implicaciones de este. No tiene por qué ser más riguroso ni más objetivo un trabajo sobre las guerras del Peloponeso, que otro sobre las guerras carlistas o la guerra civil española. La objetividad del rango que pretende actualmente el método científico no tiene en la investigación histórica la garantía de que las civilizaciones lejanas se analicen con menor mediación del observador. La hermenéutica sobre las fuentes, la selección de las mismas, el método de recogida de datos, la conciencia y la explicación de los marcos teóricos y de las hipótesis utilizadas, el diálogo con la historiografía existente, la contemplación de otras miradas... son algunas de las garantías de que uno u otro sean trabajos más rigurosos.

Este recorrido sobre las especificidades de las épocas antiguas nos lleva a las fuentes en la construcción de la narrativa histórica. Collinwood nos recordó que la materia de la historia no es el pasado como tal, sino el pasado del que ha quedado evidencia. De estos períodos han quedado pruebas y restos, ya sean arqueológicos o escritos, escasos, fragmentarios, inconclusos, sesgados en temática, enfoque y perfil ideológico. El rango de lo que se puede estudiar es más estrecho que en la actualidad. No hay testigos a los que preguntar. No se pueden

¿Qué hacemos con el pasado?

explorar otras fuentes que las que han quedado. Esto modula los temas de estudio y las imágenes que se producen, más si cabe que en períodos mejor documentados, pues la reconstrucción de aspectos y espacios oscuros requiere mayor especulación intelectual e interpretativa. Los residuos, las huellas del espacio remoto sobre las que se construye la narrativa histórica, invitan con más fuerza a la imaginación al historiador de épocas preindustriales y no a menos, como suele pensarse. A menudo, cuando vemos una reproducción de una ciudad antigua, la Troya de Asia Menor, el Megido de Palestina, el Tenochtitlan azteca... pensamos que, según las evidencias de arqueólogos e historiadores, la ciudad era así. Pero toda reconstrucción tiene una gran proporción de imaginación, como han demostrado las grandes actuaciones de conservación de monumentos del patrimonio nacional que han sido cambiadas y modificadas cuarenta años después de su realización porque los paradigmas habían cambiado. Un yacimiento arqueológico reproducido por ordenador será distinto si pensamos que la sociedad que los habitó era una comunidad guerrera, lo que nos llevará a buscar fuertes sistemas defensivos, o si la imaginamos como una sociedad de agricultura intensiva de regadío o como una economía ganadera, o si la creemos una sociedad religiosa, pues excavaremos buscando sistemas de riego, corrales y chozos o templos. El efecto, una vez reconstruida de manera perfecta por el ordenador o por el maquetista, alcanza un alto grado de verosimilitud. Igualmente, en las películas históricas, multitud de invenciones se cuelan por todos los poros del metraje más allá de los hechos fidedignos, lo que falsea el conjunto. Todo ejercicio de «extrañamiento» supone abrir la mente y flexibilizar las neuronas. La apreciación y aceptación de la diferencia y del cambio abre posibilidades de actuación transcultural en el presente y permite desenmascarar los usos políticos de la historia, los discursos forzados, las analogías apretadas, los paralelismos encorsetados, los sujetos transportados en el tiempo, las estrategias... y las intenciones chirrían más cuando proceden de hace 1.500 años que cuando proceden de hace 50 años.

Catorce textos sobre historia y memoria

El pasado remoto nos hace estos dos regalos por si estamos en condiciones de aprovecharlos: la conciencia de la contingencia de los fenómenos del presente nos permite ponernos en perspectiva: una hoja en la tormenta; los arsenales de casos pasados representan una cantera de materiales para imaginar. Seguimos apegados a la historia maestra de vida, pero sería saludable cambiar nuestra posición con respecto al pasado y su conocimiento para mirar los efectos, las consecuencias que ese conocimiento tiene en la sociedad. Cuando uno reconoce que no hay verdad en la historia, significa el fin de una forma de entenderla, pero el comienzo de otra que va de la verdad a la responsabilidad.

¿QUÉ NOS PASA CON EL PASADO? VÍCTIMAS Y VICTIMARIOS. TRAUMAS Y MEMORIAS DEL FRANQUISMO
Carlos Agüero Iglesia

«La historia acorrala más estrechamente que Dios; tiene exigencias terribles de otro modo. No sirve en ningún modo para hacer las paces con la conciencia»

Robert Antelme. *La especie humana*.

«—Entonces, ¿dónde existe el pasado?

—En los documentos, está escrito.

—En los documentos... Y ¿dónde más?

—En la mente. En la memoria de los hombres.

—En la memoria. Muy bien. Pues nosotros, el Partido, controlamos todos los documentos y todas las memorias. De manera que controlamos el pasado, ¿no es así?»

George Orwell. 1984.

La siguiente cuestión parece clara: en España tenemos un problema con nuestra historia y con nuestra memoria. Como gran problema, sus interrogantes son múltiples y apuntan en varias direcciones. Todo parece apuntar, desde nuestro punto de vista, a un mismo origen: ¿Qué nos ha pasado con la guerra civil española y la larga dictadura franquista?;

más bien, *¿qué nos pasa* hoy con estos hechos? Nos referimos no solo a lo que nos llevó hasta la consumación de la barbarie —de esto se ha escrito, hablado y fantaseado mucho—, sino a cómo hemos gestionado su memoria a posteriori, como comunidad política, social y cultural.

A priori, las sociedades democráticas están articuladas por una comunidad de ciudadanos con una serie de derechos y obligaciones iguales para todos. Sin embargo, en España y en relación con nuestro pasado traumático, parece que esto no es así. Para unos, la memoria es un derecho o una obligación moral y jurídica, para otros, un «capricho selectivo». El país lleva más de una década intentando normalizar y digerir públicamente su pasado oculto y silenciado con un exponente claro: el problema de las víctimas y sus respectivos victimarios... ¡casi nada! Si tenemos en cuenta que estos dos términos, sobre todo el segundo, nos ponen en alerta cuatro décadas después del fin de la dictadura.

Como exponente y como ejemplo, centremos nuestra mirada en el acontecimiento público de las exhumaciones de fosas comunes de los vencidos republicanos. Escuchando a sus protagonistas, lo que oímos son voces que se *des-ahogan* y que terminan generando preguntas que nos interpelan e incomodan como ciudadanos de una sociedad desarticulada por su recuerdo. Un ejemplo es que, en muchos casos, el miedo al vencedor persista setenta años después del final de la guerra. ¿Qué clase de violencia hace que estas víctimas se sientan de ese modo? ¿Por qué se autodenominan también como víctimas, además de los propios *desaparecidos*, los familiares que buscan, recuerdan, esperan? Aparentemente, el término «víctima» es un concepto sencillo de definir y de reconocer; pero, éticamente y en relación con los poderes dominantes, pocos términos encierran tantos problemas como este. En nuestra sociedad hablamos mucho de las víctimas, pero ¿son todas iguales?, ¿se hacen representar o representan lo mismo moralmente? Algunas víctimas son reivindicadas, homenajeadas y reparadas por el Estado y la sociedad en general, y otras, sin embargo, son directamente invisibilizadas o discriminadas.

¿Qué hacemos con el pasado?

Volviendo a nuestra «memoria histórica»: ¿Qué nos hace «recordar» dichos acontecimientos? ¿Qué hace que, con el tiempo, poco a poco, se haya ido reconociendo a sus víctimas, pero que se siga silenciando a sus victimarios? ¿O deberíamos, mejor, pensar en un quién o quiénes? Empecemos por romper ciertos mitos de nuestra historia reciente. Uno de ellos es la existencia de «las dos Españas». Ni existen ni han existido como tales. Ahora bien, el uso y abuso de recuerdos y «olvidos» confirma la articulación política de dos memorias diferentes en España. Por un lado, la memoria hegemónica triunfante y dominante que impuso el silencio y, por otro, la memoria o las memorias subterráneas y «olvidadas» de los vencidos. No es un fenómeno original y patrio. El historiador italiano Enzo Traverso (2007), al analizar varios genocidios, bautiza el fenómeno con dos categorías: «memorias fuertes» y «memorias débiles». Según esto, en función de la presión con que se imponga la memoria fuerte sobre la débil, el recuerdo y la responsabilidad de unos y de otros serán diferentes. En este sentido, España es un caso paradigmático. La memoria triunfalista, la de los vencedores, «honra a sus muertos», oculta a sus verdugos e impone, construyendo un relato parcial, un recuerdo de sus víctimas. Y lo logra de un modo ejemplar y ejemplarizante, dado que no solo se mantiene durante la dictadura sino también durante treinta y cinco años de democracia. Por debajo de ese poder, tanto de «izquierdas» como de «derechas» (hablando en términos «transicionistas»), han permanecido soterradas unas memorias débiles tan diversas como complejas: presos, exiliados, niños robados, homosexuales, esclavos del régimen... y hasta el propio reconocimiento social de la mujer, pues el modelo patriarcal impuesto durante la larga dictadura y heredado después generación tras generación fue configurando unos roles de género que eran ya obsoletos en otros países europeos.

Desde hace décadas, según cómo, cuándo o en beneficio de quién, la visibilización e invisibilización de víctimas se ha gestionado de formas diferentes. Pensemos en lo más inmediato, cronológicamente: las víctimas de ETA. Desde un punto de vista moral, ¿deben tener más

reconocimiento estas últimas que las víctimas del franquismo? Lo cierto es que la identificación social, las ayudas de diverso tipo y el reconocimiento hacia este último colectivo han sido muy superiores en los últimos años. Pero la cuestión es, ¿por qué solo recientemente se empieza a poner públicamente en tela de juicio las diferencias entre unas y otras? Incluso por los propios colectivos que las representan.

Más allá de intereses políticamente partidistas, o precisamente por ellos, se puede establecer a priori un «uso del recuerdo» que sin duda configura nuestro tiempo presente. Pero hay otro punto de Discordia aún más peliagudo: no hay reconciliación ni acuerdo posibles sin el reconocimiento *del otro*. Sin que estén las dos partes implicadas, víctimas y verdugos, es imposible construir un marco referencial para el entendimiento y la cicatrización del dolor. Se está avanzando mucho por este camino con respecto a la violencia de ETA. Asistimos a escenas totalmente impensables hace apenas dos años. Pero en el caso de las víctimas del franquismo seguimos viviendo un pasado que «no ha acabado de pasar»: la invisibilización y falta de reconocimiento de la figura del verdugo. La pregunta incómoda, pero éticamente ineludible es: ¿Qué hacemos con el victimario, con el torturador, con el asesino? ¿Dónde están, quiénes fueron? No se trata de venganza sino, en primer lugar, de buscar la verdad para poder reparar; y, más allá, definir un proyecto ético político para poder comprender. ¿Por qué lo hicieron? ¿Ellos también fueron víctimas de un contexto determinado? Van emergiendo del silencio, que no del olvido, algunos nombres, algunas fotografías, pero apenas algún poder público pide responsabilidades para este tipo de victimarios. Lo paradójico es que para el reconocimiento de un determinado proceso de violencia sí que hemos podido reconocer y señalar con el dedo, de distintas maneras y en diferentes contextos, a estos verdugos. ¿Ha sido de modo arbitrario? ¿Quién o quiénes nos han hecho recordar y con qué fin?

¿Cómo digiere una sociedad democrática un pasado lleno de verdades a medias? «La herida que afecta a la persona tiene sus raíces en su sociedad, no en la persona; y su propia naturaleza se alimenta y mantiene en la relación entre la persona y la sociedad, a través de diversas

¿Qué hacemos con el pasado?

mediaciones institucionales, grupales e incluso individuales» (según Inmaculada Gómez Marín y José Antonio Hernández Jiménez en su «Revisión de la Guerra Civil Española y de la posguerra como fuente de traumas psicológicos desde un punto de vista transgeneracional», de 2011). Siguiendo con la analogía: ¿ha supuesto un «trauma psicosocial» el terrorismo de ETA para toda la sociedad española? Sin duda alguna. Se podría intuir entonces lo siguiente: si se comparan dichos procesos de reconocimiento de la violencia, el trauma psicosocial subyacente provocado por la barbarie franquista, máxime si comprobamos la precariedad del proceso respecto a la verdad, es mayor y más profundo que el provocado por la violencia de ETA. Sin embargo, el proceso de justicia anamnética se hace a día de hoy imposible.

¿Terminaríamos con la injusticia derivada de nuestro pasado franquista si constituyésemos, como en otros países, una comisión de la verdad para las víctimas del franquismo? Para el historiador Thomas Weber no hay duda: «[las comisiones] harían posible que España investigara las ejecuciones masivas y las miles de desapariciones producidas durante la guerra civil y el franquismo sin violar la ley de amnistía. [...] Hay también una esperanza real de que, si se establecen con cuidado y respeto mutuos, las distintas partes enfrentadas en los pasados conflictos de España participarían en esas Comisiones de la Verdad.» (*El País*, 19 de abril de 2012). Si el camino que se debe seguir, como en otros casos, es claro, ¿qué impide este proceso de verdad en nuestro país? ¿Qué o quienes hacen que recordemos y para qué?

La hipótesis del «nadie olvidó nada», ni vencedores ni vencidos, puede estar en la raíz de la propia naturaleza del trauma. Prueba de este recuerdo soterrado son los acontecimientos históricos que solo hemos conocido hace muy pocos años. Nos referimos a las exhumaciones de republicanos vencidos que se realizaron durante las décadas de 1960 y 1970. Por entonces, y hasta finales del año 1980 (en que se produce una impactante exhumación en Navarra), la memoria hegemónica aún era lo suficientemente sólida y fuerte como para que aquellos actos de ciudadanía no fueran más que puras anécdotas,

expresiones de un «duelo clandestino». Para el poder dominante, «los otros relatos» o «el relato de los otros» *no eran memoria*, solo recuerdos sin rostros ni derechos. El *re-conocimiento* tras una guerra civil y su pervivencia como acto traumático solo era posible desde el espacio privado, marginal, subterráneo. Escuchar el pasado era como leer la historia «entre líneas». En aquellos años, el espacio público y, sobre todo, las políticas públicas estaban claros: España era y debía ser, con respecto a su pasado, oficial y oficiosamente, «un mundo feliz»... lo curioso es que esta realidad no se modifica, al contrario: dicha memoria hegemónica parece intensificar su presencia a partir del golpe militar de 1981.

La conmoción que se deriva de la violencia necesita ser desenterrada, aireada, conocida, reconocida y discutida por todos los miembros de una comunidad como primer paso para la solución del trauma. Esto parece claro a un nivel «micro»: la vida de una persona, y así se aplica con las víctimas directas en diferentes contextos y conflictos; pero también es necesario a nivel «macro», social, político. «La necesidad de dejar hablar al dolor es la condición de toda verdad», dejó escrito Adorno. En nuestra particular realidad española, ¿quién ha articulado el «recuerdo oficial»? Lo que reconocemos es lo que aparece en los libros de historia «autorizados», el resto son solo escombros. ¿Quién si no determina que recordemos de cuando en cuando o bajo ciertos intereses sociales o políticos algunos acontecimientos pasados?

Hablamos de las consecuencias sociales de la barbarie, pero ¿y lo que representa su recuerdo sin matices? Es decir, ¿qué pregunta la memoria y a quién incomoda tanto el *poner ahí* lo que pasó hace setenta años? ¿Dónde nos llevaría recordar siempre, tener siempre presente a todas las víctimas? Sin duda a otra percepción de nuestra vida política más allá de la siempre manipulada visión parcial de la realidad. La memoria es un buen instrumento para mejorar nuestras preguntas sobre lo real, pues no solo supone un saneamiento moral sino una invitación a pensar lo que nos pasa. La «Historia» ya sabemos cuál es. La leímos y la leemos todos los días.

EL FUTURO DEL PASADO: MEMORIA PÚBLICA Y LAS POLÍTICAS DE MEMORIA

Cara Levey

Otro 24 de marzo en la Argentina: un día glorioso

El 24 de marzo de 2004, exactamente 28 años después del golpe de Estado que instaló una de las dictaduras más violentas de la historia argentina, se reunieron en la Escuela de Suboficiales de Mecánica de la Armada (la ESMA) el entonces presidente de la República Argentina, Néstor Kirchner, y el jefe del Gobierno de Buenos Aires, Aníbal Ibarra, junto con otros representantes locales y federales, miles de militantes de los organismos de derechos humanos y sobrevivientes y familiares de víctimas de la última dictadura argentina (1976-1983). El evento podría ser considerado un hito en la historia de la ESMA, quizás el más notorio de todos los centros de detención y exterminación que operaban durante la dictadura, una época de represión estatal inaudita. En una ceremonia cargada de emoción, el presidente pidió perdón a los argentinos por el fracaso del Estado para afrontar las violaciones de derechos humanos pasadas. Además, Kirchner anunció la conversión de la ESMA en un «Espacio para la Memoria y para la Promoción y Defensa de los Derechos Humanos» y la creación de un museo de la memoria en el mismo lugar. De este modo, el 24 de marzo de 2004 representa un cambio radical en

la postura del Gobierno, que había ignorado las llamadas sociales hacia una mayor apertura de la memoria pública durante muchos años. Este momento también marcó la convergencia del Estado y de la sociedad civil en la gestión del lugar de trauma para abrirlo al público y exponer otro aspecto de la historia violenta. Desde la perspectiva de los varios organismos de derechos humanos, de familiares y sobrevivientes, fue una ocasión muy importante: la culminación de años de ejercer presión y reclamar al Estado que expropiara el predio de las fuerzas armadas y lo dedicara a las víctimas del terrorismo del Estado mientras el Gobierno tenía otros planes para el ex centro de detención. En 1998, el presidente Carlos Menem, durante su segundo mandato, había propuesto la demolición de la ESMA y la construcción de un memorial a la «unidad nacional». El proyecto, sin embargo, buscaba imponer la desmemoria pública presente en la continua falta de voluntad del Ejecutivo, tanto de investigar y hacer justicia sobre los crímenes ocurridos en el pasado como de recordar y reconocer a las víctimas de estos crímenes. Así pues, no es sorprendente la oposición de la comunidad de los derechos humanos (sobre todo las víctimas del terrorismo de Estado) ante este proyecto que, afortunadamente, bloqueó el Congreso en aquel momento.

La recuperación eventual del predio ante tanta ignorancia oficial fue, como dice un militante, «gracias a la lucha popular, no gracias al Gobierno». Sin embargo, la recuperación no habría sido posible sin el apoyo del Gobierno. En la Argentina y mas allá, en el contexto global, se puede decir que los Gobiernos (tanto locales como nacionales) han tenido cada vez más interés en buscar la conmemoración oficial de las violaciones de los derechos humanos y de la represión estatal. Podemos ver la conmemoración pública de las víctimas como un eje fundamental del panorama posterior a la dictadura, la guerra, el conflicto... La cantidad de países de América Latina en los que se han desarrollado políticas públicas de memoria (Chile, Argentina, Uruguay, Perú etc) sugiere que estas son un deber o un imperativo del Estado.

El caso de la ESMA en la Argentina sirve como un buen ejemplo y un punto de despliegue para abordar en general no solo la pregunta «¿Qué

¿Qué hacemos con el pasado?

hacemos con el pasado?» sino «¿Qué hace el Estado con el pasado?» y «¿Qué hace la sociedad con el pasado?». A partir del caso de la ESMA, surgen las siguientes preguntas: ¿Es necesaria, o aun deseable, la intervención estatal en la conmemoración pública? ¿Cómo colaboran el Estado y la sociedad? Después de reflexionar sobre el papel del Estado en estas iniciativas, considero que las tensiones y los problemas que surgen son el resultado del apoyo estatal. A pesar de la emergencia global de docenas de proyectos conmemorativos y memoriales a las víctimas de genocidios, dictaduras, guerras civiles... y del giro subjetivo y la reivindicación de la memoria ocurridos en la última década —y señalados, entre otros, por la escritora Beatriz Sarlo—, este tipo de iniciativas son, sin duda, polémicas. La euforia del 24 de marzo de 2004 fue, hasta cierto punto, breve, y precipitó un trabajo arduo entre familiares, sobrevivientes, militantes y representantes del Gobierno local y federal. Aunque la recuperación de la ESMA refleja un cambio en la postura del Estado hacia el pasado y hay cada vez más oportunidades para la conmemoración pública de las víctimas del terrorismo de Estado, el proyecto fue asediado por dificultades, retrasos y obstáculos que indican los diferentes asuntos y dilemas prácticos, ideológicos y estéticos que existen en cualquier conmemoración.

Quizás no sea sorprendente, dado que los varios actores sociales y estatales tienen distintas visiones, experiencias y perspectivas de cómo fue aquel pasado traumático y, a su vez, distintas estrategias de qué hacer con este mismo pasado. A modo de ejemplo: la recuperación del predio abrió los debates acerca de si era necesario intervenir estéticamente o arquitectónicamente en el edificio más asociado con la represión (el Casino de Oficiales) o si era mejor dejarlo vacío, no intervenir, hacer lo mínimo y dejar que los muros hablaran por sí mismos. En mi opinión, el establecimiento de (o mejor dicho, la intención de establecer) una suerte de memoria pública a través de la conmemoración estimula y fomenta ciertos conflictos protagonizados por distintos grupos sociales, debates en torno de cómo entendemos los distintos grupos el pasado en el presente. Estos debates y estas memorias

distintas son parte de la política de la memoria —encapsulada en las luchas por el pasado que continúan entre los distintos sectores de la sociedad y el Estado—, y muestran que la memoria es un tema que afecta tanto a la esfera cultural como a la política; es decir, que la memoria pública y las políticas de la memoria están relacionadas de manera inextricable: establecer la memoria pública es un proceso político. Además, el hecho de que sea el Estado quien lleva a cabo estas iniciativas conmemorativas siembra dudas sobre el futuro de estos lugares, especialmente en lo relacionado con la vulnerabilidad ante la alternancia política y los cambios de contexto. Es decir, que los sitios de la memoria dependen de «lo político» aunque las propuestas para crear estas iniciativas suelen provenir de los grupos sociales, no del Gobierno. Por esta razón, parte del presente texto es una reflexión sobre la precariedad de dicho pasado en el futuro a través de las iniciativas conmemorativas.

El Estado y la sociedad: una relación incómoda

El apoyo estatal para el proyecto conmemorativo y cultural en la ESMA ha sido difícil de obtener, pero el hecho de que el Estado estuviera involucrado en dicho proyecto ha generado mucha polémica. En este sentido, se cuestiona mucho el papel del Estado en la memoria pública, especialmente en contextos que, aunque son democráticos, mantienen un fuerte vínculo con la represión pasada y las políticas de impunidad hacia esos actos de represión. Los distintos grupos y actores sociales que forman parte de la comisión conmemorativa en la ESMA tienen distintas perspectivas relacionadas con cómo se debe trabajar con el Estado, no solo en relación con cuáles deben ser los poderes y obligaciones del Gobierno sino con la propia participación del Estado en el manejo de la memoria pública.

La intervención estatal en proyectos de la memoria de la última dictadura argentina siempre ha sido problemática. Un caso muy interesante, que pone en evidencia la dinámica y el conflicto entre

¿Qué hacemos con el pasado?

algunos grupos sociales y el Estado, es el Parque de la Memoria ubicado en la Costanera Norte de la Ciudad de Buenos Aires. El Parque, que contiene un monumento a las víctimas del terrorismo de Estado, fue una de las primeras iniciativas oficiales en homenaje a las víctimas de la dictadura. El proyecto surgió en 1997, cuando una agrupación de diez organizaciones de derechos humanos presentó con éxito una solicitud al Gobierno de la ciudad para construir un memorial a las víctimas de la represión estatal de los setenta y ochenta. En 1999, estas organizaciones se reunieron con representantes del Gobierno local y otras personas notables para colocar la piedra fundamental. Sin embargo, algunos grupos —la Asociación Madres de Plaza de Mayo, la Asociación Ex Detenidos Desaparecidos y el grupo Hijos por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio (conocido como H.I.J.O.S.)— boicotearon la ceremonia para mostrar su fuerte oposición a trabajar con el Estado.

Según estos grupos, trabajar con cualquier representante del Estado (sea del Gobierno local o federal) era problemático, porque el Estado había institucionalizado y apoyado la impunidad a través de la Ley de Obediencia Debida (1986) y La Ley de Punto Final (1987), conocidas en conjunto como «leyes de impunidad», y también había apoyado los indultos a los represores condenados en 1985. Esta perspectiva queda muy clara en un comunicado de la Asociación Ex Detenidos Desaparecidos: «la herida no es solo por los que no están, sino porque los asesinos están libres». De esta manera, no se puede separar el apoyo simbólico o institucional del Estado en cuestiones de memoria pública de la esfera judicial; o sea, la falta de justicia para las víctimas: el hecho de que la mayoría de los torturadores y asesinos no están en la cárcel. Según los grupos en contra del Parque de la Memoria, mientras el Estado ignorara las solicitudes para una investigación judicial de los crímenes del pasado, no debería tener ninguna participación en el homenaje a las víctimas.

Acá vemos un vínculo muy fuerte entre el Estado represor (el de la dictadura) y el Estado impune (el de la posdictadura). Además, si el

Gobierno se niega a cumplir con sus responsabilidades judiciales sin afrontar el pasado en otras esferas o a través de otras medidas, se corre el riesgo de que la conmemoración pública se convierta en un acto puramente simbólico, uno que no indica un compromiso concreto con los derechos humanos en el futuro; es decir, una estrategia en la que el Estado se presenta como haciendo *algo* hacia el pasado para ganar apoyo, sin estar realmente comprometido con la justicia, la verdad, la investigación forense, el debate social y la difusión de los acontecimientos históricos. La participación del Estado en la administración de la memoria publica puede ser conveniente y aun crucial, pero también es incómoda y puede inhibir el proceso de conmemoración.

