

# Historias y Memorias: un enfoque comparativo \*

## Histories and Memories: a Comparative Approach

PETER BURKE

Emmanuel College, Cambridge University

RESUMEN. Existen diferentes modos de recordar, tal vez tantos como son los modos de narrar. Aquí se analizan tres escenarios principales, tres estrategias disponibles para los individuos, grupos o instituciones para hacer frente a los recuerdos, sobre todo a los recuerdos de los conflictos políticos o sociales: olvidar o, más exactamente, negar y tratar de olvidar; proseguir los viejos conflictos por otros medios, a un nivel simbólico; perdonar o, más exactamente