Sin embargo, desde 2004, estos grupos han cambiado su postura y se han mostrado más proclives a trabajar con el Estado como resultado del cambio radical en la política del Gobierno federal con respecto al pasado. Aunque, como vemos en el caso de la ESMA en 2004, la relación entre los organismos y el Gobierno no ha estado exenta de dificultades. Estos tres grupos que rechazaron la propuesta del Parque de la Memoria no entraron en el Pabellón Central (el edificio más reconocible de la ESMA) el día de la entrega del predio: se quedaron afuera, demostrando su oposición a la presencia continuada de la Armada, que ocupaba el espacio, y también sus dudas sobre las ventajas de trabajar con el Estado. El hecho de que hoy en día el desafío principal sea *cómo* trabajar con el Estado, en lugar de si *deben* trabajar con él, refleja un cambio tanto en la política estatal como la estrategia social.

La intervención estatal: ¿necesaria o deseable?

Se puede entender la intervención estatal en la recuperación de la ESMA y otras iniciativas para recordar el pasado como el resultado del activismo de los actores sociales que han pedido el apoyo del Estado en proyectos de este tipo. De hecho, como sugiero, el apoyo gubernamental hacia los

¿Qué hacemos con el pasado?

sitios de memoria es deseable y necesario por varias razones prácticas y simbólicas.

En primer lugar, los defensores de los memoriales y monumentos suelen buscar el apoyo del Gobierno para obtener los fondos y recursos (humanos, fiscales, etc.) necesarios. En muchos casos, el apoyo del Estado es la única manera de financiar proyectos de este tipo. Los fondos son imprescindibles. Si el Estado no provee apoyo financiero y administrativo, es posible que el proyecto no sea viable. Eso es muy pertinente en el proyecto de la ESMA, un predio de 17 ha, que incluye varios proyectos particulares (un centro cultural, un centro para visitantes, etc.) y también depende de un presupuesto del Gobierno federal y del Gobierno local. Además de los aspectos prácticos relacionados con la ayuda financiera, el Estado provee apoyo institucional al proyecto. La ESMA estaba en manos de la Armada Argentina en el momento de la recuperación en marzo y, como resultado, no estaba abierta ni accesible al público. Además, algunas organizaciones de derechos humanos rechazaron entrar en la ESMA y empezar un proyecto conmemorativo mientras la Armada todavía ocupaba el predio. Por eso, la acción del Gobierno fue crucial para asegurar que la Armada desalojara el lugar a finales de 2004 y que la comisión conmemorativa pudiera comenzar con sus proyectos. El papel del Estado fue imprescindible para establecer el marco legal e institucional del predio en la expropiación del mismo a las Fuerzas Armadas.

Sin embargo, si el respaldo financiero e institucional del Estado se puede considerar como necesario, el peso simbólico de su apoyo al proyecto lo convierte en algo «deseable». El apoyo gubernamental a la creación de un memorial a las víctimas o a la recuperación de un lugar donde se hayan cometido atrocidades da un carácter oficial al proyecto, lo cual es muy importante. Dado que en el caso argentino, así como en otros (España, Chile, etc.), la mayor parte de la represión fue cometida por el Estado, el acto mismo de apoyar, facilitar y sancionar la recuperación de sitios de memoria traumática, evita y rechaza el mensaje

oficial perpetuado y sostenido por la impunidad —sea esta legal, institucional o simbólica— característica de las épocas posdictatoriales en general, no solo en el caso argentino. La participación del Estado tiene una carga simbólica. Por ejemplo, antes de 2004, era bien sabido que la ESMA funcionaba como un centro clandestino de detención en el que desaparecieron casi 5.000 personas, y donde nacieron en cautiverio decenas de bebés de las muchas mujeres embarazadas detenidas por el Gobierno. Sin embargo, al convertir la ESMA en un museo/espacio para el recuerdo, el Estado estaba admitiendo simultánea y públicamente tanto lo que había ocurrido en ese lugar como las barbaridades cometidas por el Estado y sus representantes; es decir, la recuperación estatal marca la diferencia entre el conocimiento general de lo que pasó y el reconocimiento por parte del propio Gobierno del terrorismo de Estado cometido en ese lugar.

Es obvio que la trayectoria de la ESMA, después de 2004, forma parte integral de las políticas de las administraciones de los Kirchner para condenar los crímenes cometidos por el régimen dictatorial. Como un enfoque (o una política) que se centra en la víctima, se puede considerar la participación del Estado como una forma de reparación simbólica. La recuperación de este lugar concreto de represión que se convierte en un lugar público que atrae visitantes y el hecho de que algunos edificios del predio enorme de la ESMA fueran transferidos a las manos de los organismos de derechos humanos —generalmente los «afectados directos», que son los familiares y supervivientes (las Madres de la Plaza de Mayo, Familiares, Abuelas de Plaza de Mayo)—, cambia el enfoque desde los represores hacia las víctimas y sus familias, e invita al uso público del predio como espacio cultural y participativo. De este modo, el apoyo estatal a lugares como la ESMA ofrece al Gobierno la oportunidad de rechazar la violencia, repudiar a los perpetradores, homenajear a las víctimas y construir una nueva identidad en oposición no solo a las juntas militares de la dictadura sino a los gobiernos democráticos que han implementado y apoyado la impunidad tanto legal como cultural. Como dijo Lila Pastoriza, exdetenida desaparecida

¿Qué hacemos con el pasado?

en la ESMA, la recuperación «implica que el Estado se hace cargo de lo que en otro momento provocó».

El futuro del pasado: la precariedad de la memoria pública

La tendencia dentro y fuera de la Argentina es hacia una convergencia del Estado y la sociedad civil en un acercamiento en la búsqueda de la conmemoración, en comisiones que son ejemplo de una *gestión mixta* donde interaccionan agentes del Estado y de la sociedad. Sin embargo, los organismos que trabajan con el Estado continúan siendo críticos sobre la capacidad de este para cumplir con sus responsabilidades y compromisos de garantizar el futuro de proyectos como el de la ESMA para lugares de memoria pública. Más allá de los emplazamientos, la cuestión es si el Estado está dispuesto a garantizar la continuidad de la investigación judicial para que las iniciativas no sean memoriales vacíos que reflejan la hipocresía del Estado, sino parte del compromiso por un futuro democrático y justo.

Aunque han surgido muchos proyectos conmemorativos en relación con las violaciones de los derechos humanos y la represión estatal por todo el mundo (la Ley de Memoria Histórica de 2007 en España, el Museo de la Memoria y los Derechos Humanos de 2010 en Chile, el Memorial de los Detenidos Desaparecidos de 2001 en Uruguay, etc.), la dependencia —y, por eso, el futuro— de estos proyectos del cambiante apoyo político genera muchas preocupaciones. La necesidad para la construcción de instituciones permanentes y capaces de gestionar estos lugares, y una política clara es crucial, particularmente porque la colaboración entre el Estado y la sociedad es algo bastante novedoso e inédito. El desafío principal, dentro y fuera de la Argentina, es asegurar la continuidad de los proyectos, independientemente de la voluntad política del poder de turno. El reto es ahora asegurarse de que la construcción de un memorial o de un monumento no son señales de que el Estado ha cumplido con sus responsabilidades en la persecución

Catorce textos sobre historia y memoria

de las violaciones de los derechos humanos. El futuro a largo plazo de estos lugares para la memoria está parcialmente asegurado a través de su institucionalización y de medidas legales. Sin embargo, el reto, tanto para la sociedad en general como para el Estado, es encaminarse hacia una política posinstitucionalizada de la memoria para asegurarse de que problemas como la falta de mantenimiento, las dificultades económicas o los cambios en el Gobierno no amenazarán estos lugares y de que les permitan seguir siendo espacios abiertos al público para invitar a la construcción social y pública de la memoria colectiva. Es decir, es imprescindible que las políticas de la memoria (o sea los debates y conflictos que son partes fundamentales de la conmemoración) no se conviertan en obstáculos tan grandes que obstruyan la memoria pública.

INTERPRETAR VIOLENCIAS SIN SEPARAR A LA HUMANIDAD ENTRE VIOLENTOS Y DIALOGANTES

François Godicheau

La violencia está aquí, entre nosotros. La hubo, la hay y la habrá. Aunque sea una faceta de las relaciones humanas, nos parece algo impactante, excesivo y muy duro. Pero no deja de ser un fenómeno palpable y omnipresente, un impulso que podemos llegar a sentir cada uno de nosotros, que podemos imponer a alguien o que podemos sufrir y temer en determinadas circunstancias, algo que podemos ver por televisión, sobre lo cual podemos leer libros o ver películas que nos cuentan como fulano, maltratado por su padre cada día durante su infancia, llegó a ser una persona violenta. Su estudio ha dado lugar a una fenomenología en la que se han tratado de etiquetar las diferentes formas de violencia como se etiquetan los animales y las plantas: por especies y subespecies. La violencia así aparece como un fenómeno natural cotidiano. Está entre nosotros y ha existido desde hace mucho tiempo... igual que el mal. Si la violencia es un fenómeno natural, hacer historia de la violencia puede ser muy útil, ¿no?: conocer la historia del mal nos permitiría identificarlo en el presente y erradicarlo. ¡Fantástico! Y ¿quién lo va a hacer? ¿Los buenos doctores de *La naranja mecánica*?

Si uno rastrea por internet, se topa con el hecho de que se reconocen muchísimas formas de violencia: basta consultar los artículos de la

Wikipedia en varios idiomas. Esas definiciones, que seguramente se han ido multiplicando estos últimos años, son el resultado del activismo de grupos, asociaciones y sectores sociales diversos que quieren que se reconozcan sus padecimientos y que se escarmiente a los responsables. Esa pluralidad de definiciones y acepciones es el resultado de un amplio debate social, o sea, de la irrupción en el debate de gente no forzosamente experta o aventajada institucionalmente y que usa una palabra disponible para defenderse o atacar. Se puede oponer esta diversidad a la pretensión de unicidad que se percibe claramente en la tentativa de elevar la violencia a categoría jurídica universal a partir de una definición sintética.

Esa pretensión a la universalidad que se despliega en un terreno judicial se apoya en la existencia de definiciones universales reconocidas de otros conceptos, como el de «crímenes contra la humanidad», por ejemplo. Sin embargo, esta misma categoría tiene su historia, complicada, como sugiere para los habitantes del presente la reciente película *Hannah Arendt*; y desde su primera aparición hasta sus usos contemporáneos, no faltan condicionantes institucionales y relaciones de fuerzas políticas a distintos niveles. La relevancia de las condiciones políticas nacionales e internacionales aparecerá más clara si nos referimos a otra categoría, que también se relaciona con el mal y que aspira a obtener carta de naturaleza, ya que varios dirigentes políticos han pretendido hacerle la guerra: el terrorismo, violencia entre las violencias. Con el terrorismo vemos que el tema no es tanto la cantidad de las definiciones —en este caso habrá menos y quizás se puedan reducir a dos— como la fuerza que permite imponerlas: la de un presidente estadounidense iracundo es mayor que la de los descendientes de víctimas del terrorismo de Estado en países situados en el mismo continente.

Está claro que el afán por definir la violencia tiene siempre una meta social o política y se puede situar en un mapa de intenciones. El problema de la violencia cuando se la quiere definir es que desaparecen sus contextos de producción y, con ellos, las razones de los actores, expresadas o no, y la observación de la contingencia en la que se

¿Qué hacemos con el pasado?

desarrollan o no los actos violentos, cosas todas ellas que pueden interesarnos. Pero esto interesa a la gente que mira hacia atrás. La búsqueda de una definición de síntesis de la violencia mira para adelante; su ideal es un mundo sin violencias, es decir, un mundo en el que el diálogo sería todopoderoso y serviría para solucionar los problemas entre los humanos. La desaparición de los contextos, de la contextualización en diversos pasados, sirve para maquillar esta ideología del diálogo, muy actual, en una evidencia política y moral. Uno puede intentar dialogar con el agente antidisturbios enviado por la jerarquía y no precisamente para dialogar y también puede intentar, al mismo tiempo, «matar al madero que tiene dentro», como rezaba un eslogan del 68 francés.

Sin embargo, de la misma manera que podemos constatar la existencia de diversas definiciones de la violencia e incluso la competencia que existe en la sociedad para enfatizar tal o cual forma de violencia, podemos otear que ha habido otras épocas con otras comprensiones de la violencia y que esta nuestra no es la última de la historia. El filósofo francés Yves Michaud dice que la fuerza se convierte en violencia cuando infringe normas. Pero es evidente que las normas no son ni han sido las mismas en todos los contextos y su grado de aceptación puede variar. La denuncia de la violencia policial contra ciudadanos pacíficos significa el cuestionamiento de una norma política fundamental y del poder que la sostiene porque es él el que define lo que son el orden público y el desorden. De ahí que la violencia pueda ser, para un observador del presente, llamémoslo sociólogo, una puerta de entrada, un síntoma de fenómenos sociales que permita estudiar evoluciones de sensibilidades y vocabularios o relaciones de fuerzas entre grupos e instituciones. Los discursos sobre la violencia pueden aparecer así como reveladores de evoluciones sociales y políticas. Pero en este caso, la violencia deja de aparecer como 1) un fenómeno natural y 2) un tema de estudio en sí.

Miremos ahora hacia atrás. La sensibilidad por la variedad de los discursos sobre la violencia y por la evolución de su comprensión

como síntoma de las transformaciones sociales y políticas no es tan frecuente cuando se mira hacia el pasado. Se suele hacer historia de la violencia y punto. Es un tema de estudio. Ni puerta, ni síntoma, ni nada: la violencia en el siglo xx, con especial atención a los horrores que ha producido, vuelve a ser un tema en sí, vuelve a ser «ese» fenómeno confuso pero tan concreto y cruel al que nos remite la palabra; se vuelve a naturalizar. ¿Qué pasa? La naturalización de la violencia pasada y la de la violencia presente, la reducción a una cosa única y la posibilidad de identificarla y condenarla, todo va a la par. Esto es lo que observamos cuando historizamos la violencia, es decir, cuando reflexionamos sobre la evolución de las maneras de nombrarla o no, de comprenderla, reivindicarla o denunciarla, en relación con los hechos y las acciones que nosotros llamamos «violentos». No es lo mismo historizar la violencia que contar la historia de la violencia en el pasado en clave naturalizadora: en este caso, se suelen defender las normas políticas del presente proyectándolas hacia el pasado; en el otro, se abre la posibilidad de conocer los pulsos entre instituciones y grupos para definir normas sociales y políticas.

La ideología del diálogo, todopoderoso en España, tiene mucho que ver con las tentativas de descalificación del 15M como movimiento potencialmente violento. Es cierto que las formas que ha tomado esta, con las burdas tentativas de manipulación desde medios como Telemadrid, o peor, Intereconomía TV o esRadio —la farsa de la entrevista del joven de Barcelona o la utilización de imágenes de un motín en Grecia—, parecen propias de un sector frecuentemente tachado de cavernícola. Sin embargo, más allá de la grosería, el desprecio y el odio que rezuman esos discursos, su argumento principal es el de la violencia, no entendida de cualquier manera sino definida como el mal de la política española. Esto es obvio si analizamos los discursos de descalificación del movimiento en 2011. Entre otros disparates que pretendían dar la imagen de que lo que allí ocurría era un «botellón político» con «olor bestial a porros», el joven cómplice del programa *El gato al agua*, en Intereconomía TV, declaraba que uno de los eslóganes de los reunidos en Barcelona era «hay que matar a los políticos» con la

¿Qué hacemos con el pasado?

guillotina. Otro día, dos periodistas de la misma cadena, situados en un tejado de la Puerta del Sol, tachaban a los congregados de chabolistas y violentos. En una y otra secuencia, los periodistas de ese medio se las ingeniaron, no importa si burdamente, para escenificar un desprecio — o una amenaza— hacia la libertad de expresión encarnada en el animoso periodista o en la «joven profesional». Se trataba de capitalizar con el 15M los dispositivos discursivos que se habían forjado a propósito del País Vasco y que el cese de los atentados de ETA no permitía utilizar más para reforzar la propia postura de demócratas, en el espíritu que animaba esos discursos, el de perfectas encarnaciones de la esencia del régimen democrático producido por la Transición, con mayúscula.

También encontramos en los comentarios de medios conservadores acerca del 15M una obsesión por redundar en el tema de la legalidad, es decir, del respeto al marco constitucional diseñado en 1978 y la continua referencia a la guerra civil. Referencias a la guerra civil en general, a la guerra de baja intensidad —que puede abarcar las del pasado o la *kale borroka* de finales del siglo xx— o al contexto particular de la década de 1930 en España. Los tertulianos de Intereconomía puede ser que aludan a

«palabras de Largo Caballero en el 36 que decía “o nos votan o hacemos la revolución”» o el polígrafo César Vidal puede salir diciendo en esRadio que detrás del 15M estaba ETA, que los congregados en Sol tenían contacto con HB, que habían recibido entrenamiento de Segi en guerrilla urbana o que tenían intención de tomar la calle el mismo día de las elecciones, lo cual, combinado con la idea de que «socialistas y comunistas dirigen desde la sombra el motín de la Puerta del Sol», constituía una perfecta amalgama de referencias a la guerra de 1936 y a la situación particular de Euskadi pocos años antes.

Semejantes desautorizaciones y condenas morales eran, sin duda, propias de canales extremistas y minoritarios, pero no dejan de reflejar, de un modo esperpéntico, un marco de interpretación moral del 15M bastante más difundido y en el que el tema de la violencia, o la no-violencia, estuvo muy presente. Tanto las preocupaciones de los

manifestantes porque no se produjera ningún desbordamiento, como las provocaciones por parte de las fuerzas policiales o la atención prestada al tema por todos los diarios son testimonio de que se jugaban muchas cosas en ese terreno. Otra prueba de ello es lo que pasó al mes siguiente en Barcelona, En *El Mundo* del 24 de junio de 2011, se puede leer que, en reacción a los actos violentos de la semana anterior, producidos por un grupo de individuos que inmediatamente después de la refriega se refugiaron tras las camionetas de los Mossos d'Esquadra, con los que parecían llevarse muy bien: «El conseller de Interior del Govern, Felip Puig, ha definido las acciones de los “indignados”, en su intento de bloquear el Parlament de Catalunya el 15 de junio, como dignas de “una tropa de infantería”, entre la cual se ocultaban miembros de “grupos antisistema” especializados en “guerrilla urbana”. Además, ha adelantado que pondrá en marcha una unidad especializada en este tipo de grupos».

Ese marco de interpretación, cuyos principales protagonistas se cuidaron mucho de salir airosos —consiguiéndolo—, y que siguen pesando en el presente como un arsenal de descalificación moral y política movilizable desde las instituciones, descansa en una narración del pasado naturalizadora de la violencia. En efecto, la historia de la violencia política en la España del siglo xx ha producido sobre todo una oposición neta entre un pasado violento y un presente de convivencia pacífica. Ese discurso historiográfico se ha vinculado al gran relato redentor y hegemónico de la guerra de 1936 como cataclismo y locura colectiva felizmente compensada por una entrada plena en la modernidad europea a partir de 1978. Por esta razón, la historia de la violencia se ha convertido en lugar estratégico del relato nacional. No es que las historiografías extranjeras no estén interesadas en el tema de la violencia o no se publiquen libros y artículos que debaten los problemas planteados en el siglo xx (la primera guerra mundial y la teoría de la «brutalización», la segunda guerra mundial y el judeocidio, la idea de una segunda «guerra de los Treinta Años» en pleno siglo xx, etc.), pero nunca desde la perspectiva de autoaflicción superada que encontramos en España en diversos libros.

¿Qué hacemos con el pasado?

Se han publicado varias «historias de la violencia política en España» que consideran desde las bombas anarquistas de la década de 1890 hasta los atentados de ETA un mismo fenómeno, identificado como «violencia» o «violencia política». Lo raro es que el fenómeno se presenta como una peculiaridad nacional, como un eco de las interpretaciones anglosajonas de los años treinta y posteriores, sobre la «sangre caliente» de los habitantes de la Península. De hecho, encontramos una especie de retintín sostenido por la aparición de libros que se interrogan sobre «ese pasado violento», o sea, sostenido por una creación editorial. El punto de partida y la conclusión son una loa al presente democrático y dialogante, al estado avanzado de civilización política que tenemos, identificado con una Constitución que permite la alternancia pacífica de dos partidos en el poder, reforzada por un «sistema de partidos» que, aunque la participación real de la mayoría en estos sea marginal, legitima las instituciones y vive de dicha legitimación.

En el diccionario moral de la España presente, violencia se opone entonces a consenso. En la introducción de uno de estos libros, publicado en el 2000, el gran historiador Santos Juliá se dedica a oponer un pasado violento de casi dos siglos (toda la historia constitucional hasta la actual monarquía) a un presente de democracia consolidada, insistiendo sobre la singularidad de la historia política española, poblada de «ideologías» y «fuerzas sociales y políticas» dispuestas a conquistar o disputar el poder y «excluir a sus competidores». El coordinador del libro retoma entonces el metarrelato de la Transición triunfante y termina con una advertencia dirigida directamente al PNV y al peligro para la «convivencia pacífica» que representa su política de los últimos años de la década de 1990. Cualquier deslegitimación de la Constitución de 1978 aparece como una vía hacia la recaída en la violencia política propia de la política española contemporánea. El libro mezcla los pronunciamientos del siglo XIX, los atentados anarquistas, el militarismo castrense del finales del siglo XIX, la peculiar «brutalización» española de la década de 1930 (a veces, también, el período que va desde 1917 hasta 1923), la guerra de 1936 como conato de violencia política, la larga

violencia represiva del franquismo y el terrorismo nacido en la década de 1960 y en vías de extinción (pero aún muy presente en el contexto de publicación de los referidos libros). Encontramos de vez en cuando el tema de la brutalidad del restablecimiento del orden fuera de épocas de dictadura o de guerra, pero siempre desde la perspectiva de una anomalía española, formulada como la incapacidad española para generar un modelo propio de orden público.

Este tipo de oposición del presente con el pasado necesita que el fenómeno alrededor del cual se produce la oposición sea atemporal, cuando no propio de una supuesta «naturaleza humana». Para que esto funcione, para satisfacer las ansias de comprensión del fenómeno que el «consensualismo» del presente proyecta hacia el pasado como «la violencia», es necesario llegar a una definición de un «concepto» de «violencia política» que resulte lo menos polémico posible, lo cual implica que ese concepto sea la perfecta síntesis de los avances de las ciencias sociales. El resultado de esos esfuerzos es una definición completa y compleja, pretendidamente atemporal, aspirante a escapar del curso del tiempo, de la historia, o sea, una definición del presente, pero que no lo admite; y la comprensión que genera acerca del pasado es bastante simple: «aquí ha habido un pasado de mucha violencia que por suerte se ha superado». En realidad, no nos permite comprender mejor las razones de los actores del pasado ya que, en el curso de la explicación, únicamente puede llegar a la idea de que aquel personaje era violento o aquellos estaban presos o influidos por una «ideología de la violencia». El riesgo de empobrecimiento de nuestra relación con el pasado es tremendo, ya que no está probado que semejante definición (tanto por su complejidad y carácter, precisamente, general como por la dificultad de su aplicación) nos ayude a comprender mejor situaciones o fenómenos del pasado, por ser precisamente una relación la que es (o no) violenta y porque las relaciones se deben comprender en su contexto.

La narración del pasado violento del siglo xx español presta, entonces, menos atención a las diferencias de contextos —que podrían ponernos en el camino de diferencias de comprensión de lo que sería la violencia o incluso de debates en torno a la definición de esta— que a

¿Qué hacemos con el pasado?

«las ideologías de la violencia», un objeto-comodín muy al gusto de un presente pretendidamente desideologizado. Los discursos que legitimaban la acción política violenta entre las dos guerras mundiales, y especialmente durante los años treinta, aparecen en las «historias de la violencia» como prefiguraciones, signos alarmantes y, finalmente, causas de la gran conmoción de 1936, la cual puede verse luego como una consecuencia de una «brutalización de la política» que hubiera afectado a toda Europa a causa de la experiencia de las trincheras de la primera guerra mundial, olvidando que España no participó en ella. Parece, sin embargo, que este último «detalle» no importa: las ideologías justificadoras de la violencia política desarrolladas tanto en España como en los países vecinos después de esa Gran Guerra bastan para hacer la genealogía de la violencia política y bastarían para constituir el caldo de cultivo de la guerra civil española. Aunque, llegados a este punto, ¿qué hacemos con el carlismo? ¿Y qué hacemos con el anarquismo nacional? Los integramos en la narración. Y obtenemos una versión española de la brutalización, una explicación de la particular violencia política al sur de los Pirineos. Bien. Pero, durante todo este razonamiento, hacemos como si las «ideologías» (cada corriente política la suya, todos en fila detrás de su -ismo particular), además de converger hacia la justificación de la violencia política, fueran causas de lo que pasó en 1936.

Sin embargo, en trabajos recientes sobre los primeros momentos de la guerra civil española, sobre la depuración política llevada a cabo en la parte de Aragón que escapaba al poder de los sublevados, la violencia, lo que se ha dado en llamar la «represión», aparece claramente como una consecuencia de la ruptura del marco político, no como una causa. Esto nos lleva a un comentario sobre la concepción del lenguaje o de los discursos políticos que subyacen a esas narraciones naturalizadoras de la violencia: ¿por qué las justificaciones de la violencia política durante los años treinta provocaron la violencia política? ¿Acaso los discursos políticos son descripciones o traducciones transparentes de las

intenciones de los actores? ¿Acaso los actores políticos no utilizan el lenguaje en todas sus posibilidades?

En algunos libros sobre la guerra de 1936, publicados con ocasión del 70 aniversario, y en particular en los de un gran hispanista francés, encontramos un razonamiento que se suele aplicar al tema de la violencia: el autor multiplica citas de actores políticos de primera línea en los meses y años anteriores a la contienda que eran llamamientos a la «guerra civil». Sin embargo, durante el conflicto mismo se habla mucho menos de «guerra civil» que de «revolución», «cruzada», «guerra» (a secas), «movimiento» (en los dos bandos), etc.: hablar de «guerra civil» en un conflicto interno supone dotar de igual dignidad a los combatientes de uno y otro bando, lo que pocas personas estaban dispuestas a hacer —entre ellas Manuel Azaña, por cierto—. La expresión «guerra civil» se suele utilizar antes de que se produzcan los conflictos internos en un país, con la intención de prevenir o amenazar; o después, aunque su uso no significa que realmente se den las condiciones para que se produzca una guerra civil. El historiador francés Jean-Claude Caron ha demostrado en su libro *Frères de sang*, que los objetivos de los numerosos discursos de guerra civil del siglo XIX francés eran los de deplorar las sucesivas revoluciones del pasado, ofrecer un contramodelo que acentuara el peligro del caos o conjurar escenarios de fuerte tensión política. La guerra civil es un tema político central de un siglo de debates parlamentarios, lo mismo que la violencia. Leer sus menciones en los discursos políticos como un fenómeno en sí, significativo, aunque no forzosamente como un síntoma de la existencia de la «cosa», nos permitiría considerar la diversidad de definiciones actuales y las diferentes relaciones de las instituciones políticas con esas definiciones como la materia de un debate, un debate en el que el pasado podría servir de manera plural, y no como fuente de legislación única sobre el presente.

Con la «violencia política», se identifica un fenómeno del pasado y esa identificación se realiza y se refuerza hasta la completa naturalización del objeto, a partir de la cosecha de varios hechos históricos, todos contruidos discursivamente por su época y las

¿Qué hacemos con el pasado?

posteriores, en contextos claramente diferentes y a partir de diccionarios políticos también distintos. Las narraciones sobre el «pasado español de violencia política» confieren carta de naturaleza a un fenómeno, en vez de ver varios fenómenos, varias problemáticas, que son difíciles de hilvanar pero que se hilvanan de manera mecánica. Es el poder de las narraciones, cuando están bien hechas, de las «historias de...» que recorren dos o más siglos. También se podría hacer un libro sobre la historia de la violencia en España desde Covadonga. ¿Es que los siglos anteriores al *xix* no fueron violentos? La propuesta resultaría, quizá, ridícula, y es probable que ninguna editorial la comprara; pero, ¿por qué? Porque asumimos sin muchas dificultades que los actores de épocas anteriores «no pensaban como nosotros», tenían otros valores, otros marcos conceptuales, maneras de situarse en el mundo: tenían otros diccionarios. El vocabulario de la violencia es parte de un diccionario y cada época tiene el suyo: la identificación de la violencia se produce en discursos que, contribuyendo a la visibilidad del fenómeno, ayudan a construirlo como un fenómeno social y político en función de unas coordenadas concretas. En general, son discursos sobre (y contra) el desorden, que persiguen determinados objetivos y se articulan en función de la audiencia, es decir, de lo que la audiencia está dispuesta a asimilar. Por ejemplo, no es evidente que los discursos de los últimos años del siglo *xx* denostando la violencia de ETA hubieran surtido efecto en los lectores de *El Imparcial* en tiempos del proceso de Montjuich, un siglo antes.

La naturalización de la violencia en el pasado, como un fenómeno continuo vinculado a «opciones políticas» violentas y, a fin de cuentas, a la existencia de «violentos» —marginados durante la Transición por el consenso de mentes preclaras—, es una manera de legislar sobre el pasado que habilita, en el presente, para una descalificación radical de los que no comparten los supuestos políticos de los años setenta, pero no por eso se lanzan a tirar piedras. De ahí la incapacidad de los medios para entender qué demonios pasaba en mayo del 2011.

Catorce textos sobre historia y memoria

Desnaturalizar la violencia del pasado es necesario para encontrar otras maneras de entender las contiendas políticas y sociales, y también para no dejarse encerrar en lógicas bipolares y maniqueas, para salir de la camisola política de la oposición entre un presente democrático y de progreso y un pasado violento. En efecto, esta oposición al final sirve a las visiones que sitúan la violencia en la calle o en la protesta y que ven la del Estado como restablecimiento del orden público. Ahora bien, la expresión «orden público» tiene un fuerte pasivo en este país: la jurisdicción más política de la dictadura se llamó durante años Tribunal de Orden Público; e incluso varios decenios antes, la «situación del orden público» fue un argumento para justificar el golpe de Estado de 1936. Hoy, la misma expresión está en el centro de algunas de las más retrógradas disposiciones de un nuevo código penal, propuesto por sujetos para quienes la descalificación de las protestas con el sustantivo de «violentos» se ha convertido en un reflejo. Una Historia que mira hacia adelante naturaliza la violencia del pasado y no es el mejor instrumento para cuestionar las violencias del presente. Si dejamos de situarnos en la historia de un progreso continuo e interrogamos a los sujetos del pasado sobre las violencias de su época, quizás podamos ganar algo para el presente.

LA ENSEÑANZA DEL PASADO

Saúl Martínez Bermejo

Tanto para gran parte de los historiadores profesionales como para la mayoría de la gente, la enseñanza del pasado nos transporta al colegio y nos hace pensar en las clases y los manuales escolares. La imagen de un profesor o una profesora dando clase con un libro no se corresponde, sin embargo, con un proceso de enseñanza y aprendizaje que en realidad es bastante más complicado. En este ensayo quiero reflexionar sobre el modo en que tomamos conocimiento de la historia. Este proceso incluye mucho más de lo que dicen los libros o artículos escritos por los historiadores y, por lo tanto, debemos analizarlo para comprender mejor cómo se construye y qué importancia tiene nuestra visión del pasado. Con estas reflexiones pretendo explorar también cómo integramos el pasado, en acuerdo o desacuerdo, con el contexto social y cultural del que formamos parte. Esto es, cómo aprendemos a imaginar el pasado para comprender la sociedad de la que formamos parte.

En el proceso de aprendizaje se pueden apreciar con facilidad tres polos: el de profesores y expertos, el del libro o material que porta la información sobre el pasado y el de los estudiantes. De esos tres polos, el que más llama la atención es sin duda el libro, pues sobre él se concentran alumnos y profesorado, y por tanto empezaré esta reflexión con algunos comentarios sobre los libros escolares. Incluso las enseñanzas

más controladas e institucionalizadas del pasado están limitadas, tanto por la herencia de categorías y posiciones historiográficas previas, como por la interpretación activa por parte de individuos y colectivos. Si reflexionamos sobre la legislación que ha regulado la enseñanza del pasado en España, desde la guerra civil hasta nuestros días, podemos observar que ninguna enseñanza ha sido nunca una mera transmisión de conocimientos. A pesar del control ejercido sobre los libros escolares, estos han sido siempre parte de una cadena de interpretaciones contradictorias y complementarias, incapaces de sustituir totalmente las unas a las otras.

El 21 de septiembre de 1937, en plena guerra civil española, se abrió un concurso con el objetivo de premiar un «Libro de España». De acuerdo con las bases de esta competición, el libro debería estar concebido como una «guía patriótica» en el que los pasajes de la historia «más tenazmente calumniados por la Leyenda Negra» se entregasen «a la nueva generación, libres de los absurdos tópicos que la desfiguraban; vistas bajo esa nueva y clara luz donde la simple verdad histórica es ya apología». Aquellos que redactaron la convocatoria, imaginaron una obra en la que el «Movimiento» debía ser preferentemente presentado como continuador de las contribuciones universales de España a la historia (cf. el artículo «El Libro de España», de Carmen Diego, 1996; y *Escuela para todos, conocimiento académico y geografía escolar en España (1830-1953)*, de Luis Alberto y Jesús Morante, 2007).

En este complicado contexto, varios candidatos compitieron por convertirse en ese libro, pero el plazo del concurso —promovido institucionalmente por una Comisión de Cultura y Enseñanza— acabó prolongándose en varias ocasiones y en realidad nunca hubo un libro ganador. De hecho, los primeros «Libros de España» escritos de acuerdo a esas directrices no aparecieron hasta 1943-1944. El *Libro de España* más extendido —el que finalmente «ganó» por número de usuarios— fue el de la editorial Edelvives, que contó con, al menos, 18 ediciones y reimpressiones a lo largo del franquismo y se convirtió en guía de enseñanza en muchas escuelas.

Este *Libro de España* de Edelvives había sido originalmente editado en 1928, y reeditado, sin ningún cambio, en fechas tan «diferentes» como

¿Qué hacemos con el pasado?

1932, 1939 y 1940. Más aún, se trataba de la adaptación del proyecto pedagógico que los hermanos maristas venían llevando a cabo en Francia desde finales del XIX con una obra titulada *Le tour de France*. La obra «ganadora» ejemplifica bien, por lo tanto, algunos de los factores que conviven en la enseñanza de la historia. A pesar de que la iniciativa franquista quiso crear un libro propio para transmitir una determinada historia de España, el libro que finalmente tuvo mayor difusión fue en realidad una *suplementación* de un libro escolar ya popular anteriormente. Los suplementos añadidos en 1943 a las páginas del *Libro de España* incorporaban episodios simbólicos de la guerra civil, así como menciones a los personajes más destacados del falangismo. Entre ellos estaban Onésimo Redondo, José Antonio y Franco, de los cuales también se incluyó una lámina fotográfica hasta las ediciones de 1948. Otras inclusiones alteraron más sustancialmente la óptica general del libro. La portada geométrica de la primera edición fue sustituida por una en la que un guerrero simbolizaba la reconquista en primer plano. En el fondo, con tonos amarillos y rojizos, se apreciaba también una embarcación que aludía al descubrimiento de América. En el cuerpo del texto, los niños que protagonizan la narración fueron convertidos en huérfanos de un combatiente falangista y el libro acababa contrastando la situación bélica en Europa con la «paz» que el franquismo defendía haber traído a España.

Este *Libro de España* que finalmente consiguió ganar el concurso no era el que reflejaba con más fidelidad el espíritu de la convocatoria. De hecho, hubo otros candidatos que se correspondían mejor con la historia promovida por el franquismo, como el *Libro de España* publicado por la editorial Bruño en 1943. Este manual había sido creado especialmente para la ocasión y repetía con precisión los principios fundamentales del régimen, pues estaba organizado en cinco jornadas históricas: Reconquista, Descubrimiento, Batalla de Lepanto, Contrarreforma y Movimiento Nacional. Los protagonistas eran un profesor llamado Marcelino (Menéndez Pelayo, por supuesto) y unos niños católicos llamados nada menos que Isabel y Fernando. Curiosamente, la propuesta elaborada desde la editorial Bruño reconocía

que, pese a la existencia de ciertas «disposiciones oficiales que mandan algo», «el celo del maestro no debe contentarse con la obediencia fría a lo estrictamente mandado». En cierto modo se admitía que la historia no podía hablar por sí sola (quizá había que forzar las cosas) y se hacía ver que la transmisión, la enseñanza, no era un mero engranaje mecánico. No bastaba con recetar un manual que actuase como suplemento.

Tanto en la iniciativa para crear el *Libro de España* como en otros muchos aspectos de la enseñanza histórica durante el franquismo se aprecia un carácter fuertemente intervencionista y politizado, que busca transmitir una determinada visión del pasado y ligarla con el presente. Sin embargo, el ejemplo propuesto también nos obliga a plantearnos otras muchas cuestiones. En primer lugar, parece que, pese a los intentos de uniformar la enseñanza del pasado y controlar estrictamente su transmisión, el resultado del concurso no fue exactamente el deseado. Este esfuerzo por legislar estrictamente el pasado no logró eliminar por completo las categorías y los modelos narrativos previamente existentes. En realidad, las ambiciones «revolucionarias» del concurso tuvieron que conformarse con un suplemento o una modificación de un libro que ya existía. Un libro que había surgido de una iniciativa religiosa privada y que además tenía origen francés se convirtió en la base de uno de los manuales históricos de mayor éxito durante el franquismo. Esto no quiere decir, naturalmente, que el franquismo no lograra transmitir con éxito una cierta visión de la historia a varias generaciones de estudiantes, sino que, a pesar de todo, el conocimiento de la historia tuvo que asentarse sobre una base previa y combinarse con ella.

Todo esto puede parecer muy lejano, pero en realidad entronca con un pasado más cercano. La última edición del *Libro de España* tuvo lugar en 1968 y los libros de texto con los que me educaron ya fueron otros. Sin embargo, sorprendentemente, cuando leí aquel libro hace cinco o seis años, descubrí algunas pervivencias del mismo en mi propia educación. Por ejemplo, un amigo apellidado Lechuga solía explicar el origen de su apellido con una referencia bastante exacta a un tal capitán Lechuga

¿Qué hacemos con el pasado?

que aparece en la obra. Otro eco aún más significativo del mensaje transmitido en aquel libro lo encontré en una visita al Alcázar de Toledo en el año 2000. En este edificio se podía visitar la habitación reconstruida donde resistió el general Moscardó. En las paredes de la sala estaba escrita la historia sobre el secuestro del hijo de Moscardó, usado como rehén y amenazado de muerte para forzar la rendición del edificio que defendía su padre, de manera idéntica a como lo hacía el *Libro de España*. Del mismo modo que ese libro era una mezcla de proyectos precedentes y tuvo que combinarse con los maestros y con las percepciones del pasado (y del pasado reciente traumático) de los alumnos, tuvo también pervivencias. Pasó a formar parte, junto a las versiones familiares o a los discursos de los museos, de ese otro pasado que también se aprende y que obliga a tomar partido, a modificar y ampliar nuestra perspectiva histórica.

Más allá de las anécdotas personales, podemos detectar otras pervivencias interesantes. Tras el final del régimen franquista, y a pesar de los cambios políticos e institucionales que tuvieron lugar en España, el sistema de supervisión de los libros escolares tuvo una larga vida. La LOGSE, aprobada en 1990, mantenía intacto el procedimiento de supervisión establecido en 1970. En 1996, algunos profesores seguían denunciando que «en los libros de texto y en las aulas se sigue haciendo más o menos lo de siempre» y que tras las apariencias de novedad en las propuestas editoriales lo que reinaba era una perjudicial «anarquía simpática» (como dice Ramón López Facal en «Libros de texto: sin novedad», 1997). Poco tiempo después, la legislación española sobre la enseñanza del pasado, parece reconocer esa situación de facto y hace desaparecer la supervisión del material escolar. En 1998, un real decreto eliminó la autorización previa sobre los libros escolares, al tiempo que trató de dar mayor reconocimiento a la autonomía de los centros. Se mantenían, no obstante, algunos mecanismos de inspección de los libros escolares, que en cualquier caso debían adaptarse tanto a los principios democráticos básicos como a las exigencias curriculares (Real Decreto 1744/1998 de 31 de Julio, BOE nº 212, 4 de septiembre de 1998, pp.

30.005 y ss. Esta situación es básicamente la misma que en la disposición adicional cuarta de la Ley Orgánica 2/2006, BOE 4 de mayo de 2006, preámbulo, p. 17.160). En 2006, básicamente se prolongó la situación anterior. No se preveía una autorización previa del material escolar, pero se indicaba que el papel de la administración era «velar por el respeto a los principios y valores contenidos en la Constitución y a lo dispuesto en la presente Ley», así como por el «rigor científico» y el cumplimiento curricular.

Esta flexibilización no ha dado necesariamente lugar a una mayor pluralidad ni a una mejora crítica en la enseñanza de la historia. Parece más bien que se ha abandonado a la historia a su suerte, tanto en el plano editorial y comercial como en el político. Cabe interpretar el polémico surgimiento y los posteriores combates en torno a la asignatura de Educación para la ciudadanía» como el reconocimiento de una laguna que la historia, quizás demasiado rígida, no pudo cubrir. El libro de texto de historia aparece así como un heredero incomprendido y solitario de inercias anteriores. La historia que transmite es, en gran parte, la de siempre y resulta por lo tanto incompleta, porque su significado depende más del profesor que la enseña o del alumno que la aprende que del libro que la transmite. Nos quedamos, entonces, con la duda de cómo y qué se aprende del pasado.

Al final de esta reflexión sobre los libros de texto, el manual, que parecía ser el vehículo principal del conocimiento, parece estar gravemente aquejado de inercias y pervivencias. También podemos apreciar las quejas relativas a la incapacidad de los manuales a la hora de responder a las propias necesidades identificadas por la ley. Al contrario de lo que dicta nuestro sentido común mayoritario, el texto escolar no parece ser un polo tan fundamental del aprendizaje de la historia. En ese panorama, todo lo que está fuera de ese libro cobra importancia esencial. Estos otros dos polos incluyen, por supuesto, la aproximación de cada centro y cada maestro, pero también la de los propios estudiantes.

Los preámbulos de la LOGSE y de la Ley de 2006 eran ambiciosos respecto a la enseñanza. En 1990, se argumentó que la «transmisión de información y conocimientos» era menos importante que la

¿Qué hacemos con el pasado?

«capacidad para ordenarlos críticamente, para darles un sentido personal y moral» (LOGSE 1/1990; BOE 4 octubre de 1990, preámbulo, p. 28.928). En 2006, se reconocía otro aspecto significativo para la historia: el acceso de «nuevos grupos estudiantiles» y la necesidad de «atender a la diversidad del alumnado y contribuir de manera equitativa a los retos y dificultades que esta diversidad genera». Probablemente, la guerra civil, que a mí tanto me pudo llamar la atención, tenga cada vez menos importancia interpretativa o identitaria para el alumnado. Es posible que el «descubrimiento» de América en 1492, los procesos de colonización y descolonización o incluso la propia noción de historia nacional, que no supusieron ningún problema específico para mí, sean hoy «hechos» sobre los que los alumnos y las alumnas posean valoraciones distintas e interpretaciones identitarias contrastadas. Quizá los retos estén bien identificados, pero la enseñanza del pasado sufre porque persevera la imagen de una historia que puede ser fijada en los libros.

Señalar que el libro no es el único modo en que se aprende el pasado puede parecer más o menos obvio, pero obliga a comprender el proceso de creación de significado del conocimiento histórico de un modo muy diferente. No se trata tampoco de sustituir el libro por otros materiales de apariencia más moderna, sino de comprender que el significado de la historia está construido en un proceso que también implica la participación activa del alumnado.

Algunos pedagogos y psicólogos (como Peter Seixas en un artículo de *The History Teacher*: «Popular film and young people's understanding of the history of native american-white relations», de 1993; Carretero, Rosa y González en *Enseñanza de la historia y memoria colectiva*, 2006; o las obras de Samuel S. Wineburg sobre enseñanza y modelos de conocimiento, 1991 y 2001) han puesto de manifiesto, por ejemplo, el modo en el que los alumnos y las alumnas entremezclan activamente los libros de texto y los materiales divulgativos con sus propias perspectivas personales y familiares. Un estudio reciente ha identificado cinco modos en los que el alumnado reaccionaba ante un

problema histórico que exigía una interpretación y una comprensión compleja (concretamente, ante la censura en el Portugal salazarista). Esos cinco modos o categorías son las de: «pasado desconcertante», «pasado absurdo», «estereotipos generalizados», «empatía cotidiana», «empatía histórica restringida» y «empatía histórica contextualizada» (Ferreira, 2009). Todas ellas nos hablan de la existencia de varios polos de conocimiento del pasado con los que el individuo negocia para alcanzar lo que considera una explicación satisfactoria. Ese proceso de negociación entre diversos discursos puede y debe pasar al primer plano.

Los «otros» modos de aprender el pasado, desde las series televisivas hasta las historias familiares, pueden abordarse con una actitud positiva o sospechosa. Si sospechamos del valor de esas enseñanzas, es normal que tendamos a considerarlas como un conocimiento tácito, opuesto al científico. El desconcierto o la incompreensión se considerarán menos significativos que la contextualización o la empatía controlada (como se observa en *O Conhecimento [tácito] histórico. Polifonia de alunos e professores*, de Maria do Céu de Melo, 2009). También existirá una tendencia a minusvalorar estas visiones complementarias del pasado como una forma de memoria, entendida como una expresión individual e intransferible de la subjetividad de determinada persona. Los profesores e historiadores que recelan del valor de esos otros modos de conocer el pasado pueden tratar, por ejemplo, de controlar el visionado de las películas que usan con sus alumnos para imponer un determinado criterio sobre la veracidad de la película (Robert A. Rosenstone, *Visions of the past: the challenge of film to our idea of history*, 1995). Una actitud más positiva no debería dejar de lado esos problemas, sino aprovecharlos para, por ejemplo, discutir el modo en que enjuicamos el pasado, el modo en que una determinada historia encaja (o no) con los presupuestos personales y comunitarios de estudiantes y profesores. Desde una actitud más abierta, preguntaríamos algo así como: ¿De qué manera podemos aprovechar el potencial que representan esas diferentes vías de acceso a la historia en sus diferentes formatos e interpretaciones?

¿Qué hacemos con el pasado?

Esta y otras preguntas similares no han estado ausentes de las preocupaciones de profesores y educadores. De hecho, una parte significativa de los pedagogos y profesores estaría de acuerdo con esta visión más amplia. Otra cuestión diferente, sin embargo, es la forma en la que las regulaciones y las iniciativas institucionales han tratado la enseñanza del pasado. Los esfuerzos por organizar e institucionalizar la enseñanza del pasado a nivel escolar están estrechamente ligados, en España y en otros muchos lugares, a los esfuerzos por consolidar y reforzar el Estado-nación. El presupuesto de que existe una historia objetiva y veraz también está ligado, en gran parte, a esta función primordial atribuida a la historia como disciplina profesionalizada. No cabe negar los duraderos efectos logrados por estos programas o el peso de esta concepción de la historia, pero tampoco es posible obviar esa otra serie de posibilidades de enseñanza de historias que caminan al lado de los programas oficiales y que, hasta cierto punto, los animan o complementan.

Una enseñanza de la historia basada en una narración lineal y unívoca del pasado no fomenta el surgimiento de un espíritu crítico respecto a los múltiples pasados, de distinto valor identitario, social y político, a los que se ve enfrentado cualquier individuo que se interrogue por su historia. Si la versión escolar se presenta, sin más explicaciones, distanciada jerárquicamente del resto de versiones, las únicas opciones son utilizarla como arma contra otros relatos del pasado o ignorar los retos que esa interpretación lanza a nuestra propia versión familiar o comunitaria de la historia. Si, por el contrario, la enseñanza de la historia nos permitiese aprender a poner en cuestión la propia construcción de cada una de esas versiones, estaríamos mejor preparados para comprender las consecuencias políticas y sociales que tiene cada uno de los pasados que nos cuentan y que nosotros mismos nos contamos. El objetivo del proceso de enseñanza-aprendizaje es hacer ver para qué y para quiénes vale cada una de esas interpretaciones, qué ocultan unas y otras, en qué mienten y en qué parecen ser más coherentes. Podemos tratar de aprender (y enseñar) a acercarnos y alejarnos del pasado.

Catorce textos sobre historia y memoria

Sabemos de sobra que todas las opciones de enseñanza del pasado son opciones políticas. Si confiamos simplemente en su liberalización, perderemos una oportunidad de comprender los peligros que encierran algunos discursos aparentemente inocuos como el nacionalismo, en una sociedad con fuertes tasas de inmigración, o el neorracismo, en el que se camuflan como diferencias sociales y opciones económicas personales estrategias de discriminación basadas en la condición racial. Cabe tener igual cuidado de un multiculturalismo celebratorio, en el que se promociona el diálogo y la convivencia como una falsa constante histórica. Se trata de aprender de qué modo se construyen esos razonamientos; de aprender qué papel tiene la historia para apoyarlos, contradecirlos o llenarlos de matices que impidan una simplificación perjudicial de las complejidades de la vida de las sociedades humanas. Naturalmente, debemos tener en cuenta el tipo de conocimiento útil y asequible a cada edad y fase formativa (y esto es algo que, con seguridad, deba irse descubriendo, prácticamente, caso a caso).

Existe una jerarquía visible o invisible que ordena nuestra comprensión del pasado y podemos investigar cuál es su estructura. También tendremos que buscar el nivel de expresión pública de los distintos aprendizajes de la historia y el modo en que los empleamos a nivel identitario y político. También podemos ser más cautelosos a la hora de asimilar automáticamente el conocimiento formal al más útil o más empleado. Sin entrar a valorar la certidumbre o corrección de ese conocimiento propio, cabe apuntar que minusvalorar como no científico o espontáneo todo ese otro conjunto de interpretaciones que sobrepasan la educación formal no nos ayuda a resolver la cuestión sobre la enseñanza del pasado. También los profesores, como los historiadores, como los alumnos y las alumnas, siempre necesitan recurrir a esas otras enseñanzas.

LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS Y EL ESTUDIO DEL PASADO: EDUCACIÓN, AUTORIDAD Y CRITERIO EN LA SOCIEDAD INFORMACIONAL

Enrique García Ballesteros

«¿Podemos en realidad “conocer” el universo? Dios santo, no perderse en Chinatown ya es bastante difícil.»

Woody Allen

El presente texto se planteó inicialmente desde el punto de vista de un historiador, pero pronto se hizo evidente que la materia en cuestión era lo de menos, que esto debería tratar, en realidad, sobre para qué puede servir internet y, ante tanta información, cómo hacer para distinguir el grano de la paja o, lo que es peor, el grano bueno del malo, lo cual, como trataré de justificar, acaba siendo un problema primigenio de pedagogía, ética, epistemología... al que no se le está dando la importancia que debería tener, porque la nueva sociedad informacional ha supuesto un cambio tan profundo que es imposible mantener los actuales paradigmas educacionales heredados de la Ilustración.

También creí pertinente que, al ser el espacio tan reducido, era preferible plantear interrogantes y apuntar algunas líneas de acción antes que tratar de responder a todo lo que se me pasaba por la cabeza.

Vaya por delante, pues, una disculpa por todas las preguntas que queden sin respuesta y que espero que sirvan para estimular cualquier futura línea de acción.

Internet como herramienta para el estudio del pasado

Se estima que en 2016 habrá 2.000 millones de internautas. Las principales empresas, los medios de comunicación, las instituciones educativas, los archivos y las bibliotecas tienen un lugar en esta red global de información. El modelo actual de uso de internet (lo que se ha llamado web 2.0) supone un cambio: se ha pasado, masivamente, de la simple observación de la información a la participación activa de los usuarios, quienes también generan información, contenidos, opiniones, etc.; es decir, una web participativa e interactiva gracias a la explosión de los blogs, las wikis y las herramientas para compartir información: reproductores en línea como Youtube, aulas virtuales, redes sociales como Facebook o Twitter, etc.

Estas nuevas tecnologías han modificado, incluso, el concepto de «ciudadanía», porque han introducido en la ecuación, además de un grado de internacionalización cultural desconocido hasta este momento, nuevas formas de entender la diversidad y la alteridad, nuevas solicitudes de derechos y libertades (como el libre acceso a internet, reconocido por la ONU como un derecho humano en 2011) y formas de ejercer, por ejemplo, una democracia directa, posibilitando técnicamente una participación proactiva y una acción política asertiva, convirtiendo en realidad algo que parecía una ficción, como la pantocracia (independientemente del grado de perversión que conlleve esta participación directa). Pero esta revolución también implica la aparición de nuevas desigualdades, por la falta de acceso a la tecnología, la necesidad de desarrollar nuevas habilidades y el peligro permanente de la *infoxicación* o intoxicación informativa que incapacita para analizar y comprender la actualidad ante el exceso de información.

¿Qué hacemos con el pasado?

¿En qué ayuda esto a un historiador? Internet, las redes sociales y las nuevas TIC pueden usarse para disponer rápida y cómodamente de una gran cantidad de información, ya sea por la publicación directa de los autores en blogs o webs personales o institucionales, ya sea por la digitalización y difusión de documentos, como hace el Portal de Archivos Españoles (PARES), o de libros y artículos científicos, como hacen Google Books, el Proyecto Gutenberg, varias fundaciones y bibliotecas digitales, como Dialnet, etc. Internet también sirve para salvar distancias y mejorar la comunicación, ya sea por la comunicación directa entre dos o más personas (chat, llamadas telefónicas) o por la creación de espacios públicos o privados de debate o de trabajo. Todo esto permite difundir conocimientos (o resultados de investigaciones científicas) más eficazmente, ya sea a una comunidad científica determinada, a la prensa o al público en general. También permite explorar nuevas técnicas didácticas: ofrecer recursos historiográficos o materiales complementarios a los alumnos; lograr una mayor implicación de los estudiantes mediante foros de discusión, debates, blogs; o mediante las infinitas posibilidades de las nuevas tecnologías para la recreación 3D de ciudades o de batallas en videojuegos; para visitas virtuales a obras clave de la historia del arte, etc.

Las ventajas son obvias, pero no es oro todo lo que reluce. En primer lugar, la digitalización de documentos es un proceso que requiere tiempo y dinero; en la actualidad es difícil que un investigador pueda prescindir de las visitas al archivo. El tema bibliográfico es aún más complejo. La digitalización de libros se limita a libros sin derechos de autor o a novedades editoriales que se venden a un precio similar al de la edición en papel. Es fácil acceder a un clásico, pero no es tan fácil el acceso a una buena edición anotada con la que trabaja un especialista. Una buena edición o un ensayo requieren una inversión en tiempo y dinero de un autor y un editor que, obviamente, quieren recuperar. Para que internet sea verdaderamente útil en este aspecto debe producirse un cambio en la forma de entender la edición, la difusión y los derechos de autor que permita la supervivencia de los creadores y de los editores

al tiempo que se maximiza la difusión y se minimizan los efectos de la piratería.

El desarrollo de la edición digital, de la autoedición, de los libros digitales, de la publicación gratuita de textos clásicos y modernos es imparable. Pero esto no significa que no pueda convivir con la edición tradicional y con el libro en papel. Es curioso que el ruido existente en internet haya llevado a algunos proyectos editoriales (libros, discos, revistas) a emprender un camino inverso al de la mayoría: de la red al papel en cuidadas ediciones, incluso de lujo. En vez de enfrentarse a los cambios hay que afrontarlos, apostar por la diferencia y por la racionalización... Por ejemplo, ¿es necesario publicar las actas de un congreso en una edición de lujo que solo comprarán algunas bibliotecas universitarias o es más útil publicar los vídeos de las ponencias en la red y sus textos en PDF en edición bilingüe? Es útil disponer del texto original de *La Celestina* para poder realizar búsquedas; pero, si queremos realizar un trabajo especializado o somos amantes de la obra ¿no seguiremos acudiendo a una librería a comprar la última y selecta edición anotada?

¿Cómo ganará una editorial más dinero, vendiendo el último *bestseller* en papel a 25 euros o en edición digital a 5 euros? La supervivencia del libro en papel y especializado creo que pasa necesariamente por una apuesta decidida por la calidad... precisamente aquello en lo que las editoriales están dejando de invertir para ahorrar costes.

El uso de internet y las TIC en el ámbito docente también debe luchar contra varios enemigos. En primer lugar, el uso absurdo de las nuevas tecnologías: ¿de qué sirve invertir el dinero público en recrear un ejemplar virtual del *Quijote* que haga ruido al pasar las páginas si el texto no está corregido ni anotado por un especialista? En segundo lugar, los fantasmas de ciertos educadores para ver el potencial o cambiar las estrategias educacionales: esto es posible que requiera un cambio de paradigma que acabe con las clases magistrales, o que estas, para el profesor, no sean la fuente principal de conocimiento sino que permanezcan para orientar y facilitar otro tipo de herramientas con el fin

¿Qué hacemos con el pasado?

de que los alumnos construyan su propio conocimiento, algo que puede suponer la desaparición de miles de puestos de trabajo si se considera, como creen algunos gestores poco inteligentes, que basta con grabar durante un año las clases magistrales y utilizarlas para siempre en la red en una educación a distancia mal entendida, prescindiendo de la figura física del docente.

Las TIC brindan posibilidades casi ilimitadas. Muchos centros de formación y universidades ya las usan para ofrecer formación de alto nivel a distancia. Enseguida se plantea el debate sobre la calidad y aparecen grandes defensores de las clases magistrales presenciales frente a los cursos *online*. Lo cierto es que el debate sobre calidad debería preceder al del formato y que aquella, además, no depende de este. Las universidades y otros centros de formación, así como sus docentes, pueden combinar como quieran ambos formatos. La calidad de la formación dependerá de la propia formación de los docentes, de la calidad de los servicios (físicos o *software*), del tiempo de atención personalizada a los alumnos, de la calidad de los materiales, etc. Todo lo cual acaba siendo un problema de inversión y de inteligencia empresarial: si creo que las nuevas tecnologías sirven para ahorrarme infraestructuras y costes laborales contratando docentes peores o con menos formación, pero cobrando lo mismo a muchos más alumnos por una formación a distancia deficiente y poco supervisada, estaré desacreditando el formato, el curso, al centro y a sus docentes. La formación *online* permite invertir en personal y en buen *software* lo que uno se ahorra en infraestructuras, y ofrecer cursos más económicos con buenos materiales y la atención personalizada de buenos docentes, lo que supondrá prestigio y más alumnos, con la ventaja de poder llegar a cualquier parte del mundo.

Entonces (y, aunque parezca mentira, todavía hay gente que se hace esta pregunta), ¿pueden ser útiles internet y las nuevas tecnologías? Por supuesto. ¿Cuándo se deben usar? Cuando sea necesario. ¿Cómo se deben usar? Como mejor convenga a cada materia o asignatura. Parece sencillo, pero no lo es.

Para muchos docentes, más que un problema de formación o preparación informática lo es de resistencia al cambio. Usar un procesador de texto, hacer una presentación en Prezi o saber buscar información en internet es lo mismo que se hacía antes con la máquina de escribir, el proyector y la biblioteca. No tiene sentido seguir premiando a un profesor que haga un curso de Power Point... Si le sobra tiempo, puede hacer lo mismo con diapositivas. Lo importante es para qué y cómo usa esa tecnología. Lo importante es el *criterio*. Por otro lado, no tiene sentido invertir en un nuevo *software* como Prezi, si lo usamos con los mismos esquemas mentales del Power Point, sin aprovechar bien las estructuras espaciales que ofrece.

Hay que usar todas las herramientas disponibles que sirvan para el objetivo de formar. Las generaciones más jóvenes viven en este entorno natural que tiene sus ventajas: acceso inmediato a la información más básica, rapidez en las comunicaciones, traducción aproximada automática de fuentes en cualquier idioma. ¿Qué pueden suponer estas tecnologías para la educación, la formación, el aprendizaje?: acceso, portabilidad, interacción, difusión, discusión, democratización... Las nuevas tecnologías e internet han de verse como una oportunidad, no como un rival, pero también es cierto que, antes de haber conseguido la adaptación de una parte de la población a este nuevo mundo, se está produciendo una degeneración que da armas en contra. Un niño aprende a leer más rápido utilizando él solo las aplicaciones de una tablet queyendo a la escuela; pero entonces, ¿cuál es el papel del docente? La humanización.

Sin embargo, frente al «optimismo digital» de algunos líderes de opinión que destacan las ventajas de internet y gozan de mucha visibilidad, ayudados por los principales empresarios de internet (accionistas de Google, Facebook, Twitter, Amazon...), existe una creciente escuela de pensamiento crítico que, sin negar las ventajas de la red, precisamente, pone de manifiesto los intereses económicos de estas empresas por encima de los intereses de la ciudadanía. Muchos de estos autores alertan de que es la lógica de mercado la que se está imponiendo en la red, de que predomina la lógica mercantil en la

¿Qué hacemos con el pasado?

información que circula en el actual contexto de globalización neoliberal, lo que afecta a la localización y a los contenidos de la información. Hay que preguntarse quién controla internet y quién controla los medios de comunicación y para qué. Uno de los principales peligros de internet es el ruido. Ya Tocqueville se dio cuenta en su visita a Estados Unidos de que no hacía falta la censura al estilo europeo para acallar las críticas de unos pocos medios, sino que la mejor forma de que un mensaje crítico pasara inadvertido era fomentar la abundancia de fuentes de información. Dubravka Ugrešić, en su imprescindible obra *Gracias por no leer* (2005), apunta con ironía cómo los comunistas creían que había que prohibir los libros y, sin embargo, han desaparecido solos, entre tanto ruido, porque la mejor censura es la libertad.

Los autores de libros como *El desengaño de internet*, de Evgeny Mozorov, en 2012, o *Palabras en juego: enfoques multiculturales sobre las sociedades de la información*, coordinado por Alain Ambrosi, Valérie Peugeot y Daniel Pimienta en 2005, ya alertaban sobre este y otros peligros: la pérdida de privacidad de los ciudadanos, la dependencia de la tecnología, la inversión sin criterio, la concentración de información y poder en unas pocas multinacionales, la manipulación informativa, la información como mercancía, la reducción de los objetivos iniciales de diversidad y el fortalecimiento de los estereotipos, la mala gestión del conocimiento, la afectación negativa a los hábitos de lectura y escritura, la pérdida de derechos y libertades...

Discriminar la información

En una entrevista de Gregorio Belinchón publicada por el diario *El País* el 25 de noviembre de 2008, el director de cine Atom Egoyan decía que «internet provoca tensión, ruido y confusión», y añadía que «sirve para informarse; sin embargo no todo lo que vemos ahí es verdad. Además, tampoco es un lugar ni para la catarsis, ni para la revolución ni para la reflexión. Es el reino de people.com, en el que cualquiera suelta

cualquier barbaridad». Lo cierto, y verdaderamente inquietante, es que, aunque esta cita fuera falsa, podría haber sido publicada en este libro y reproducida cientos de veces sin que nadie la verificara... Esto ocurre a diario en internet: la información se inventa o se distorsiona, se da por buena, se copia, se reproduce una y otra vez (hasta en los más prestigiosos medios de comunicación).

Mitchell Kapor, el creador de Lotus 1-2-3, la aplicación que revolucionó el mundo de los negocios, dijo que obtener información de internet es como intentar beber agua de una boca de incendios. Suponiendo que la cita sea cierta, no creo que tenga razón, creo que es mucho más difícil, porque es como si la mayor parte del agua, además, viniese contaminada. No solo hay que bregar con cantidades ingentes de información, además hay que buscarla, encontrarla, filtrarla, analizarla, contrastarla y seleccionarla. Después de trabajar más de una década en comunicación, puedo asegurar que hay muchas personas que, independientemente del nivel cultural y de formación, son incapaces de afrontar bien muchos de estos pasos.

Autoridad

Recuperemos algunas de las preguntas que nos hemos hecho y hagámonos otras relacionadas sin intención de responderlas necesariamente: ¿para qué sirven los docentes? Si la mayor parte de la información está en la red y es accesible desde cualquier ordenador, ¿qué aportan las escuelas? Si cualquiera puede descargarse gratis el texto en PDF de *Fortunata y Jacinta*, ¿qué sentido tienen las ediciones en papel? Y, con lo fácil que es piratear un libro, ¿por qué las editoriales? ¿Qué se debe aprender? ¿Cómo se consigue? ¿Qué es ahora la cultura? ¿Qué es lo esencial que deben aportar las humanidades en la educación?

Cuando trato estos temas con profesores o con editores, lo primero que les viene a la cabeza es el concepto de autoridad. Y es cierto. Nadie puede negar que, ante tanto ruido, hacen falta autoridades que guíen a

¿Qué hacemos con el pasado?

los profanos por los caminos de la virtud hacia la sabiduría... Obviando el sarcasmo: se supone que el artículo de un profesor de historia es mejor que el de un alumno o el de un aficionado; que la información de un medio de comunicación de prestigio es más veraz que la de un bloguero de tres al cuarto; que las ediciones de una conocida editorial son mejores que una autoedición gratuita; que la *Encyclopædia Britannica* es mejor que la *Wikipedia*... pero lo cierto es que no siempre es así... La cantidad de ejemplos sería abrumadora. Digamos solo que la autoridad no siempre es una guía fiable, que abunda la confusión entre *auctoritas* y *ypotestas*.

La pregunta que me parece más interesante es «¿cómo reconozco a las autoridades?» Esta pregunta no solo es válida para internet, sirve para cualquier medio. Por ejemplo, ¿cómo saber, sin ser etólogo, si un artículo sobre etología dice patochadas o cosas serias? ¿Cómo reconocer una buena edición de *El origen de las especies*, independientemente de que me suene el nombre de la editorial? ¿Cómo saber si un artículo de la *Wikipedia* es fiable? ¿Cómo reconocer cierto grado de parcialidad política en una noticia «aséptica» de una prestigiosa agencia de información?

De nuevo, la pregunta sobre cómo reconocer a las autoridades está relacionada con el *criterio*. Todos enfrentamos el criterio propio al de nuestro entorno. Los intermediarios culturales evitan que emprendamos búsquedas interminables para encontrar un contenido cultural con un mínimo de calidad. Pero, ¿quién marca los límites?, ¿quién diseña los filtros?, ¿por qué unos y no otros? ¿Acaso lo más exitoso es lo mejor o lo más riguroso? Y cuando abundan los filtros y los intermediarios... ¿quiénes son los que lideran las decisiones sobre lo que hay que pensar, ver, leer, escuchar? ¿Quiénes nos dicen cómo pensar y por qué?

Dice Manuel Castells en su libro de 2009 *Comunicación y Poder*: «Participando en la producción cultural de los medios de comunicación de masas y desarrollando redes independientes de comunicación horizontal, los ciudadanos de la Era de la Información son capaces de inventar nuevos programas para sus

vidas con los materiales de sus sufrimientos, miedos, sueños y esperanzas [...] Si no conocemos las formas de poder en la sociedad red, no podremos neutralizar el ejercicio injusto de dicho poder; y si no sabemos exactamente quiénes tienen el poder y dónde encontrarlos, no podremos desafiar su oculta pero decisiva dominación».

«Liberar» la cultura y abolir los intermediarios formales tampoco es la panacea, como se ha visto con el tema de Wikileaks, con el poder de Google, con las censuras políticas en Youtube... ¿No será mejor educar el criterio de forma individual?

Dice también Castells: «Examine sus interconexiones globales y sus operaciones locales. Identifique los marcos mentales en las redes que enmarcan su mente. Practique el pensamiento crítico cada día para ejercitar la mente en un mundo contaminado culturalmente, de la misma forma que ejercita su cuerpo para limpiarlo del veneno de nuestro entorno químico. Desconecte y reconecte. Desconecte lo que no entienda y reconecte lo que tenga sentido para usted».

Educación el criterio

El criterio es un problema básico de epistemología o gnoseología: ¿Cómo obtener el conocimiento? ¿Qué lo valida, justifica? ¿En base a qué estableceremos una reflexión crítica? El problema de la justificación es complicado. ¿En qué circunstancia una creencia es conocimiento? O, aplicado a este caso, ¿qué es lo que convierte un material o texto de la red en algo fiable? Según el trilema de Münchhausen, no hay una justificación satisfactoria, por lo que tampoco hay conocimiento seguro, pero solo hay tres formas de justificar una proposición: regresión *ad infinitum*, círculo lógico (*a* se justifica por *b*, *b* se justifica por *c* y *c* se justifica por *a*) o, la más usada: un corte arbitrario en el razonamiento, donde la última proposición se tiende a justificar por el sentido común o la confianza en la fuente.

¿Qué hacemos con el pasado?

Pero, de nuevo, ¿qué nos da ese sentido común o esa confianza en la fuente? Por ejemplo, un profundo conocimiento de algún tema (lecturas, formación...) ofrece criterios para discriminar lo que puede ser creíble de lo que no; pero, ¿cómo educar en un criterio para el que no sea necesario un conocimiento profundo de la materia? Es decir, ¿cómo puede alguien que no sea paleontólogo, paleobiólogo o paleobiogeógrafo discriminar una buena fuente secundaria sobre plantas del Devónico?, ¿un buen artículo, de uno malo? ¿Cómo puede alguien que no sea un historiador experto en historia contemporánea saber si es más fiable un artículo de la *Wikipedia* sobre la guerra civil española o un libro de Pío Moa? En ocasiones, apelar al sentido común no quiere decir nada. Una firma puede ofrecer autoridad. Si el autor es académico, podría ser una garantía... pero no lo es, lo hemos visto con la polémica de algunas voces del *Diccionario Biográfico Español*. Y el artículo de alguien al margen de lo académico puede ser tan válido o mejor que el de alguien académico...

En primer lugar, diré, sin extenderme al respecto, que creo que la misión principal del profesor es la de educar el criterio. Lo ha sido siempre, aunque ahora cobra especial relevancia este asunto ante la abundancia de información. Pero, ¿cómo se educa el criterio?

La respuesta, a mi entender, está no solo en lo que envuelve un documento, sino en el propio documento. Hay que ser capaz de analizar el entorno de una fuente y la propia fuente. La respuesta no la revela solo el contexto, sino el propio texto, el discurso, siempre y cuando se apele a las materias, en sentido aristotélico, de la lógica, la retórica, la dialéctica, la ética, la poética, la política... es decir, la única forma de educar el criterio es dando la importancia que se merecen a estas materias, o sea, a la filosofía, a las humanidades en sentido clásico.

Pero no solo. También es básica la enseñanza del funcionamiento de las herramientas de búsqueda (como los fundamentos del álgebra de Boole).

Y, para hacer juicios basados en criterios, es imprescindible fomentar, desde la infancia, otras formas de pensamiento en la línea de los que propone, por ejemplo, la obra de Matthew Lipman, el teórico

de la escuela de «filosofía para niños» que, a partir de libros como *Pensamiento complejo y educación* (1997), destacó la importancia del pensamiento crítico, del pensamiento lateral o divergente, de la creatividad, del pensamiento marginal, de la lógica informal, de la lógica de la cotidianidad, de la reflexión social, del juicio estético, del razonamiento moral, de la dialógica comunitaria y de la articulación afectiva como elementos de un método de razonamiento desde la filosofía, más que desde la psicología; desde el razonabilismo, más que desde el racionalismo... un método de enseñanza profundo, alejado de la enseñanza de destrezas desde planteamientos superficiales o acríticos; una enseñanza que eduque el juicio, que sirva para tener criterio propio, para ser razonables... porque, como decía Lipman, «es tan importante el sujeto pensante como una sociedad investigadora».

Probablemente, haya que superar el modelo educacional actual y afrontar en la educación un cambio de paradigma a la altura de los demás cambios que se están sucediendo. Un sistema educativo que proviene de la Ilustración y que, como pone de manifiesto la película *La educación prohibida* (German Doin, 2012), funciona como una fábrica.

Es preciso superar mitos, como el que diferencia lo académico de lo no académico, o como el mito de la cultura entendida, como dice Gustavo Bueno, como algo trascendente, religioso, que funciona de un modo infantil, como lo hacía la Gracia en el siglo XVII.

Justo ahora, cuando nos enfrentamos al desarrollo tecnológico y a los cambios sociales de la web 2.0, es necesario fomentar el pensamiento lateral o divergente (la resolución de problemas de una manera indirecta y con un enfoque creativo), el pensamiento crítico, la creatividad, la colaboración, el cambio de paradigma educacional que haga de la escuela un espacio de convivencia y humanización, que ofrezca a los ciudadanos, desde la infancia, herramientas para enfrentarse a la multiplicidad de voces y discursos que ofrecen internet y la globalización.

ASCENSORES EN CASO DE INCENDIO. ¿QUÉ PODEMOS HACER CON LA LITERATURA DEL PASADO Y CON EL PASADO LITERARIO?

Germán Labrador Méndez

A menudo separamos las cosas que llamamos literatura y las que llamamos historia. Me planteo aquí que la pregunta que nos reúne en este libro —¿qué podemos hacer con el pasado?— quizá no sea tan diferente de otra pregunta, la que yo me hago en este texto: ¿qué podemos hacer con lo que llamamos literatura?

Entre las cosas que llamamos literatura distinguimos el valor de los símbolos —lo poético— del valor de las narraciones —la ficción—. Dentro de las muchas formas de lo que llamamos pasado, diferenciamos las cosas de la memoria de aquellas de la historia, porque unas suponen un conocimiento *verdadero* y otras uno *subjetivo*. Literatura sería sinónimo de *ficción* unas veces, otras de *subjetividad*, pero casi nunca de historia ni de memoria. Sin embargo, lo que podemos hacer con el pasado y con la literatura puede ser algo muy parecido si hacemos la pregunta de otro modo y nos preguntamos por lo que podemos hacer con (a) *la literatura del pasado*, con (b) *el pasado en la literatura* y con (c) *la literatura en el pasado*.

Catorce textos sobre historia y memoria

Parecen cosas muy próximas y, de alguna forma, lo son; pero no completamente. La *literatura del pasado* (a) es aquella escrita en épocas anteriores a la nuestra. El *pasado en la literatura* (b) se refiere al modo en que *lo que llamamos ficción* construye el pasado, dentro de la literatura, como en una novela histórica, pero también fuera de la literatura, en la vida social (y así, por ejemplo, la *Lista de Schindler* no puede separarse de nuestro conocimiento colectivo del Holocausto). Por último, *la literatura en el pasado* (c) se refiere a la distinta importancia que la literatura como institución tenía en sociedades anteriores a la nuestra (donde era una de las fuentes principales de entretenimiento y de saber) y hace alusión también a las distintas manifestaciones de la literatura en épocas distintas, como puede ser la literatura de transmisión oral o los folletines por entregas, pero también se refiere a la existencia de gustos literarios y géneros hoy olvidados, como las novelas de caballerías, los romances de ciegos o el teatro de sombras.

¿Qué podemos hacer, entonces, con todas las formas de combinar *el pasado y la literatura*? A partir de esta nueva pregunta empezamos a movernos por una frontera vasta y difusa, la que hay entre lo que vamos a llamar *narración* y lo que vamos a llamar *poética (lo simbólico)* y, en esa frontera, voy a imaginarme hasta cuatro posibles tipos de cosas que podemos hacer colectivamente con la literatura y con el pasado. Además de proponerlas, también quiero mostrar el modo de llegar a ellas, porque en ese camino está (me parece) su verdadera importancia.

Una última especificación: aunque normalmente asumamos que lo que una sociedad define como literatura se coloca en el territorio de lo que podría pasar pero no ha pasado y que a lo que esta misma sociedad define como historia se le concede el valor de haber sucedido realmente, cuando nos ponemos a leer textos, todo se vuelve más complejo y al mismo tiempo más sencillo, porque todo se vuelve literario. Me explicaré.

¿Qué hacemos con el pasado?

Lxs del giro

Hay que reconocer que la importancia que nuestro mundo de redes globales, comunicaciones y nuevas tecnologías da a la ficción y a los relatos solo tiene precedentes en las culturas orales, para las que contar es crear el mundo. En nuestro capitalismo avanzado pensamos que todo es ficción, que es todo narración, que una suma de relatos mueve el mundo. Sentimos que los relatos circulan de un lado para otro, como las mercancías, produciendo dolor e intercambios, placer y dominaciones, creando identidades o permitiendo liberarnos de ellas. El número de personas que piensa que *la realidad* está basada en una acumulación dinámica de relatos en movimiento es grande, aunque no sean mayoría (si lo comparamos, por ejemplo, con las personas que creen que los muertos hablan con los vivos). Sin embargo, la proporción aumenta exponencialmente entre aquellos que gobiernan y rigen esta nuestra época oscura: economistas, políticos, estrategas, chamanes de diverso tipo y gabinetes de *marketing* y comunicación en general creen que un buen relato es fundamental para imponer sus puntos de vista y sus intereses, que la realidad no *es*, sino que *se crea* cada vez que se cuenta. Contra ellos, el francés Christian Salmon escribió *Storytelling. La máquina de contar historias y formatear las mentes*, un libro hermoso y corto sobre la importancia de las narraciones en el mundo capitalista.

Pero, quienes hace cuarenta años empezaron a discutir públicamente que las cosas están creadas y construidas por flujos de relatos en lucha no se veían a sí mismos como los técnicos superiores del capitalismo avanzado. Estos fueron académicos, investigadores (y también creadores y artistas) de muy diversas disciplinas humanísticas (como Richard Rorty, Hayden White, Michel Foucault, George Lakoff o Judith Butler), en general vinculados a sensibilidades de izquierdas dentro del antiguo bloque occidental. Estas gentes, en un trabajo que ya dura décadas, se acostumbraron a pensar en términos de narrativas y de relatos, incluso (sobre todo) aquellas cosas que socialmente se veían

como las más *naturales* (sean estas el género, el poder, la realidad, la literatura o la sociedad). A este proceso se le llama *giro discursivo* (o *giro lingüístico*).

La *realidad*, desde la perspectiva de estas gentes, nunca es transparente porque está construida *en el lenguaje*. ¿Y qué es lo que el lenguaje hace con *nosotrxs*?, se preguntan *lxs del giro*, para poder preguntarse después ¿qué podemos hacer *nosotrxs* con el *lenguaje*? Por ello, por ejemplo, se estudia cómo *las naciones no existen* sino que son grandes sistemas de relatos mediante los que se construyen pasados compartidos para disciplinar a una población en un presente compartido (Benedict Anderson). O se estudia cómo los distintos modos de *contar* algo, por ejemplo, la expansión mortal del sida en los años ochenta del siglo xx (Susan Sontag), definen a la vez una *realidad*, su *solución* y el papel que les queda dentro de esa *solución* a los *afectados*: no es ni fue lo mismo ver el *sida* como una *epidemia* (infecciosa), como un *castigo* (divino) o como una *tragedia* (accidental). Lo que se puede llegar a hacer en cada caso es muy distinto: verse aislado y encerrado (epidemia), arrepentirse y ser perdonado (castigo) o ser objeto de lástima y recuerdo (tragedia).

En España, la declaración de que *todo es relato* llegó justo mientras las instituciones del Estado* acababan su transición del franquismo a la democracia de mercado. El *giro discursivo* no caló demasiado, aunque para muchos creadores e intelectuales supusiese una autorización para irse de vacaciones permanentes: si todo es un cuento, no hay nada que contar ni ninguna obligación de hacerlo. A esto, los más cínicos, lo llamaron *literatura o pensamiento posmoderno*. Incluso, no hace tanto, una preguntatan sencilla y necesaria como «¿qué es lo que quiero contar?» no formaba parte de las preocupaciones de muchos autores españoles a la hora de escribir un libro o de hacer una película. Se veía como un anacronismo o como una peligrosa caída en los abismos sin fondo del *contenido*. Pero las ideas teóricas del *giro discursivo* no se concibieron inicialmente como un plan para la manipulación de masas ni como una *licencia para no pensar* (en los demás) creada a medida para intelectuales y cineastas del posfranquismo (por no salir de la península). Para muchas

¿Qué hacemos con el pasado?

personas y colectivos fue todo lo contrario, fue su modo de seguir diciendo *que tenemos cosas que contar y que tenemos que contar cosas*. La *contingencia del lenguaje* (el hecho de que la realidad no sea anterior a su relato y de que los relatos puedan existir o no) puede resultar liberadora: al igual que la muerte dota a la vida de toda su importancia, la posibilidad de que seamos contados por los relatos de otros nos obliga a preguntarnos desde qué relato queremos contarnos, con quién lo vamos a construir y cómo.

La penetración de *las ideas del giro* en la sociedad actual es masiva: todos hablamos progresivamente en términos de narrativas. Una película como *Matrix* hizo comprender con facilidad a una generación global de jóvenes la importancia de la virtualidad en la construcción de la realidad y la importancia de ser productor o receptor de las narrativas que nos atraviesan: pastilla roja o azul. Desde entonces, podemos leer con normalidad noticias que afirman que «el fuerte desgaste del Ejecutivo tiene que ver con la falta de discurso político (llámese relato o narrativa de la situación)». Y, así, «el relato de la crisis» se vuelve más importante que «la crisis» en sí. Una fantasía colectiva como *la marca España* necesita compartir esa concepción previa que afirma que todo país necesita una *marca*, lo que no es sino un conjunto de relatos, cristalizados en un puñado de imágenes, sobre lo estupendos que somos como país.

Habría que hilar mucho más fino, pero lo que me importa aquí es que existe un acuerdo social creciente ante la idea de que vivimos en un mundo fundado por narrativas y que, por tanto, necesita ser desarrollado lingüísticamente usando series de imágenes, de palabras y de cuerpos (entendidos estos como enunciados vivos). Eso no quiere decir, claro, que no haya realidades, materias, vida y muerte. *Todo son relatos*, sí, pero en la medida en que los relatos son *prácticos*. Toda narración *hace cosas*, se *performa*, se actúa y, en último término, sucede porque toda narración tiene un soporte (o *es en un soporte*). Se habla de soportes-texto (la *lluvia digital* de *Matrix*). Se habla de soportes-imágenes y, así, las imágenes son y participan de tramas de relatos que para muchos autores —Alba Rico, Žižek— constituyen el

mundo en que vivimos, mundo de flujos incesantes de *mercancías* y de *imágenes de mercancías*. Y se habla también de soportes-cuerpo y, así, para Beatriz Preciado el cuerpo es el residuo de una *ficción somática*, de una narración que está viva, que vive en los cuerpos que la actúan.

Las literaturas, lo virtual y la memoria

Es posible cruzar esos procesos de percepción y pensamiento con otros que están sucediendo al mismo tiempo. El triunfo cultural del *giro lingüístico*, entendido como ampliación progresiva de la conciencia de vivir en un mundo narrativo, puede relacionarse con procesos culturales surgidos de la expansión del acceso a internet y del uso de nuevas tecnologías (como *Wikipedia*), que han significado una democratización de los sentidos de las cosas y del acceso ciudadano a un conocimiento plural, extenso, múltiple, libre y gratuito. La información fluye de modos desregulados en internet. Esto, en principio, dificulta el monopolio del conocimiento y del sentido. En este pequeño rincón del sur de Europa, uno de los efectos inmediatos que, a principios del siglo *xxi*, tuvo el acceso ciudadano masivo a un espacio donde los relatos sobre el pasado son múltiples y donde los ciudadanos tienen la capacidad no solo de recibirlos sino de producirlos y, por supuesto, de discutirlos y de cuestionarlos, fue que se percibiese claramente la pérdida de la hegemonía de una serie de instituciones y de cuerpos profesionales, del poder que tenían sobre la producción de relatos y de conocimiento. También en el monopolio de los relatos *autorizados* sobre el pasado.

Me explico: la crisis (narrativa) de tantas instituciones españolas cuya legitimidad procede de su capacidad de *poseer públicamente el pasado* no puede explicarse sin este fenómeno de contrahegemonía. El cuestionamiento público de instituciones como la Constitución, el Rey, el sistema electoral o la Transición española son difíciles de entender si atendemos solo a lo que han contado sobre su origen ellas mismas y las instituciones del Estado dedicadas a la historia (pienso en la

¿Qué hacemos con el pasado?

universidad española, las revistas de investigación, las reales academias, pero también en los medios de comunicación de masas). Esta crisis de legitimidad (de *narración*) obliga a pensar que tienen que existir poderosos espacios de pensamiento histórico alternativo en los que otros modos de hablar y de pensar sobre el pasado están sucediendo.

¿Cómo ha contribuido a este proceso la conciencia del *giro discursivo*? Se supone que desacreditando nociones de autoridad y expertizaje, desvelando que detrás de la producción de saber está siempre la producción de un relato y asumiendo que un historiador nos cuenta un cuento sobre el pasado al igual que lo puede hacer un literato o una abuela, *aunque siguiendo reglas muy distintas*. Las exhumaciones de las fosas comunes de la guerra civil después del año 2000 cuestionaron la felicidad del relato de la Transición y espolearon la articulación de un campo de saberes históricos suplementario, *la memoria histórica*, que contribuyó al proceso de democratizar el conocimiento a través de un nuevo uso de los relatos sobre el pasado. La *memoria histórica* como forma de pensar históricamente asume que la vida social es compleja, que la constituyen multitud de voces y de experiencias, y que existe una historia, que está más allá del Estado, que obliga a representar a los sujetos que ese mismo Estado marginó y violentó.

Lxs de la memoria entienden que hay que unir de una forma determinada la ética y el relato, que importa no solo lo *que se cuenta*, sino *el modo en que se cuenta* y que, así, la vida en un campo de concentración franquista, por ejemplo, no parece razonable que se cuente como si fuese una comedia, pero tampoco en una tercera persona objetiva que hable desde las cifras y los documentos oficiales. *Lxs de la memoria* quieren escuchar las voces de sus supervivientes, sentirles, tocar su lenguaje, al igual que quieren recuperar sus huesos. Esta circulación de historias fuera del Estado ha creado una sensibilidad que entiende que *nuestra historia* como ciudadanos está detrás de las listas de represaliados que compuso el jornalero Pedro Piedras o en los relatos de las mujeres del documental *El tren de la memoria*, donde hablan de la explotación

de los cientos de miles de trabajadores españoles que emigraron a trabajar en Alemania durante la posguerra.

La emergencia de *las memorias históricas* como modos de contar relatos sobre el pasado (y como archivos de relatos que pueden ser contados) ha contribuido a sellar la alianza entre historia y ficción que *el giro discursivo* hace posible. Lo diré con una formulación más arriesgada: el lugar público que hoy ocupa la *memoria* en una sociedad como la española se corresponde con el lugar que históricamente ha ocupado la *literatura* moderna en esa misma sociedad. Entendidos como espacios de intercambios culturales (instituciones imaginarias) la *memoria histórica* hoy, como la *literatura* en otros momentos de la historia de la nación, cumple la función de ser un ámbito cultural especializado en un tipo de conversación con el pasado (*una conversación cívica*). Ambas se sitúan en un ámbito público, donde los ciudadanos pueden participar en intercambios múltiples y multidireccionales, pero, sobre todo, donde se asume que la pluralidad de relatos y de modos de narrarlos es la condición previa para la existencia social de un espacio cultural así.

Desde el siglo XIX, la literatura —y, particularmente, la novela— ha trabajado con la *vida pública de la memoria*. La novela moderna se ha situado más allá del Estado gracias a su capacidad de utilizar el lenguaje (las lenguas populares, analfabetas de plazas, pueblos y calles) al servicio de la circulación y de la compra-venta de *historias ficcionales*. La literatura en la modernidad ha sido un lugar de pacto y mediación de las voces de la oralidad, de la tinta de los periódicos y de los moldes de las leyes, de la letra del Estado y de las demandas multiformes y complejas de las clases trabajadoras y de los pueblos. No simplifico, porque también ha sido otras muchas cosas, desde la ficción que dice lo que el Estado quiere decir sin ficciones, a un fármaco para ociosidades y ansiedades domésticas, desde los manuales educativos de las elites del país hasta las prótesis espirituales para la producción de modelos de feminidad ortodoxa. Ha sido todo eso, pero también ha sido un espacio mediador, polifónico, donde se contaba *la vida histórica de una comunidad* mediante la circulación intensa de relatos. Los relatos de la

¿Qué hacemos con el pasado?

literatura (como hoy *los de la memoria*) nos hablan de la existencia *histórica* de una comunidad, del modo en el que una comunidad existe precariamente en el tiempo, cambiando, disolviéndose, rompiéndose, imaginándose de nuevo. Lo expuesto sirve privilegiadamente para hablar de la novela realista, pero las formas culturales de la literatura son tantas... y el teatro, el cabaret, el cine, el cómic, las series de televisión de HBO, las músicas urbanas o el rap manifiestan igual sensibilidad a la hora de abrirse y de cerrarse a las voces del pasado.

Un último giro. Debemos asumir una triple complejidad: *historia*, *ficción* y *virtualidad* son distintas dimensiones culturales de los relatos. La literatura produce su propio trabajo sobre el tiempo (su *virtualidad*). Las ficciones afectan a los cuerpos que las experimentan: las ficciones se somatizan, se inscriben con fuerza en la realidad (¿quién no ha llorado en el cine?). Precisamente porque puede inscribirse, porque puede producir efectos de realidad, la ficción narrativa tiene la capacidad de trabajar sobre la experiencia, de entrenar la empatía, de crear memorias. Porque puede dar tiempos, la ficción puede «sacarnos del tiempo».

La literatura narrativa propone una experiencia de la *virtualidad*: «leer es viajar» era el lema que fundaba, en los años ochenta, toda una bella mitología socialdemócrata de campañas de promoción de la lectura y de bibliotecas públicas, en lo que fue uno de los legados morales más íntegros y tiernos de dicha década y, a la vez, una de las pocas conexiones históricas exitosas que se dieron entre la construcción de la democracia posfranquista y la tradición republicana previa a la guerra civil (la de las *Misiones Pedagógicas* y las *Bibliotecas Populares*). Esta conexión —poética— nos ofrece una primera respuesta a la pregunta que inicia este texto: la literatura, cuando se combina con el pasado, sirve para construir bibliotecas en el presente.

Si avanzamos en el razonamiento, diremos que las bibliotecas sirven para construir ciudadanos, o eso creíamos, porque, claro, ¿qué es lo que sucede cuando las bibliotecas están en la red? ¿En qué sentido la red negociará su pasado con sus usuarios dentro de una generación?

¿Y lo hará respecto del propio pasado de la comunidad-red o respecto del de las comunidades de usuarios y de sus vidas no digitales? ¿Quién será el protagonista de esa historia? ¿Los internautas?, ¿las naciones?, ¿los mercados?

La respuesta a la pregunta «qué hacer con los pasados de la literatura» tiene que trabajar en la provisionalidad de tiempos posibles y en la necesidad de *garantizar un libre acceso al tiempo* y a sus horizontes de futuros. La red y la literatura son experiencias de la virtualidad. La literatura, como precario antepasado tecnológico de las redes multimediales *ofrecía una virtualidad analógica limitada e incompleta, porque operaba por semejanza (leer era como vivir otra vida pero una vida hecha de letras)*. Por eso, en la teoría literaria, a pesar de todos los giros discursivos sucedidos, nunca hemos sido capaces de desprendernos de la noción de *mimesis*, es decir, de la capacidad que la literatura tiene de remitir al mundo, de producir efectos *de mundo* y efectos *en el mundo*. Digo, entonces, que la literatura, la ficción, ha sido el reino por excelencia de la memoria, pero también de la virtualidad, de la experiencia limitada y controlable de habitar en otro tiempo, en una suprarrealidad, en un ámbito de realidad simulada. Esa experiencia de la virtualidad no es fácilmente separable de la circulación de relatos sobre el pasado. La literatura ofrecía un modo reflexivo de habitar el pasado, que tenía la fuerza para desnaturalizar el presente, para enseñarnos que este podía ser de otro modo, que aquello que se muestra más firme y permanente ante nuestros ojos lo es menos cuando lo vemos de modo histórico. La literatura garantizaba la experiencia de salir de aquí para irse a otro sitio gracias a la conciencia histórica de que antes de estar aquí ya habíamos estado en otras partes.

La virtualidad de la literatura no solo estaba relacionada con *la experiencia del pasado* (que la literatura resumiría perfectamente en la novela histórica) sino también con *la experiencia del cambio histórico*. Cuando hablo de *experimentar el cambio histórico* pienso en el modo que las personas tienen de enfrentarse a cambios radicales e imprevistos que transforman el sentido de su realidad inmediata y que hacen que las

¿Qué hacemos con el pasado?

palabras que utilizaban para referirse a ella pierdan su sentido, produciendo la sensación de que una nueva época empieza. Las rupturas temporales son las que producen eso que llamamos historia, porque la percepción de la historia se basa en las discontinuidades, en las rupturas, de las constelaciones de términos que organizan nuestras fantasías y nuestros relatos de vida. La literatura tiene una sensibilidad especial para describir los cambios históricos, porque en su producción cristaliza el lenguaje (y con él un tiempo), como si lo metiese en un frigorífico. Deseando comprender o atravesar el tiempo que le toca, la literatura produce sin querer una descripción de los cambios históricos: pues *una foto documenta que había un edificio solo cuando este se ha derrumbado fuera de ella*. Cuando pasan los años, los libros que contienen el relato dramático de esos cambios están allí, en las bibliotecas construidas por la socialdemocracia, esperando que vayamos a leerlos.

El sueño de una novela del pasado

Otra posible respuesta: la literatura del pasado sirve como ejemplo, como una fábula. Un polémico y popular escritor español, hoy prácticamente olvidado, que se haría rico a base de vender sus historias sobre la primera guerra mundial en Estados Unidos y en Hollywood, Vicente Blasco Ibáñez escribió *La horda* en 1905. Se trata de una novela sobre la creación de nuevas capas de pobreza en Madrid y sobre la configuración moral de la sociedad española bajo el desarrollo del capitalismo. Es la historia del fracaso de Isidro, un hijo del chabolismo que, adoptado por una burguesa en cuya casa servía su madre, tiene la oportunidad de estudiar en la universidad.

Isidro tiene una razón poderosa para estudiar, que es salir de la pobreza. Pero, de pronto, Blasco Ibáñez produce un cambio histórico no previsto: la financiación se acaba, la bondadosa protectora de Isidro muere e Isidro tiene que vender sus conocimientos *antes de tiempo* en

el mercado. Isidro se convierte de golpe en un proletario de un mercado especializado pero prácticamente inexistente. Isidro es un técnico letrado sin capital social, un ser ilegible perdido entre la burguesía estatal y el *pueblo* analfabeto, un ejemplar insólito dentro del proletariado de la imprenta. El mundo de los periódicos al que Isidro se dirigirá es el de la precariedad absoluta (trabajo basura, *minijobs* y *prácticas permanentes*), pero hay calefacción en la redacción y, a veces, hasta hay bocadillos. Es el *círculo de la precariedad*, donde Isidro da vueltas por un tiempo.

Pero un nuevo golpe nos lo saca de allí: un senador necesita legitimidad cultural y paga en negro para que Isidro le escriba un libro sobre caridad y orden social, volumen que supone para el senador el complemento necesario para llegar a ministro. Con el capital económico ganado en ese lance, Isidro se independiza, se va a vivir con una obrera, con el proyecto de devenir *clase burguesa*. Sin embargo, por derrochar sus ingresos, Isidro y Feliciano no tardan en volver *al círculo de las vidas precarias*. Malos trabajos, embarazo de Feliciano, caída en *el círculo de la pobreza* y, con él, en la espiral de la deuda y del préstamo usurero. Pero siempre se puede caer más bajo y, en efecto, son desahuciados y comienzan su amarga lucha por la supervivencia, donde es el propio cuerpo lo que se arriesga en un combate terrible y continuo contra el frío, la desesperación y el hambre. Bajo la advocación del *Lazarillo*, Blasco Ibáñez convoca la tradición literaria de *la negra hambre*, sus dolores y ansiedades, sus tiempos fisiológicos de ausencia y de búsqueda. *En el círculo del hambre*, todo se acelera y, finalmente, Feliciano muere famélica, desatendida en un hospital de caridad. Isidro descubre su cuerpo troceado, en el teatro anatómico de la Facultad de Medicina. Su hijo recién nacido queda al cuidado del escritor. La novela termina con Isidro proyectando sobre el futuro de su hijo los mismos deseos que le condujeron a la ruina total: lo que yo no hice tú lo harás, *tú llegarás, sí, tú llegarás*.

La *utopía mesocrática* es de carácter quijotesco. Se aferra a un deseo que triunfa en el futuro por encima de las limitaciones materiales gracias a un acto de voluntad total y soberano. Los *sujetos quijotistas* se empeñan

¿Qué hacemos con el pasado?

en que el mundo sea el resultado de sus propias fábulas y deciden construirse desde la experiencia de *virtualidad* que la literatura les ofrece. Según el filósofo francés Rancière, emanciparse tiene que ver con inventarse con los demás un personaje social por existir (una ficción política). Lo que ocurre es que eso no tiene por qué producir automáticamente buenos resultados: don Quijote articula sus deseos de proyección prestigiosa en la escala social a través del consumo irresponsable de fábulas literarias caballerescas. Isidro también, pero de fábulas mesocráticas, de relatos que hablan de las bondades de la ascensión social a través de la anticipación de hábitos de consumo y de gustos, una versión *bohemizante* de lo que en la época se llamó «la cultura de la cursilería» (en palabras Noël Valis), una cultura de la imitación, basada en la réplica popularizante de los hábitos de la burguesía hegemónica.

En *La horda*, la fantasía mesocrática conduce al empobrecimiento colectivo de toda una clase social desarrapada y miserable. Las fantasías de ascenso de los Isidros impedirían, indirectamente, la mejora de las condiciones de vida de su comunidad, porque no retornan los esfuerzos económicos y afectivos que a esa comunidad le cuesta producir ese tipo de individuos. Precisamente por ello, el horizonte utópico que, de forma implícita, abre la novela es el de una reorganización de lo común: defiende la posibilidad de que, en el futuro, la horda articule su personalidad política en el momento en que sus vanguardias educadas (individuos con tiempo para pensar y con conocimientos de cómo funciona el mundo letrado y cómo, a través de él, el Estado organiza la pobreza) decidan volver a sus barrios chabolistas y vivir en su clase, más allá de su clase, pero desde su clase.

¿Pero cómo podrían hacerlo? ¿De dónde iban a sacarse ellos una *reorganización colectiva de lo común*? ¿Cómo una fabela puede cambiar toda una ciudad sin que esta lo impida? ¿Solo por el número? Es algo que, por lo menos, lleva tiempo. Y las novelas, que siempre lo tienen, trataron de documentar ese proceso: Arturo Barea en *La forja de un rebelde* (1951) contó la otra posibilidad que estas mismas trayectorias de

ascensión cultural permiten. Como Isidro, Barea tiene acceso a una educación pequeñoburguesa a cambio de ser adoptado por la señora de la casa donde su madre sirve. Desde esa experiencia, explicó lo que sucede cuando esas trayectorias socialmente no previstas empiezan a realizarse exitosamente. Así fueron apareciendo funcionarios, maestras, técnicos que procedían de ese mismo mundo, mecanógrafas, peritos, el lento tejido sociopolítico que sostendrá los sueños populares democráticos de 1931. Esa es la otra cara, amable, positiva, esforzada, del sueño mesocrático logrado mediante la lenta y trabajosa conquista colectiva de la letra, el derecho a existir como ciudadanía tras conquistar una formación que no era para nosotros.

Los temas que *La horda* puso en juego son los de la pauperización, el de la experiencia colectiva de la pobreza y, sobre todo, el del hambre, ese gran tema que considerábamos definitivamente superado y que vemos reaparecer en España en las fotos de Samuel Aranda que publicó el *New York Times* en septiembre de 2012. Hay otros temas relacionados en *La horda*: los de una sociedad entregada a sus miserias, revolcada en la autocomplacencia, la ignorancia y el desprecio, pero también los de la represión policial en el entierro de un obrero muerto en un accidente laboral. Hoy, lo que nos ofrece *La horda* es la virtualidad de una experiencia española de la *vida precaria antes de la existencia del estado de bienestar*. Este tipo de novela, y este tipo de relato sobre el pasado, no son aquellos a los que estamos acostumbrados más frecuentemente, pero están disponibles, pueden leerse y pueden usarse. A pesar de que esta no es la literatura que se estudia en las facultades de Filología en España (Blasco Ibáñez es un autor proscrito desde 1936), de que esta no es la experiencia histórica que asociamos normalmente a los comienzos del siglo (aunque algunas series de televisión como *La señora* han enriquecido notablemente ese imaginario) y de que no es la materia sobre la que han escrito los novelistas españoles en estas décadas de *cultura de transición* (CT), salvo notables excepciones, esta literatura del pasado de miseria y pauperismo está disponible para su lectura en el presente. *La literatura del pasado constituye un archivo de experiencias*

¿Qué hacemos con el pasado?

del cambio histórico: esa otra respuesta para la pregunta de los posibles usos de los pasados literarios.

Un último apunte: la televisión española, en plena transición a la democracia, hizo lo que no hicieron filólogos ni historiadores: recuperó a Blasco Ibáñez *para todos*, en series como *Cañas y barro* y *La barraca*. Otra televisión y otra democracia fueron posibles entonces.

El pasado y las experiencias poéticas

Leyendo *La horda* hoy, en plena crisis, con la disolución acelerada del estado de bienestar y la consiguiente precarización de las vidas, ¿podemos concluir que estamos volviendo al siglo XIX? ¿Es *solamente* un *melodrama* esto que he resumido y analizado —y, por tanto, una ficción, literatura, un cuento— o es un relato que apunta a una experiencia histórica *real* y relevante sucedida en el pasado? ¿Es las dos cosas a la vez? ¿O es también una experiencia histórica sucedida en nuestro presente, porque lo que sucede en nuestro tiempo es lo que nos provoca de este relato antiguo, cuando reconocemos que ese mundo terrible se acopla con el nuestro, como un micrófono, y produce ruidos extraños y molestos? Ciertamente, he resumido la novela con un sesgo voluntariamente anacrónico para mostrar que la literatura del pasado nos puede enseñar cosas sobre la experiencia del cambio histórico del presente. Porque es como si, leyendo, nos cruzásemos en un ascensor en bajada con las imágenes congeladas por la literatura de otros ascensores históricos, que suben, todos dentro del tubo infinito y compacto del metarrelato histórico nacional. Ese tubo nos conduciría de los sótanos del subdesarrollo a la planta superior de la abundancia. Vemos *La horda* en el ascensor de al lado y reconocemos la suya como una experiencia *contemporánea* respecto de la nuestra. De pronto, su pobreza nos afecta y nos implica en nuestro presente. Leer *La horda* en otro contexto, en otra lengua, relumbraría de otra manera.

Walter Benjamin. Ese efecto de choque no es narrativo, es poético. Es un efecto que no tiene que ver con la linealidad, con la secuenciación, con la producción de tiempos y de causas a través del lenguaje. Es un efecto fundamentalmente simbólico, tiene que ver con el destello, con la iluminación, con las semejanzas *entre dos cosas que no son iguales pero que, de pronto, están unidas de manera irrevocable*, de una manera *límite* que hace que *dos tiempos* se crucen y explodan. Las metáforas combinan el reconocimiento y el extrañamiento. Es *una imagen dialéctica*. Este es el juego que me interesa, juego del pasado y de la literatura que hace que sus imágenes, sus cuerpos y sus relatos se parezcan tanto a nosotros, y sean a la vez tan distintos. El pasado y la literatura unidos promocionan una conversación de este tipo.

Esa experiencia de reconocimiento en el desreconocimiento es la misma experiencia que, en plena transición a la democracia, tiene Emiliano, un antiguo oficial del ejército republicano, cuando, después de estar escondido durante cuarenta años, finalmente un día sale de su casa. Emiliano fue uno de los famosos *topos*, hombres y mujeres escondidos para evitar que los matasen al acabar la guerra civil. Pues bien, Emiliano se encuentra, en la plaza mayor de su pueblo, con los hijos y con los nietos de aquellos a los que ha conocido y amado en los años treinta, con los descendientes de sus amigos y enemigos de entonces, que, en buena parte, ya han muerto. Emiliano se confunde y les llama por los nombres de sus parientes. Se horroriza al verles más jóvenes y al comprobar que no le reconocen. Es el poderoso final de otra ficción de la historia: *Mambrú se fue a la guerra* (1986).

La poética es otra dimensión cognitiva de los relatos, el polo invertido de la narración, otra de las magnitudes del lenguaje, aquella que tiene que ver con la metáfora, con la comprensión por analogía, que usa sistemas de referencias basados en el cuerpo y sus límites para organizar los parecidos razonables entre las cosas distintas (Lakoff y Johnson lo cuentan maravillosamente en su libro *Metáforas del habla cotidiana*). Es en el ámbito de lo simbólico donde el *logos* no es el centro del discurso. Y es que el efecto poético se activa en el mismo lenguaje, en la memoria de una lengua, cuando, por ejemplo, esta *recuerda* que una expresión

¿Qué hacemos con el pasado?

como «caer tan bajo» tiene detrás todo un relato no solo moral sino económico e histórico, que juzga y culpabiliza a aquellos cuyas condiciones de vida se ven, de pronto, terriblemente degradadas.

No soy el único que se ha preguntado muchas veces por qué no tenemos una *People's History* en este rincón del sur de Europa. Me refiero a una obra como la que escribió el historiador Howard Zinn sobre la historia popular de Estados Unidos, integrando las voces y experiencias (luchas, derrotas, resistencias, victorias populares) sucedidas en Estados Unidos más allá del Estado y de su vocación de imperio, desde su fundación hasta el presente. Howard Zinn escribió una historia cosida mediante largos relatos polifónicos, de muchas y complejas capas, llenos de experiencias que *nos hablan raro* desde muchos ascensores que suben y que bajan al mismo tiempo. Para escribir una historia así en la Península, esa alianza entre literaturas y memorias resulta imprescindible. En esa historia popular por hacer no podremos prescindir del conjunto de fábulas y mediaciones del archivo literario, desde los sueños democráticos de Galdós o desde un poemario como *Los muertos* (1947), de José Luis Hidalgo, hasta una novela como *Imán* (1930), de Sender, o hasta los deseos y experimentos políticos y vitales de los poetas *underground* de los años setenta.

La experiencia poética ilumina de sentido los paisajes del cambio histórico. Produce sobre ellos conciencia de que el cambio lingüístico ocurre, se produce. Con insólita rapidez, entre 2011 y 2012, el término *democracia* ha cambiado de significado en el espacio público español. Ha dejado de ser un vocablo transparente y unitario, asociado con *La Realidad* —con mayúsculas—, para asociarse con la *esperanza*, con la historia y con la utopía, con la imaginación de una o muchas *democracias por venir*. Hoy se habla y se discute sobre democracia formal, real, directa, popular, representativa, liberal o republicana, abriendo el término a una pluralidad de significados posibles y de experiencias históricas alternativas que les den sentido.

Cuando en las jornadas del 15M se ponían en común, intergeneracionalmente, experiencias políticas de protesta de los años

setenta, un amigo me mandó un correo que decía: «y solo estamos en 1977». Los mismos sujetos que en los años setenta consiguieron desde las asociaciones de vecinos servicios básicos para sus barrios tratan hoy de evitar que se los quiten. Esas mujeres y esos hombres hablan hoy de otras experiencias de una Transición distinta, una donde la movilización popular fue decisiva y el trabajo en común y la democratización de los conocimientos y los sentidos fueron sus protagonistas y su legado.

La literatura y sus fábulas poéticas nos hablan de los complicados retornos de los símbolos del pasado sobre el presente (ascensores de subida) y de las experiencias por las que sentimos volver el presente hacia el pasado (de bajada). Nos acostumbran a ser capaces de percibir y de manejar esa apertura poética del presente desde el pasado. Y permiten, así, que las «repúblicas del 99%» de las que hablan los nuevos movimientos sociales nacidos desde las tomas de plazas globales de 2011 no tengan que venir necesariamente solo del futuro, sino que puedan invocar en su auxilio a los fantasmas de todas las generaciones muertas y a sus ficciones (todo fantasma lo es), como en la batalla de los Campos del Pelennor lo imaginaba Tolkien.

¿QUÉ HACEMOS CON EL PASADO MIGRANTE?

Marisa Ruiz Trejo

Aprovecharé este texto, no para hablar sobre el conocimiento histórico producido desde las aulas universitarias o dictado por los teóricos de turno sino para dar crédito a las voces que se alzan en otros espacios. Este aporte lo hago no como experta de una realidad histórica sino como una pobladora más de nuestro tiempo, interesada en el reconocimiento del pasado, particularmente, en el de las personas con experiencias migratorias; un pasado que se lleva en la memoria como «equipaje cultural», con el que se navega de un lugar a otro constantemente o con el que se echan anclas.

El pasado reciente del que he sido testigo nos remite a una vivencia colectiva en la que miles de personas se han dado cita en las calles, las avenidas y los parques de diversas ciudades para hacer reivindicaciones diversas como abundan olas en el mar. El mar es un recurso retórico que nos ayudará a entender la complejidad y el desafío al que nos enfrentamos como navegantes en una nueva fase del sistema capitalista cuyo eje central es la concentración y herencia de capital, así como las nuevas formas de acumulación flexible.

Las narrativas del movimiento indignado en el Estado español, pero también el *Occupy* en Estados Unidos o el *YoSoy132* en México, se han

enfrentado a la dificultad de articular discursivamente distintas memorias políticas. La pregunta que ha permanecido para el devenir es: «¿cómo luchar por los intereses comunes sin subsumir las diferencias?» Esta pregunta tiene relación no solo con el interrogante principal de este trabajo, «¿qué hacemos con el pasado migrante?», sino que en ella misma se vislumbra la respuesta.

Las «luchas por lo común» representan muchas mareas de memoria en las que se intenta reunir la fuerza de muy distintas épocas. Identidades migrantes, feministas, trabajadoras del servicio doméstico, diversidades sexuales y funcionales, todas ellas, como memorias navegantes alternativas a las retóricas dominantes, se enfrentan a las narrativas de las «luchas por lo común». La heterogeneidad de «pasados» que se plantean en el terreno de lucha es tan grande que la forma de nombrarse resulta el primer desafío para los movimientos emergentes.

Las cuatro viñetas que comparto a continuación expresan las dificultades que las retóricas de la resistencia atraviesan cuando el discurso de «lo común» se construye sin contemplar las especificidades históricas. Este es un relato —aunque no el único— de estas memorias cuyo poder es minoritario, en el sentido cualitativo, frente a otros relatos cuyo poder es mayoritario en las narraciones sobre las luchas políticas del presente. Haré uso de las narrativas del movimiento indignado en el Estado español.

Retóricas de las luchas migrantes

La asamblea [de la comisión de migración en una calle cercana a la Puerta de Sol] abre con la voz de una mujer ecuatoriana que cuenta una anécdota sobre su reciente experiencia migratoria en España. Se emociona hasta las lágrimas debido a que se ha separado de su hija que aún permanece en Quito. Ella continúa haciendo sus propuestas: «queremos encontrar estrategias para salir adelante y enfrentar a la policía, queremos

¿Qué hacemos con el pasado?

memoria, queremos conciencia colectiva y consideración de nuestra descendencia». Reflexiona sobre la participación en el movimiento de mujeres migrantes trabajadoras del servicio doméstico, con hijos a su cargo, que no pueden asistir a las asambleas. Se consuman pocos acuerdos porque varias personas de la comisión la interpelan diciendo que su argumento es una forma de victimización, esencialización, que la asamblea es un espacio político y que lo importante no son las historias o trayectorias de vida personal sino encontrar «lo común» que nos atraviesa a todos (domingo 22 de mayo de 2011, acampadas de la Puerta del Sol en Madrid).

Discursos de migrantes transgresoras

Se discute el manifiesto de la comisión. Un activista migrante ecuatoriano *trans* toma la palabra y plantea el caso de mujeres migrantes que han abandonado sus países de origen por la situación de exclusión que viven, se las discrimina por visibilizar sus opciones sexuales. Así lo explica él: «las discriminaciones en España no se dan de la misma manera hacia hombres migrantes con cierta formación profesional que hacia mujeres migrantes lesbianas que trabajan en el servicio doméstico». El activista propone que en el manifiesto de la comisión se incorporen no solo las discriminaciones racistas sino también por opción sexual. Se pide el consenso, pero solo dos manos se levantan para apoyar la propuesta. Un hombre argumenta que esta reivindicación debe plantearse en la comisión de feminismos y no en la comisión de migración, porque la discriminación por opción sexual no es «común» a todos los migrantes (mayo de 2011, asamblea de la comisión de migración, acampadas de la Puerta del Sol en Madrid).

Identidades políticas feministas

Una pancarta de la comisión de feminismos, colgada en uno de los edificios de la plaza ocupada de Sol, pone en letras violetas: «La revolución será feminista o no será». Un hombre de edad media arranca la pancarta. Su acción es aplaudida por mucha gente de la plaza aglomerada. Una de las mujeres de la comisión feminista replica: «esta será otra revolución sin mujeres». Una mujer que apoya al muchacho dice: «las mujeres también estamos aquí, pero no entendemos a las feministas que quieren hacer esas distinciones entre nosotras y los hombres, eso solo genera divisiones en el movimiento» (19 de mayo 2011, asamblea de la comisión de feminismos, acampadas de la Puerta del Sol en Madrid).

De «lo común» del manifiesto

El primer manifiesto del movimiento indignado comienza así: «Somos personas que hemos venido libre y voluntariamente». La narrativa recurre a la idea de «personas» pero no a la de «mujeres», «personas trans», «trabajadoras», «estudiantes», «ciudadanas», «inmigrantes», «lesbianas», «feministas», «transfeministas», «tullidas», «putas», etc. Los problemas de «lo común» que intenta abordar el manifiesto del movimiento indignado se originan en la condición misma de nombrarse «personas» y en la invitación a devenir «personas cualesquiera» (notas de diario, mayo de 2011).

El pasado migrante que navega

El mar es siempre el mismo; pero las olas jamás son iguales, así como las narrativas políticas que he presentado en las viñetas anteriores son de la

¿Qué hacemos con el pasado?

más diversa índole. La gestión comunal es una operación compleja que requiere del reconocimiento de las especificidades históricas, así como de la reconstrucción y de la resignificación de ciertas experiencias y formas de saber. La propuesta de «lo común» no puede olvidar los equipajes con los que los navegantes se han embarcado porque eso sería como negarles la capacidad de hacer política con sus recuerdos, como si unos aparatos de verdad funcionaran mejor que otros para determinar el rumbo.

El reto está en contemplar que, como tripulantes, aunque en el terreno de lucha política podamos inventar o dibujar que las olas son iguales, en la vida cotidiana siguen operando desigualdades y exclusiones que afectan a unas personas más que a otras. La capacidad de inventar nuevas narrativas, nuevas formas de nombrar, nuevas categorías, nuevas identidades políticas, no puede obviar que, como olas, las memorias políticas provienen de algún lugar, en algún puerto se han anclado o siguen navegando en la inmensidad.

«Lo común» debe ser repensado desde espacios de crítica más radical en los que navegantes con conocimientos de timón, como los historiadores, o con experiencias situadas en el barco, como los pobladores del tiempo, contemplen que las lógicas capitalistas no afectan a todas las personas de la misma manera y que los mecanismos con los que opera el capitalismo histórico intentan deslegitimar las diferencias críticas específicas. Algunos barcos están vaciando el equipaje en medio del mar para ir más livianos, pero otros lo conservan. Todas las estrategias son posibles, y mejor si se aprovechan los mismos vientos como alianza entre navíos.

Las mareas son cada vez más múltiples, pero también existen memorias políticas que han echado anclas. Un trazo es el «poder colectivo» que se congrega en los deseos de estar, participar, debatir, cooperar, decidir, sentir con los demás. Otro trazo visible es el de la trascendencia histórico-cultural de los distintos sujetos, las distintas memorias colectivas, identidades políticas y formas diversas de narrarse. Este debe ser el compromiso imaginativo con el presente: inventar

espacios en los que los relatos permitan a los navíos trazarse con su «poder colectivo» y sus especificidades históricas de forma simultánea.

La pregunta que da título a este trabajo no es sobre el *pasado de las migraciones*, frecuentemente analizado por la lupa de los expertos como proceso social alternativo al de la narrativa histórica oficial. Nos hemos preguntado, en cambio, «¿qué hacemos con el *pasado migrante*?». El *pasado migrante* es un territorio simbólico que debe ser (re)construido de distintos modos, pero es mejor si puede tener un uso social que sea negociado por los actores de la época. Existe un pasado reciente, que es el de las actuales migraciones que se están introduciendo en los antiguos centros metropolitanos, y existe un pasado común más lejano, que es el de la historia colonial. Los pasados migrantes son diversos y, en alta mar, los actores, los historiadores, las historiadoras, las pobladoras de nuestro tiempo, deben valerse de todo tipo de conocimiento para conducir el pretérito, como barco, a puerto o tomar la dirección en el sentido que les dicte el viento.

USOS CÍVICOS DE LA FEMINIZACIÓN DEL PASADO

Patricia Arroyo Calderón

¿Qué significa ser «una mujer»? ¿Existen diferencias sustantivas entre «ser una mujer» y «ser un hombre»? ¿Existe una esencia, una naturaleza que podamos identificar y denominar como «femenina»? ¿Hay un solo modo de «ser mujer» o podemos asumir que existen formas diversas de vivir y experimentar la condición femenina? ¿Y si se dan esos modos diversos de «ser mujer», de qué dependen? ¿Existe algo así como una subjetividad específicamente femenina? ¿Podemos hacernos esa misma pregunta con respecto a la «experiencia femenina»? ¿Podemos reconocer formas de ver, formas de escribir, formas de vivir, formas de hacer peculiares y propias de las mujeres en nuestro presente y, quizá también, en el pasado? Las respuestas a estas preguntas y a otras de corte similar podrían parecer obvias a primera vista —«¡pues claro que es evidente que ser un hombre es diferente que ser una mujer!»— y, sin embargo, conformaron y siguen conformando el núcleo de las preocupaciones y las prácticas políticas del feminismo, así como de las prácticas académicas vinculadas a la historia de género. Pero... ¿qué herramientas puede ofrecernos la historia de género para repensar los modos en los que construimos nuestras identidades sociales? ¿Qué utilidad podríamos extraer del pasado de las mujeres, o de las mujeres en el pasado, a la hora

de imaginar otros modos posibles de ser ciudadano, otras formas de construir y ejercer la ciudadanía en el presente?

Hacia mediados de la década de 1960, el impacto de las reivindicaciones de los movimientos de mujeres en el ámbito académico permitió que muchos y, sobre todo, muchas investigadoras comenzaran a preguntarse por cuál había sido el lugar de las mujeres en la historia, más allá del papel desempeñado por reinas, regentes, monjas alféreces o heroínas de la patria, que tradicionalmente habían sido la única presencia femenina destinada a poblar las páginas de los libros de historia. Particularmente, desde finales de los años 70 y durante la década de los 80, el productivo maridaje entre la teoría feminista y las preocupaciones y metodologías propias de la historia social permitieron ampliar espectacularmente el espectro de los personajes femeninos a los que se dedicaba atención historiográfica. Así, a Isabel la Católica o a la regente María Cristina, comenzaron a unirse cigarreras, maestras de escuela, milicianas republicanas, trabajadoras fabriles, señoritas de provincias, etc. En suma, mujeres «anónimas», cuyas vidas y experiencias comunes de opresión a la sombra del dominio patriarcal fueron atendidas por un discurso historiográfico plagado de expresiones tales como «visibilizar» o «dar voz», locuciones que ponían el énfasis en el trabajo de descubrimiento, reconstrucción y dignificación de sujetos, personajes y experiencias históricas a las que previamente no se les había concedido valor alguno. Pero no es mi intención trazar aquí una genealogía de los logros de este campo de estudio en nuestro país, que los hubo, y muchos, sino más bien apuntar algunas de las limitaciones que se derivaron de la proximidad entre la nueva historia de las mujeres y los presupuestos de la historia social. En su afán por arrojar luz sobre sectores sociales marginales al relato historiográfico dominante, el sujeto protagonista de estas nuevas aproximaciones al pasado, las «mujeres» —con toda la amalgama de asunciones y presuposiciones que arrastra esa palabra—, quedó paradójicamente fuera del foco de interés y, por tanto, de la crítica. Con esto quiero decir que mientras en otros espacios académicos (como el Reino Unido, Francia o los Estados Unidos) se institucionalizó una «historia de género» preocupada por revisar

¿Qué hacemos con el pasado?

críticamente las diferentes formas históricas en que se construyó el sujeto «mujer» o cuál fue la cambiante posición de las mujeres en las estructuras de poder y los sistemas de sexo-género en diferentes períodos, en España, los presupuestos «visibilizadores» en los que se basó la «historia de las mujeres» terminaron por hegemonizar casi todos los espacios de la historia académica.

Paralelamente a lo que acontecía en el ámbito académico, en la esfera de la teoría y la práctica feministas estallaron una serie de polémicas acerca de la naturaleza, la experiencia o la subjetividad de esas «mujeres» que debían liberarse de las estructuras de opresión articuladas en el seno del patriarcado. Pronto surgieron las disensiones entre las líneas defendidas por el feminismo «liberal», que propugnaba la universalidad y atemporalidad de un sujeto femenino siempre en lucha por la igualdad de derechos con los hombres, y las nuevas críticas y derroteros abiertos por los múltiples feminismos de la «diferencia» propios de la década de 1980 y consolidados en la de 1990. Estos últimos comenzaron a plantear serias objeciones a los supuestos sobre los que operaban las feministas «liberales», acusándolas de iluminar exclusivamente las experiencias y aspiraciones de mujeres esencialmente blancas, occidentales, burguesas y heterosexuales, ocultando, al mismo tiempo, la existencia de otras múltiples dimensiones —históricas y presentes— de la experiencia femenina y de los significados de la categoría «mujer». En este sentido, las feministas «liberales» fueron acusadas de seguir tutelando, forzando las identidades e invisibilizando las diferencias de otras compañeras no tan blancas, no tan occidentales, no tan acomodadas o sometidas a otros tipos de servidumbres y esclavitudes.

Esta escisión en la agenda feminista encontró su correlato en la escritura de la historia. Por un lado, historiadoras afines al feminismo liberal se concentraron en reconstruir las diferentes dimensiones de las luchas femeninas en pro de la igualdad de derechos —una igualdad convertida en el horizonte final hacia el que convergían casi todos los relatos—, privilegiando la construcción de un cierto tipo de sujeto,

«la ciudadana» o, cuando menos, la protociudadana, la mujer en vías de convertirse en ciudadana gracias a su propia agencia. El sujeto central de estos relatos se constituyó, a su vez, por medio de un discurso articulado en torno a una noción de ciudadanía que seguía reproduciendo esquemas de inclusión/exclusión previos. La escritura de la experiencia femenina en el pasado siguiendo esa clave tuvo, de este modo, algunos efectos perversos. Entre ellos, podemos mencionar la construcción y naturalización de un sujeto presuntamente aproblemático —«la mujer»/«las mujeres»—; la estipulación de una dirección (teleología) del quehacer femenino que se resumía en una lucha continuada por «incorporarse» a la ciudadanía; la consiguiente reproducción de la exclusión de «otras» subjetividades, experiencias y agendas, también llevadas a cabo por mujeres, de la faz del relato histórico o su «reducción» a meras anomalías ideológicas; y, algo no menos importante, el apuntalamiento de una manera de relatar los procesos de la modernidad unidireccional, universal, progresivamente incluyente, hasta fagocitar cualquier resquicio de alteridad. En términos prácticos, esto supuso la inscripción de la historia de las mujeres en una Historia (con mayúsculas) cuyos ejes lógicos y narrativos no fueron desplazados o se desplazaron muy poco; desde esta perspectiva, la historia de las mujeres se convirtió en un «suplemento», un mero aparte, de la historia de la Edad Media, de la historia del trabajo, de la historia del arte o de la historia de los Estados Unidos, por poner solo algunos ejemplos. Sin duda alguna y con muy pocas excepciones, este fue el derrotero que prevaleció y prevalece aún en el ámbito de la historiografía española.

Por otro lado y simultáneamente, las y los practicantes de la historia de género fueron articulando desde fines de los años 80 una batería de preguntas y conceptos que interrogaban el pasado de las mujeres desde otros *lados* (tanto desde nuevas perspectivas teóricas —la deconstrucción, la teoría *queer*, los estudios subalternos o los estudios poscoloniales— como desde nuevos espacios académicos —India, el mundo árabe, América Latina, etc.—). Estas aproximaciones trataban de ofrecer respuestas ya no solo a la legítima pregunta de cómo vivían las

¿Qué hacemos con el pasado?

mujeres en tal época o en tal otra, en tal circunstancia social o en tal otra, cómo fue su experiencia material o subjetiva, qué textos produjeron, etc., sino —sobre todo— trataban de proponer lecturas críticas de los procesos de construcción de la modernidad, problematizar las formas de constitución de las subjetividades y las identidades modernas y, en suma, explorar los límites de la lógica de la «incorporación» —o quizá deberíamos decir el disciplinamiento— del pasado de las mujeres a un discurso historiográfico de corte descriptivista y acumulativo que pasó, a su vez, a ser colocado en la posición de «objeto» de escrutinio. De este modo, autoras como Joan W. Scott, Joan B. Landes o Judith Butler —entre muchas otras y por mencionar solamente algunas de las más señaladas— problematizaron nociones centrales para la historia de las mujeres, tales como «experiencia» o «subjetividad femenina»; desmontaron y señalaron las paradojas intrínsecas a algunas de las dicotomías conceptuales que constituyen el propio armazón de la modernidad, como la contraposición entre las nociones de esfera pública y esfera privada, producción y reproducción, etc.; y, finalmente, propusieron nuevas categorías operativas —como la de *performatividad*— con las que aproximarse a la dimensión siempre construida, siempre inestable, siempre en movimiento, de las identidades sociales. Quizá sea este el legado más importante que la historia de género nos haya dejado a la hora de enfrentarnos a la pregunta que provocó este texto: ¿qué usos cívicos podemos darle, aquí y ahora, al pasado de las mujeres?

En mi opinión, los conceptos y las problemáticas articuladas por la teoría feminista y la historia de género, así como la propia praxis histórica de los movimientos de mujeres y su impacto en el campo académico, podrían abrir derroteros muy productivos para enfrentarnos a algunos de los dilemas de la contemporaneidad, como la creciente pluralidad cultural de nuestras sociedades, los fenómenos de atrincheramiento y naturalización de las identidades sociales o los procesos de transnacionalización, pero también de fragmentación, segmentación y marginación de poblaciones enteras en un mundo

progresivamente globalizado. En este contexto, la historia de género nos interpela desde su doble vocación de constituirse, por un lado, en un instrumento de desestabilización del carácter normativo de las identidades sociales, revelando la historicidad de las mismas y las tramas discursivas que las articulan y, por otro lado, en una herramienta desde la que reflexionar sobre nuestras formas de entender y escribir el pasado desde categorías, discursos y posiciones inestables. En suma, el pasado de las mujeres, visto desde esta perspectiva, puede ayudarnos a entender, o al menos aproximarnos, a la radical contingencia de nuestra subjetividad, de nuestras identidades sociales y de los relatos que producimos acerca del pasado.

A continuación, propondré cuatro caminos posibles a partir de los cuales los conceptos y las prácticas ya mencionadas nos ayudarían a tensar las categorías con las que nos pensamos como sujetos sociales, a presionar y abrir nuevos caminos para la convivencia cívica, nuevos derroteros en las formas de hacer política, así como a revisar críticamente los horizontes sobre los que construimos y articulamos nuestras identidades. Y, por último, estas herramientas podrían permitirnos también comenzar a prestar más atención a aquellos espacios en sombra que los discursos liberales situaron en «el afuera» de lo político —la corporalidad, los afectos...— pero en los que se asientan buena parte de las instituciones que nos atraviesan y nos ordenan, y de las que formamos parte en posiciones desiguales.

En primer lugar, el concepto de «género», en cuanto categoría relacional, nos permite seguir explorando en los espacios fronterizos de las identidades sociales. El énfasis de esta noción en que la producción de *diferencias* constituye el mecanismo básico de los procesos de conformación —e institucionalización y naturalización— de las identidades colectivas permite que su operatividad analítica exceda, con mucho, el ámbito del establecimiento de límites entre entidades denominadas hombre/mujer. Ya la historia de género permitió que este concepto se impregnase de temporalidad al señalar que las identidades masculinas y femeninas se habían articulado entre sí de maneras muy diferentes en distintas épocas históricas, y que las características

¿Qué hacemos con el pasado?

consideradas intrínsecas de hombres y mujeres habían variado mucho a lo largo del tiempo, evidenciando así la precariedad y profunda historicidad de la identidad que, posiblemente, casi todos nosotros, consideramos más elemental. Asimismo, nos llamó la atención sobre el hecho de que la diferencia sexual, en cuanto factor biológico, no puede ser aprehendida desde «el afuera» de los discursos y las prácticas que construyen dicha diferencia como un hecho social. Este énfasis en que la identidad constituye el resultado de un trabajo social de producción de alteridad resulta una herramienta de gran valor a la hora de repensar el significado y las implicaciones que supone ser miembros de una colectividad con fronteras identitarias, institucionales y de poder específicas, pero modificables.

En segundo lugar, la propia praxis de los movimientos feministas puede ayudarnos a replantearnos cuáles son las fronteras del espacio de lo político. La irrupción de los movimientos de mujeres en el ámbito público no tuvo como resultado único la consecución —en algunos espacios y en algunos contextos— de la incorporación de las mujeres a un «adentro» de la ciudadanía marcado por la igualdad de derechos, sino que, si miramos en otra dirección, también nos permite indagar en modos de pensar y operar productivamente en términos políticos desde el otro lado, el que queda marcado como «el afuera» por la frontera de la alteridad. El ejemplo de la praxis feminista nos puede ayudar, de este modo, a repensar no solo los límites específicos del concepto de ciudadanía en un momento —del pasado o del presente— determinado, sino a revisar creativamente las dinámicas de inclusión/exclusión que la propia noción y la experiencia histórica de la ciudadanía arrastran inevitablemente consigo.

En tercer lugar, los instrumentos acuñados por el pensamiento feminista y la historia de género son muy útiles para repensar los límites de expansión del proyecto de la modernidad, así como para reflexionar y experimentar la precariedad de las dicotomías y los presupuestos que la fundan. En un mundo progresivamente globalizado, en el que las estructuras de desigualdad y exclusión se replican y multiplican tanto a

escala local como transnacional, poner en cuestión qué entendemos por *diferencia* entre producción y reproducción, entre esfera pública y esfera privada, entre ciudadano y no ciudadano, etc., y qué significados adquieren esas distinciones en la reproducción de la desigualdad y en la discriminación y explotación de colectivos *otrificados*, es una tarea urgente y necesaria.

Por último, la reflexión a partir de algunos de los temas que la teoría y el pensamiento feminista contribuyó a resaltar, como el papel que desempeñan el cuerpo y los afectos en la constitución de subjetividades, pueden ayudarnos a indagar en las fronteras de la racionalidad y en los modos en que los sujetos se articulan en el espacio social y político. Tratar de entender, o al menos de aproximarnos, a los modos en los que nuestros deseos, y entre ellos nuestro profundo deseo de identidad, nos atraviesan y nos sitúan en el mundo es una labor que apela a la revisión de —¿y quizá al alumbramiento de una ética sobre?— los efectos y consecuencias no solo de nuestras acciones, sino de nuestras formas colectivas de ser y de sentir.

LA QUIEBRA DEL MUSEO DEL PASADO: DE LA EXHIBICIÓN A LA INTERACCIÓN

Emiliano Abad García

El pasado suele presentarse como un problema y esto, lejos de amontonar gestos de derrota o mal humor crónico, busca señalar un punto de partida simple desde donde empezar a entretener este capítulo. Es cierto que sostener que el pasado es un problema es algo que se esconde entre lo obvio y lo ingenuo, pero también creo que forma parte de un reconocimiento explícito que debería acompañar a cada uno de nuestros intentos por acercarnos a la propuesta general de este libro. En este sentido, a pesar de ser distante y pertenecer aparentemente a otros, muchas veces pasamos por alto que el pasado forma parte de una experiencia cotidiana que nos cuesta asociar a palabras o imágenes, que nos enfrenta a situaciones ante las cuales nos sentimos fácilmente agobiados y que terminan poniendo en evidencia lo vulnerables que somos frente al paso del tiempo. De esta manera, reconocer en el pasado un problema por el que debemos preguntarnos es una invitación a movernos entre algunos silencios y exabruptos, es una invitación a volver sobre esos repetidos sinsabores que no dejan de acompañarnos cada vez que hablamos de la Historia y sus particulares desencuentros.

Alcanzamos un punto donde determinados pasajes de nuestra experiencia no solo tienen una textura con la que no nos sentimos cómodos y sobre la cual preferiríamos detenernos lo menos posible, sino que también llegamos a desconfiar de las posibilidades de que estas vivencias sean significativamente importantes como para ser recordados en forma colectiva. Su lugar en la historia queda entonces suspendido, casi entre paréntesis, como si no tuviera relación alguna con nuestro pasado o con cómo entendemos el mundo que nos rodea.

Si se toman como referencia estos desajustes y rupturas que encontramos por ahí, propongo que, como lectores y escritores de estas páginas, hagamos del museo ese punto de encuentro desde donde pensar el paso del tiempo. La idea, tan discutible como cualquier otra, es que a través de estas instituciones podamos entender por qué nuestra relación con la historia se parece bastante al ir y venir de un péndulo descompuesto, desorientada y fuera de ritmo, desorientada y desparramándose entre la más absoluta indiferencia y una inexplicable sensación de disconformidad.

A campo traviesa y en muy pocas palabras: los museos son esos modernos artefactos culturales dedicados a hacer del paso del tiempo algo inofensivo, fluido y accesible para todos. Nos tomamos unos segundos, levantamos la mirada y no tardaremos en darnos cuenta que los museos siguen siendo los encargados de recordar por nosotros, continúan siendo la respuesta colectiva al intento de las sociedades de darle sentido a esos procesos que van quedando atrás y parecen no seguir el ritmo al presente. Por supuesto que esto no tuvo lugar con la sola creación de los museos, como tampoco es que hayamos salido un día a la calle para darnos cuenta de que ya no debíamos preocuparnos por la vida de nuestros antepasados. En este sentido, no podemos reducir la legitimidad de estas instituciones a una simple transferencia en la que, mediante un gesto cortés, les ofrecemos el pasado, nos deshacemos de él y decidimos continuar así con otros asuntos. Los museos, como todas las instituciones con las que nos entrecruzamos a diario, son construcciones sociales que cumplen una función, tienen unos objetivos y entran en contacto con otros espacios semejantes frente a los cuales

¿Qué hacemos con el pasado?

deben legitimarse de forma continua. De una u otra manera, todo esto trae consigo una idea un tanto olvidadiza: si bien existen muchos espacios que han estado, a lo largo del tiempo, estrechamente ligados al pasado, los museos no son instituciones eternas, como tampoco lo es la necesidad de hacer del pasado algo que debamos, sí o sí, exhibir públicamente.

A pesar de que no hace falta remontarse demasiado en el tiempo para encontrarse con antecedentes y parientes estrechamente ligados a los museos, se podría sostener, casi sin reparos, que, en Europa, el período de auge y consolidación de estos aparatos culturales ha sido el siglo XIX. Su gran mérito residió, desde un principio, en su capacidad de entrelazar, dentro de la esfera pública, la existencia de una historia nacional compartida y la exhibición de grandes logros asociados a los cambios sociales y políticos distintivos de la época. En este sentido, los museos han sido grandes partícipes de la definición y difusión de un concepto específico de ciudadanía claramente en sintonía con el desarrollo de los estados-naciones modernos y sus simultáneas demandas de homogeneización y diferenciación social. Estas instituciones pusieron, entonces, el pasado en ejercicio, convirtiéndolo en una herramienta eficaz destinada a que los individuos pudieran identificarse con la sociedad en la que vivían y supieran reconocer en los museos los beneficios del nuevo orden social. No se puede dejar de mencionar que, a pesar de que en muchos casos se exhibían culturas radicalmente diferentes a las occidentales, el pasado de las propias sociedades europeas también supo ocupar el lugar de un «otro», también alcanzó a ser expuesto como parte de una continuidad acosada por un quiebre y contraste, con respecto al presente, que los museos se encargaban de poner en escena.

Estos breves aspectos que, a grandes rasgos, permiten contextualizar el fenómeno de los museos se apoyaron, desde un comienzo, en determinadas nociones de exhibición, educación y conocimiento que todavía continúan condicionando, de manera significativa, la experiencia de quienes hoy los visitamos. Si se toma esto

en consideración, el avance de las ciencias naturales y el carácter casi sagrado del método científico fueron grandes seductores que invitaron a buscar en el pasado no solo el origen de las formaciones sociales, sino también las respuestas mejor fundamentadas a las preguntas por la identidad y el correcto devenir de una comunidad. De ahí que el conocimiento de la historia permitiese a las personas adecuadas tomar contacto con cómo eran las sociedades, lo que mejoraba notablemente las posibilidades de actuar de forma acertada y predecir lo venidero. De esa manera, el pasado funcionaba como fuente y depósito de una verdad que estaba allí y que era posible encontrar, acumular y comunicar. Si la realidad sobre el pasado era aquello que podía encontrarse, los historiadores, arqueólogos y antropólogos eran los expertos capaces de poner en práctica el método científico, eran quienes hacían posible descubrir el pasado y comunicarlo como una verdad traducible al presente e independiente de la actividad social de las personas o del inevitable paso de los años.

Pero esto, que parece ser parte de un preludeo que se añeja y se mezcla con nuevos enfoques, está lejos de perder su vigencia, incluso ha logrado asentarse como un principio indisociable de todo intento de representar el pasado. Esto se debe, a grandes rasgos, a que la ciencia también consiguió postularse y ser reconocida como una actitud éticamente responsable de definir la relación de los sujetos con eso que denominamos «la realidad». Es precisamente este supuesto el que permitió a los museos presentarse como espacios donde la exhibición y el conocimiento del mundo encontraban un ambiente en el que el silencio de sus salas borraba cualquier lucha política o interpretación interesada de lo acontecido. Los museos se levantaron, entonces, asumiendo un compromiso inquebrantable con los sucesos del pasado, donde en cada pieza e imagen llegó a condensarse una correspondencia incuestionable entre representación, historia y verdad.

Dentro de este contexto, ser leales al pasado implica entender que los objetos, las artesanías o las fotografías expuestas en los museos pueden contarnos una historia que traen consigo y de la que son testigos. Pero, del mismo modo, también supone asignar la tarea de

¿Qué hacemos con el pasado?

reconstrucción de esta realidad al reducido grupo de historiadores, antropólogos, demógrafos y museólogos poseedores del saber cualificado necesario para poder acercarnos al pasado. Así es como, al referirnos a los museos de historia, nos tropezamos continuamente con palabras como «gestión» y «preservación» del patrimonio, las cuales parecen estar asociadas inevitablemente a una forma didáctica y auténtica de representación de la historia. Lo interesante en este caso es que estos términos no son en absoluto arbitrarios, sino que forman parte de un vocabulario que asume el rol protagónico del conocimiento científico en la construcción de exposiciones. Aquí no solo aparece esta vieja y algo nefasta idea de que el conocimiento y la representación del pasado deben ser un compromiso con la simple y llana verdad, sino que también aleja la historia de la práctica cotidiana para reducirla a algo casi inaccesible al resto de los miembros de una sociedad. Mientras que la historia se exhibe como una herencia común en la que todos deberíamos poder reconocernos de una u otra forma, los museos como espacios de elaboración del pasado han estado escasamente dispuestos a hacer de los distintos sectores sociales interlocutores legítimos del mismo. El público es entonces el destinatario final de una reconstrucción de la historia de la que participa como un mero testigo afortunado, como un espectador pasivo del que solo se espera que al recorrer una exhibición corrobore aquello que el museo le cuenta sobre una cultura y su pasado.

Si bien es cierto que muchas instituciones están actualmente centrando su mirada en el lugar que ocupan los visitantes, los invito a pensar si este es el caso de los museos que ustedes han visitado o de aquellos que forman parte del lugar donde viven. Esta especie de asignatura personal no implica que debemos deshacernos de la idea de que los museos son instituciones donde las sociedades ponen en ejercicio formas de aproximarse al pasado y dar sentido a las virtudes y desaciertos de sus antepasados. Abandonar este supuesto puede conducirnos a reducir las exposiciones a un pequeño conjunto de voluntades individuales (de los directores, arqueólogos, etc.) que subestiman el papel de los museos y desvía la atención hacia aspectos

biográficos circunstanciales. Muy por el contrario, esta invitación a prestar atención a sus propios escenarios culturales solo busca resaltar un aspecto central de todo este problema: me refiero, en este caso, a que la mayor parte de los museos continúan extendiendo sobre el conjunto de la sociedad versiones del pasado y formas de hablar del mismo cuya elaboración y cuyo control desconoce gran parte de la ciudadanía. Cada uno de vosotros sabrá discernir si esta premisa se aplica o no a su propia experiencia personal; cada uno de vosotros sabrá juzgar si este texto parte o no de un diagnóstico mínimamente acertado.

Sea cual sea el resultado, ninguno de ellos debería ponernos frente a una suerte de juicio definitivo donde afirmemos que los supuestos sobre los cuales los museos hablan sobre el pasado son buenos o malos, correctos o incorrectos. En todo caso, ¿con respecto a qué lo serían?, ¿quién o desde dónde se juzgarían cada una de estas dimensiones? Basta con asumir que los museos continúan fuertemente ligados a un vocabulario y un entendimiento de la realidad social donde la representación de la historia sigue siendo juzgada a partir de nociones de verdad que se corresponden con una realidad verificable y necesariamente distinguible de las prácticas sociales de los miembros de una sociedad. Como vuelta de tuerca, creo que sería más interesante reflexionar sobre las consecuencias que los rasgos distintivos con los que tradicionalmente asociamos a estas instituciones tienen para nuestra forma de relacionarnos con el pasado y definir su lugar en nuestra propia experiencia cotidiana. La cuestión en este caso está en preguntarnos si todavía seguimos dispuestos a ceder a los llamados especialistas la última palabra sobre la historia, su conocimiento y sus posibles usos. Si debemos continuar entendiendo los museos como espacios de autoridad que ponen en escena el pasado y nos dictan qué sucesos valen la pena ser recordados como sociedad y cómo debemos hacerlo. Enfrentarnos a estos simples interrogantes forma parte de un ejercicio por el cual también intentamos descifrar qué está en juego cuando en nombre de un conocimiento riguroso o de una verdad descubierta se promueven determinados olvidos y se trazan distinciones políticas sobre las que poco puede decirse desde el presente. Como es de esperar, la cosa no queda

¿Qué hacemos con el pasado?

ahí. Este breve intento de repensar los museos nos deja frente a una situación para nada sencilla, la de tener que poner en entre dicha nuestra propia confianza en la capacidad de la historia de hacernos más sencilla la llegada del futuro, la de tener que preguntarnos una vez más si el pasado es o no una fuente inagotable de acontecimientos de los que siempre hay algo que aprender.

En cierta medida, muchas de las críticas al estatus de la ciencia, a la modernidad y a sus supuestos filosóficos universales han fomentado un debate que alienta este tipo de interrogantes. Pero la discusión asociada al estudio de los museos también se ha mostrado fuertemente influida por los reclamos que algunas minorías étnicas y raciales vienen realizando en la esfera pública desde hace ya algunas décadas, poniendo nuevamente sobre la mesa el pasado como un problema que va más allá de la forma en que las sociedades se cuentan a ellas mismas sus logros y momentos más oscuros. De esta manera, si bien estos reclamos han adoptado distintas formas y características dependiendo del contexto y del lugar, en todos los casos funcionan como constantes invitaciones a entender la historia como una instancia en la que cada comunidad define quiénes pertenecen a ella y quienes pueden reconocerse y formar parte de su pasado. Nos encontramos entonces con que algunas sociedades no solo no tienen un pasado compartido en el que, más allá de las disputas y los desacuerdos, todos se vean medianamente reflejados; sino que nos topamos con grupos que a pesar de identificarse con una sociedad están directamente borrados de su historia o, en el mejor de los casos, están incluidos en ella de una forma que encuentran ofensiva y sin puntos de contacto con cómo entienden su propia identidad o relación con el pasado.

Tenemos que entender que esta situación no se reduce a aquellos museos que tienen por objeto la historia de las mismas sociedades en las que se encuentran, sino que también se dirige a esas instituciones cuyas colecciones exhiben otras culturas más o menos lejanas en el tiempo o no tan fácilmente localizables en los mapas que solemos consultar de vez en cuando. En ambos casos, detrás de estas disputas sobre los distintos

relatos históricos nos encontramos con que ese concepto decimonónico de ciudadanía, tan estrechamente ligado al surgimiento de los museos, ya no parece ser demasiado operativo. Pero este se encuentra superado no solo por los mencionados grupos subalternos o la necesidad de convivir con unos (in)migrantes que son distintos a nosotros en uno y muchos sentidos, sino también por el conjunto de personas y sectores que reivindican la posibilidad de desanudar el pasado tal como lo conocemos, que demandan ponerlo más al alcance de todos y diversificar las posibilidades de recordarlo de forma colectiva. Nos encontramos entonces en una situación en la que el problema de los museos no es que, eventualmente, tienen todas las respuestas o explicaciones con respecto a un determinado fenómeno social, a nuestra identidad o relación con los demás, sino que su importancia como aparatos de representación cultural reside, precisamente, en que poseen todas las preguntas, en que tienen toda la autoridad para interrogar al pasado y dirigirse a él.

Llegamos por lo tanto a un punto en el que concebir los museos como custodios de un saber preciso y documentado sobre la historia nos hace demasiado ruido. Nos encontramos con que frases tan repetidas como «representación adecuada del pasado» no solo apelan a un conocimiento reservado a los expertos y a sus disciplinas científicas, sino que también parecen justificarse en supuestos tan discutibles como peligrosos. El aparente desinterés hacia el presente con que estas instituciones gestionan, conservan y exhiben la historia no puede ser sino parte de formas concretas de acercarnos al pasado, de establecer conexiones y afirmar determinados aspectos de una cultura. Entre sala y sala de un museo aparecen mucho más que simples rasgos descriptivos de una cultura o un proceso histórico; allí es donde se entreteje el abanico de posibles interpretaciones de nuestra realidad, allí es donde se exhibe un vocabulario concreto a partir del cual entender el pasado, estimular algunas acciones y desalentar otras. De esta manera, los relatos que logran imponerse en estos espacios no solo se amparan en un supuesto conocimiento riguroso de la historia, sino que también se encuentran en un diálogo permanente con pasados e interlocutores alternativos, con

¿Qué hacemos con el pasado?

protagonistas muchas veces invisibles en una exposición pero no por eso menos legítimos o ausentes en la experiencia cotidiana de una sociedad.

Si presionamos por un instante el botón de pausa, no tardaremos en darnos cuenta que mi pasado migrante también es el tuyo, que el otro y su vecino son un recordatorio constante de mi herencia colonial, que detrás de esa vitrina todavía se exhibe un pasado demasiado inconcluso, un pasado que sigue dando la espalda a muchas otras historias y personas que ya no están entre nosotros. Con estas palabras en remojo, debates como el de la democratización de la cultura y los museos tienen el mérito adicional de poner en evidencia la habilidad con la que el pasado logra mezclarse entre las particularidades sociales y los rasgos culturales con los que es factible reconocerse dentro de una comunidad. Pero en la misma sintonía, también tienen la gran capacidad de poner en entredicho la naturalidad con la que nuestras prácticas y costumbres absorben una historia dominante que no para de definir cada una de nuestras aspiraciones colectivas. En definitiva, son estas diferencias y rupturas sociales las que, lejos de presentar a los museos como espacios donde el pasado puede sentirse cómodo y a gusto, nos empujan a hacer de estos aparatos de representación sitios donde los días que pasaron no dejan de actualizarse, de respirarse como algo fresco y marcadamente cotidiano.

Tras unas pocas páginas, no solo empieza a quedar bastante trastocada la imagen tradicional de los museos sino que el papel de estas instituciones como espacios dedicados a recuperar el pasado ya no se muestra tan fácilmente compartido. Es cierto que, para muchos, esta idea puede sonar algo apresurada y a contramano de algunas repetidas escenas urbanas, y aquí es donde los ejemplos parecen estar a la orden del día. Caminamos por ahí y no hacemos más que ver filas y filas de turistas y sombreros, uno detrás de otro y todos ellos esperando entrar a uno, dos o más museos. Esquivamos a personas que llegan de lugares conocidos mientras que otros vienen de países y regiones no tan frecuentes, nos cruzamos con acentos raros y hasta nos cambia la cara al escuchar alguna que otra palabra tosca y completamente irreconocible;

pero no debemos confundirnos, la cosa no termina allí, no se acaba con la gente de fuera ni con los cada vez más numerosos compradores de suvenires y réplicas a buen precio. Esta ensalada tan visible y desabrida de la que siempre rehusamos ser parte no estaría completa si no incluyésemos en la foto a un buen número de estudiantes y adolescentes, a unos cuantos vecinos del barrio y a esos curiosos aficionados que nunca faltan, a esos sujetos que siempre están ahí y que nunca parecen tener otro sitio a donde ir. A fin de cuentas, más que aspirar a romper con esa idea común y algo oxidada sobre los museos, estos visitantes parecen pedirles una y otra vez más de lo mismo, convirtiéndonos a todos nosotros en los seguidores más leales de todo eso que aquí intentamos revolver y volver a armar.

Sin embargo, esta noción clásica de los museos que se resiste a caer nos pone frente a un doble juego que parece llevarnos, solo en un principio, a sitios opuestos. En primer lugar, si hay algo en lo que el incansable turista y el resto de sus acompañantes no dejan de insistir es en que muchos museos han logrado reinventarse y adaptarse muy bien a una historia que cada día se disfraza más de mercancía. Y esto no hace sino sacudir aún más las cosas, ya que nos señala cómo estas instituciones culturales siguen moviéndose muy hábilmente entre lo espectacular y lo político, entre la exigencia de ofrecer una experiencia estética rentable y la de ser un espacio en el que identidades y pasados se reparten entre las salas y el público. En segundo lugar, no se puede pasar por alto que escenas como las descritas con anterioridad no se encuentran a la vuelta de todos los museos. No todas las instituciones cuentan entre sus colecciones con grandes obras de artistas reconocidos, como tampoco todas exhiben en sus salas sucesos históricos que nos lleven, casi sin pensarlo, a visitar ese museo y no otro. A pesar de todas estas circunstancias y condimentos, nuestra preocupación en este caso debería poder llevarnos por caminos distintos, preguntándonos también por esos museos que, si bien responden a acontecimientos del pasado centrales para una sociedad, han quedado de una u otra forma marginados y fuera del paisaje histórico y cultural de una comunidad. En todo caso, al centrar nuestra mirada sobre el concurrido museo de arte o

¿Qué hacemos con el pasado?

sobre cualquier otro dedicado a la historia o la antropología, en todos ellos nos encontraremos con un conjunto de visitantes que no siempre se amolda con facilidad a nuestra idea del peregrino cultural y de su tranquila espera a las puertas del museo. Claro que todo esto es discutible y esa la idea, si párrafos atrás exigíamos la necesidad de repensar la capacidad aparentemente incuestionable del pasado de ser una herramienta útil para el presente, los mismos motivos también nos llevan a preguntarnos por qué uno u otro tema deberían ser expuestos en un museo y qué razones tenemos para ir o no a visitarlo.

Las cosas comienzan entonces a tomar, definitivamente, otra forma, señalándonos puntos de encuentro dispares y abriendo pequeñas grietas desde donde reciclar algunas viejas preguntas. Si la historia produce efectos hoy y los museos también pueden leerse como espacios de fricción y desacuerdo, podríamos comenzar a entender que esto no es, necesariamente, consecuencia de la falta de información empírica o de la abundancia de análisis sesgados del pasado. En sintonía con autores como Tony Bennett o Mieke Bal, me encuentro más inclinado a asumir que estas disputas entre los diferentes relatos sobre identidades y prácticas culturales son el resultado inevitable y deseable de todo intento de narrar y representar la historia. Aquí nos tropezamos, ni más ni menos, con una realidad que se construye socialmente; en la que, mediante nuestras acciones, interpretamos el contexto en el que nos encontramos y dotamos de sentido al mundo en el que nos toca vivir. Los relatos juegan aquí el rol de herramientas fundamentales, ya que nos permiten poner en orden los sucesos del pasado e integrarlos en nuestra experiencia de tal modo que podamos reconocernos en nuestra forma de ver y entender quiénes somos como individuos y como sociedad. Detrás de todo este acercamiento a los museos y a cómo nos relacionamos con nuestra propia historia se asoma con fuerza una idea que sigue generando confusiones y, por qué no decirlo, algún que otro miedo histórico: la apariencia de una verdad absoluta que se deba alcanzar o de un pasado sellado que haya que esforzarse por descubrir también forman parte de los relatos sobre el paso del tiempo, por lo que

no dejan de ser construcciones históricas y contingentes con las que no siempre hemos convivido ni estamos obligados a seguir haciéndolo.

Pero esto, está lejos de suponer que cualquier versión del pasado es igualmente válida o que se debe abandonar toda idea de responsabilidad en nuestras acciones, frente a nuestro trabajo o con respecto a quienes, nos guste o no, piensan de manera diferente a la nuestra. Este es un razonamiento que sigue teniendo como referencia un concepto inequívoco de la realidad, del pasado y de la verdad. Pero también es un argumento que legitima la autoridad de los expertos y de la ciencia cuando hay que hablar de los acontecimientos que ya no forman parte de nuestros días. Muy por lo contrario, asumir que los parámetros a partir de los cuales construimos nuestra relación con el presente y con el mundo no dependen de verdades absolutas nos deja sin excusas, nos quita del alcance de la mano cualquier pretexto que nos lleve a escudarnos en una historia naturalizada o ya completamente conocida e inaccesible a nuevas interpretaciones. De esta manera, enfrentarnos a un presente contingente es una garantía y un gesto radical de libertad y de compromiso, de apertura del pasado y de democratización de la historia como un ejercicio ciudadano cotidiano.

Sin embargo, soy de aquellos que creen que esta situación no debería inclinarnos a hacer de los museos espacios en los que se deba alcanzar un acuerdo total sobre qué fue aquello que efectivamente pasó o a definir cuáles son los hechos relevantes de nuestra historia. Si a estas alturas del debate podemos quedarnos con algunas certezas, una de ellas es sin duda que todavía tenemos que vivir con otras personas, quienes también narran su propia historia y atribuyen un significado a cada una de sus vivencias. Si ni lo cada vez más lejano ni los sucesos venideros están determinados de antemano, tampoco hay razones para pensar que los posibles pasados colectivos a los que los museos apelen podrían ni deberían ser compartidos por todos.

En este sentido, desmitificar los supuestos sobre los cuales han surgido los museos no implica hacer de estas instituciones espacios nefastos de los que debemos deshacernos o reducirlos a simples experiencias estéticas. Pero, en tiempos difíciles y económicamente

¿Qué hacemos con el pasado?

desalentadores, si cabría presentarse como un sitio al que se le puede dar un nuevo uso y entenderlo como una buena oportunidad para asumir el pasado como un problema, como algo que no deberíamos renunciar a procesar de forma colectiva. Empezar a mirar a los museos como espacios donde diferentes relatos alientan diálogos y fricciones supone que debemos hacernos cargo del pasado, trae consigo la exigencia de no permanecer inmóviles frente a las instituciones o disciplinas que se atribuyan el derecho y la capacidad exclusiva de lidiar con la historia. Las cosas van tomando entonces algo de color... si lo que buscamos es democratizar el pasado, un primer paso está marcado por la necesidad de involucrarse en el proceso de construcción de una exposición, de conocer cómo trabajan los conservadores de un museo y qué hay detrás de esas salas que recorreremos y de esas puertas tras las que todo se cose, pero a las que nunca tenemos acceso. Y aquí es donde aparece un punto esencial: nada de esto puede depender de iniciativas gubernamentales o de propuestas administrativas unilaterales, sino que el primer paso debería surgir de la propia participación de las personas y los grupos, de su necesidad de discutir, de poner en común sus interpretaciones y desacuerdos.

No se trata de reemplazar un dogma sobre los museos y sus funciones por uno que se acomode mejor a mi visión particular sobre el mundo, el conocimiento o la política. Se trata solamente de entender que, salga lo que salga de estos intentos por democratizar los distintos relatos que allí circulan, todas estas historias van a tener su punto de partida en prácticas mucho más plurales y abiertas, van a estar reguladas por ideas del pasado y de su lugar en la sociedad que tienen como referencia nuestra experiencia colectiva del presente y los modos en que elegimos y podemos relacionarnos con los otros. Lo importante en este caso es que nuestro lugar como personas y ciudadanos nunca deja de ser una parte central de todo este asunto, en especial cuando este paraguas con el que elegimos acercarnos a los museos nos empuja, casi sin remedio, a ser todavía más reflexivos y críticos con nosotros mismos, a dar otra vuelta de tuerca a eso que creemos que cada sala nos

dice y quiere mostrar. Aquí es donde se puede subir otra idea al barco: las distintas formas de producir conocimiento ya no pueden reducirse a la interacción entre el público y los distintos relatos que se hacen presentes en el museo, sino que deben centrarse también en la relación misma entre quienes visitan una exposición y quienes —por qué no— todavía no se animan a hacerlo. Después de todo, y a estas alturas del debate, ¿en qué sociedades vivimos si no somos capaces de desanudar el pasado y hacer de esta forma de pensar la historia un ejercicio útil y saludable para la convivencia ciudadana?

En definitiva, se trata de abandonar ese curioso hábito colectivo de tener que esperar por el pasado, de comenzar a entender que si algo pueden decirnos hoy los museos es, precisamente, que no podemos renunciar a seguir narrando lo sucedido, a seguir buscándole nuevos sentidos y usos en el presente. Pero esto está lejos de asegurarnos que las imágenes del ayer y las palabras que asociamos a ellas vayan a volverse menos espesas o que los silencios incómodos con los cuales convivimos logren ausentarse de una vez por todas. Simplemente, nos anima a hacer de los museos espacios en los que, tal vez, todos tengamos algo que decir acerca del pasado, en los que nos demos cuenta de que también arrastramos otras formas de entender el paso del tiempo de las que no somos extraños y que bien vale la pena contar. Al fin y al cabo, se trata de intentarlo, de entender que entre desconciertos acumulados y presentes algo opacos, esta puede ser una alternativa nada despreciable.

POSCRITO: CONTRATIEMPO, REGISTRO DE UNA HISTORIA **Colectivo Contratiempo. Historia y Memoria**

Tal vez la mejor expresión de lo difícil que es conocer el pasado es que los historiadores no cuentan sus propias historias y biografías intelectuales necesariamente mejor que la media de los científicos sociales. Y la mejor manifestación de que todo análisis del pasado tiene una dimensión constitutivamente narrativa es que el registro de actividades de Contratiempo tiene que adoptar la forma de una crónica o una historia. Lo que sigue no es sino el intento de dejar constancia, de forma parcial y subjetiva, «situada», de lo que algunos de los miembros de esta singular aventura recordamos acerca de los inicios y primeros pasos de la actividad del grupo. Hay, seguro, omisiones importantes y énfasis cuestionables. No deja de ser todo un homenaje que Contratiempo quiere hacer a la memoria como vehículo de información hacia el pasado, a la vez que una contribución del grupo a la generación de documentos acerca del pasado y, como tal, abierto a la interpretación de los lectores futuros.

* * *

Otoño del año 2008. Fue entonces cuando César Renduelles, recién nombrado director de la radio del Círculo de Bellas Artes (CBA), llamó a Pablo Sánchez León, de quien había leído un artículo sobre la memoria de

la guerra civil confirmado por Jesús Izquierdo y editado en la revista *Minerva*, publicación emblemática del propio Círculo. Por entonces, César tenía en la cabeza un nuevo proyecto para la radio, hasta ese momento dedicada, principalmente, a programas musicales; un proyecto con nuevos programas que aportaran contenidos innovadores sobre otras materias de actualidad; entre ellas, historia y memoria.

Pablo aceptó el encargo con la condición de que el emprendimiento fuera colectivo y pudiera integrar a un equipo de colegas de su confianza; en primer lugar, al otro autor de su libro sobre guerra civil *La guerra que nos han contado*, Suso Izquierdo, al que siguieron dos colegas más: Esther Pascua y Nuria Valverde. La intención era crear un colectivo con afinidad intelectual, ideológica e historiográfica que pusiera a rodar un programa con cinco objetivos básicos: reflexionar sobre la construcción del conocimiento y la enseñanza del pasado, dar voz a personas no profesionales de la historia pero interesadas en el pasado, denunciar la situación de decaimiento intelectual y de corrupción de la universidad española, abrir los horizontes académicos más allá de nuestras fronteras y favorecer la actualización de experiencias emancipadoras de la historia.

Nos hermanaba nuestra condición de profesionales de la disciplina histórica; pero, no era desde esta condición desde la que queríamos expresarnos en el programa sino en calidad de ciudadanos que, en primer término, pretendían responsabilizarse de crear condiciones apropiadas para el diálogo sobre el pasado. Aunque, en principio, no pretendíamos elaborar un programa que tuviera un espacio de noticias o de agenda, pronto vimos la necesidad de incorporar los debates que por entonces se estaban abriendo en el seno y en el entorno de las asociaciones de memoria histórica. Por tanto, en plena ebullición de la discusión sobre la conveniencia de revisar el pasado reciente español, de desarrollar políticas públicas de memoria, de rehacer el discurso oficial sobre las víctimas del franquismo y en plena exhumación de fosas comunes en algunos pueblos de España, decidimos articular el programa de manera que el trabajo de la memoria tuviera una dedicación semejante a la historia académica y su crítica. Entonces nos pusimos en contacto con Emilio Silva, presidente de la Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica, con el

¿Qué hacemos con el pasado?

objetivo de que nos propusiera a una persona interesada en cubrir esa sección del programa de la radio. Este es el origen de la incorporación a Contratiempo de Carlos Agüero. Con él, ya éramos cinco los miembros de un equipo con el que comenzar la andadura de Contratiempo.

Nos pusimos a trabajar inmediatamente, con mucho entusiasmo y con la ignorancia del neófito, en la elaboración de un programa de radio. Solamente Pablo había llevado varios años atrás un programa en Radio Vallecas. Nos ayudaron mucho, al principio, los consejos y las recomendaciones de Sofía García, redactora jefe de Radio Círculo. Y así fuimos aprendiendo algunos rudimentos, como que cinco minutos es mucho tiempo en la radio, que teníamos que controlar la distancia a los micrófonos, que debíamos combinar música, entrevistas y cortinillas, o que teníamos que diseñar un escaletado por programa con el fin de que el técnico pudiera seguirnos. También supimos que cuando se enciende la luz roja estábamos en el aire o que convenía «tener nevera», es decir, disponer de algunos programas pregrabados para emitirlos en caso de que sucediera algún imprevisto.

Durante las primeras cuatro semanas trabajamos como locos. Se aproximaba la Navidad y debíamos disponer del primer programa en enero del 2009, algo que nos parecía un reto inalcanzable. En aquellos días de invierno y nieve, nos reuníamos en casas de unos y otros, casi a diario, con el fin de que, de nuestra propia relación, fueran saliendo el nombre del programa, el logo, las cuñas y las secciones de las que se compondría. Para nuestra sorpresa, la organización del programa salió rodada. Pablo propuso un nombre muy sugerente, Contratiempo, un apelativo que, pese a su ambigüedad, condensaba la intención de crear un espacio público que pretendía ir a contracorriente con los habituales programas de historia que se emitían en la radio o en la televisión. Con todo, fue el hecho de que la marca ya estuviera en manos de otras entidades lo que nos inclinó a ampliar nuestra marca con el nombre que mantiene hasta hoy en día: «Contratiempo. Historia y Memoria». Ya teníamos nombre.

Catorce textos sobre historia y memoria

Entre risas, cervezas y muchas bromas llegamos a un primer acuerdo. Un acuerdo sobre el tipo de contenidos al que renunciábamos: no íbamos a hablar de «los cátaros» o de «la crisis del siglo XVII». No pretendíamos ofrecer «lecciones de Historia», ni siquiera desde una perspectiva historiográfica. Queríamos un programa revulsivo, un programa original que fuera capaz de remover las asunciones y mitos con los que funcionamos los historiadores, los ciudadanos, los hombres y las mujeres de hoy, cuando pensamos qué es mirar al pasado y hacer historia; queríamos reflexionar sobre quién está legitimado para realizar esa actividad intelectual; qué ejercicio cognoscitivo e intelectual se hace cuando se escribe historia; cuáles son los límites epistemológicos de esta disciplina; cuáles son las fuentes de la historia; qué supone la interdisciplinariedad; cómo se combinan teoría y empiría, los datos y los relatos; cuál es la dimensión política de la historia, qué compromisos sociales tienen los historiadores; cómo toman parte en el debate público del presente; cuáles sus pretensiones intelectuales, cuál es la participación ciudadana en la construcción de nuestro imaginario del pasado, del presente y de los futuros potenciales que nos esperan; cómo se articulan los discursos plurales, contradictorios, complementarios sobre el pasado; qué comparte el relato de ficción con el histórico.

La definición de las secciones del programa nos ayudó a ordenar las distintas inquietudes que sobrevolaban. Finalmente, nos decidimos a organizarlo en cinco apartados: «El futuro del pasado», la sección más académica, que daría cabida a reflexiones sobre el conocimiento histórico y los fines de la historia; «Desde el otro lado», apartado que incluiría las distintas formas de conocimiento histórico empleadas en otras latitudes; «El pasado es de todos», una sección que reflejaría actividades y artefactos producidos por ciudadanos interesados en el pasado, desde el cómic hasta las exposiciones fotográficas; «El recuerdo del presente», donde recogeríamos los vínculos entre el presente y el pasado reciente; y «Memorias en democracia», una sección que incorporaría reflexiones sobre el trabajo de la memoria, el testimonio y sus relaciones con la historia. Fue también entonces cuando acordamos que el programa, para ser fiel a su objetivo de retemporizar las instituciones y creencias que se

¿Qué hacemos con el pasado?

presentan ante nosotros como naturales, debía contextualizar su formato de presentación, desde la sintonía de presentación y el cierre del programa hasta las canciones y los temas que programáramos. La música que incorporásemos al programa debía tener relación con el tema del que se hablaba, con la época que se ilustraba, con el autor al que invitábamos, con el fenómeno que se analizaba, etc.

Para llegar a tiempo al primer programa, determinamos trabajar por tareas: cada uno debía idear un texto para las secciones que habíamos definido y pensar en una música que lo acompañara. Montamos una wiki que nos permitiera ir subiendo materiales de diverso tipo, reflexiones, ideas, vínculos a páginas de internet y acceder a todos ellos en línea. El tiempo, sin embargo, volaba y nos sorprendíamos de nuestras limitadas destrezas. Sin experiencia, nos aventuramos a acudir al estudio del CBA con el fin de grabar cinco eslóganes, cinco ocurrencias que nos habían surgido en algún momento de lucidez. Tras respirar hondo, con la mínima calma que nos inspiraban las hermosas vistas que el estudio de radio proyecta hacia Alcalá con Gran Vía, iniciamos una grabación de voces a capela. Aquello fue tan catastrófico que incluso el rostro del técnico de grabación dibujó una enorme sonrisa. La solución, por el momento: unos buenos arreglos de la mesa de mezclas y una música de fondo que elevó la dignidad de nuestro primer pinito en el radio.

Por el camino, el mes de enero pasó de largo, de manera que el primer programa de Contratiempo se lanzó el lunes 12 de febrero de 2009 a las 20.00 horas. Lo grabamos de un tirón y en directo. Los cinco, intentando presentarnos personalmente para después hacer público el ideario del programa. Hubo muchos nervios y mucha tensión, pero también mucho entusiasmo e ilusión que se han mantenido, con algún altibajo, hasta el día de hoy.

* * *

En febrero de 2014, Contratiempo cumplió cinco años de andadura. En ese tiempo han cambiado muchas cosas, muchas. Para empezar, nuestros miembros. Nuestras vidas profesionales y familiares nos demostraron las duras exigencias de elaborar un programa semanal, lo que nos llevó a ampliar nuestro colectivo, ocho meses después, con personas que le han dado nuevos ánimos y numerosas ideas: Noelia Adánez, Saúl Bermejo y Patricia Arroyo. Con ello conseguimos realizar programas por parejas, lo que nos permitió introducir más temas, perspectivas, voces y sensibilidades generacionales y académicas. Los ocho empastamos bien en cuanto a afinidades personales, concepciones de la historia y objetivos del programa. El tiempo, sin embargo, nos deparaba otras sorpresas. La falta de oportunidades para la investigación y la docencia universitaria en España se llevó al extranjero —con becas o contratos— a tres de nuestros miembros: Nuria y Patricia se nos fueron a México y Estados Unidos, respectivamente; Saúl se marchó a Portugal. Tratamos de llenar el vacío dejado con otros miembros como María Gómez, Roberto Morales, Enrique García Ballesteros o Caroline Blotin, que también tuvieron que dejarnos buscándose la vida en otros trabajos. Desde entonces, el año 2011, Marisa Ruiz Trejo, oriunda de México, se unió a nosotros con un entusiasmo que a todos alienta.

Con fuerzas renovadas, pensamos en nuevas actividades. En el año 2010 nos conformamos como Asociación porque queríamos ampliar el espectro de actividades que podíamos desarrollar juntos, reactualizar la forma de concebir nuestra relación con el pasado desde otras perspectivas e incluso ofrecer servicios que pudieran ayudar a tener ciertos ingresos a algunos miembros de la formación. Nos presentamos entonces a la convocatoria de la *Advanced Grant* del *European Research Council*, con un proyecto de investigación sobre las variadas maneras de pensar históricamente de la cultura española posfranquista y el establecimiento de puentes de diálogo entre profesionales y no profesionales que permitieran redefinir de modo responsable las bases deontológicas, epistemológicas y teóricas de la historiografía académica. Pasamos la primera criba, pero caímos en la segunda. Nos pareció entonces que había llegado el momento de redefinir los objetivos de

¿Qué hacemos con el pasado?

Contratiempo de manera más ambiciosa. La idea básica era convertirse en una radio, en una editorial de textos heterodoxos, ofrecer a determinadas instituciones asesoría de servicios y hasta producir materiales docentes. Para ello, construimos una web (opción que definitivamente derrotó al «modelo blog», tras largos debates del grupo), utilizando Wordpress, en la que ir volcando lo que empezaba a ser un sólido archivo sonoro de la actividad radiofónica del grupo (www.contratiempohistoria.org). Optamos por tener los programas en línea y en abierto. A la sección «Radio» de la web, le acompañan dos pestañas más: «Temas», una presentación de las líneas maestras intelectuales por las que circula nuestro pensamiento, y «Líneas de Trabajo», que recoge las actividades y los servicios que pretendíamos desarrollar en el futuro. Invertimos mucho tiempo en montar el entorno virtual y más en escribir manifiestos de cada uno de los temas centrales que cada miembro quiso aportar. El sueño fue muy creativo, pero su materialidad, en el contexto de la «crisis», se reveló imposible más allá de la radio.

Pero aquel proyecto fallido dejó en nosotros una importante impronta en la concepción de nuestra forma de trabajar. Nos convencimos de que nuestros planteamientos hacia el conocimiento del pasado nos obligaban a objetivar nuestra propia experiencia, a ser conscientes de que nosotros también formamos parte de un contexto, de una cadena temporal y que, por tanto, nuestro posicionamiento era tan precario como el que observamos en los demás. Fue uno de esos momentos en los que uno agacha la cabeza consiguiendo, paradójicamente, evitar la tentación de considerarse árbitro del saber histórico, una tentación que nos ha acompañado durante estos años debido a nuestra esquizofrénica condición de historiadores profesionales y ciudadanos que desean dialogar sobre el pasado. En este contexto, empezamos a hacer todas las reuniones deliberativas en plenario y a grabar las sesiones en vídeo, lo que nos permitiría hacer análisis retrospectivos sobre nuestra propia evolución y observar el efecto performativo de la experiencia.

Una vez más, sin embargo, fuimos incapaces de mantener una experiencia tan compleja debido a la falta de financiación y de dedicación exclusiva que habría exigido un proyecto tan ambicioso. Los contratiempos de la propia vida afectaban a Contratiempo y volvimos a replegar nuestras fuerzas en la producción de un programa de radio cuyo formato dominante ha sido la emisión de dos entrevistas por programa acompañadas por música y alguna broma dirigida a satirizar el conocimiento académico. Por las sillas rojas del estudio han pasado arqueólogos, pintores, arquitectos, politólogos, inmigrantes, activistas, fotógrafos, testigos del pasado, víctimas y verdugos, sociólogos, niños, excombatientes, estudiantes, profesores, dramaturgos, actores, antropólogos, traductores y muchos historiadores de todos los pelajes; gentes de geografías, edades, visiones, colores y olores muy variados. Hemos emitido entrevistas al alimón; hasta debates de salón grabados en directo... y hemos traído fragmentos de congresos, de clases en la universidad, poemas más o menos combativos, textos escritos por nosotros o por otros, encuestas en la calle; hemos hecho dramatizaciones de períodos históricos, bromas y parodias sobre efemérides, y hemos debatido entre nosotros sobre determinados aspectos; hemos presentado traducciones simultáneas de invitados extranjeros y hemos traducido pequeños fragmentos que leíamos en voz alta. Por el camino, hemos presentado toneladas de música, de aquellas piezas que nos parecieron adecuadas para acompañar nuestros contenidos y de los estilos que más nos gustan.

Pese a los contratiempos, creemos haber conseguido mantener un programa de radio sobre la historia y la memoria capaz de concitar los planteamientos de historiadores y ciudadanos dispuestos a sentarse a dialogar con las perspectivas de otras disciplinas, otras opiniones, otras sensibilidades, otros pensamientos y otros criterios. Hemos mantenido unapágina web actualizada con todos los *podcast* de la radio, que en 2014 sobrepasa los 200 programas. Hay que confesar que nos ha resultado muy difícil interactuar con nuestros oyentes, a pesar de los canales abiertos a través de nuestra web y del correo electrónico. No hemos sabido encontrar ni el tono ni el camino y somos conscientes de que es una

¿Qué hacemos con el pasado?

cuestión sobre la que no debemos dejar de reflexionar. Quizá lo que nos haya faltado es tiempo, sobre todo en forma de paciencia, la paciencia que exige el lento crecimiento de los brotes de cultura colectiva que llegan a merecer la pena. La mayoría de nuestros invitados han sido personas a las que nos aproximábamos por el interés que nos suscitaba su perspectiva, su trabajo. Nos congratulamos de la buena disposición que en ellos siempre hemos encontrado, de la misma manera que podemos contentarnos por el volumen de descargas en internet que tiene un promedio de 3.000 visitas mensuales, un 80 por ciento de China y Estados Unidos y un 20 por ciento de Latinoamérica, España y Europa, todo un logro para nuestra limitada capacidad. También hemos conseguido disponer de una nebulosa de colaboradores que, en determinados momentos, nos mandan textos o nos proponen programas y entrevistas.

Pero, sobre todo, creemos que en algún momento hemos conseguido crear debate, abrir cuestiones, suscitar incertidumbres, dar espacio a la reflexión, a la mirada diagonal, a la perspectiva díscola, al pasado silenciado. Nunca hemos sido una comunidad unitaria, ajena a los desencuentros que suele experimentar todo movimiento o comunidad que se precie. Los hemos tenido entre nosotros y, a veces, han sido profundos. Con todo, encarnamos una experiencia que quizá sirva de inspiración a otros colectivos que deseen hacer del pasado un motivo para la reflexión cívica en este presente convulso, que deseen abrir la historia a cuantas sensibilidades sea posible. Con nuestros errores y nuestros aciertos, allí nos encontraremos.

Iniciativa del equipo de Contratiempo
con catorce textos de reflexión crítica
sobre la forma en que construimos
el conocimiento sobre el pasado
y cómo profundizar en nuestra cultura histórica
como ciudadanos.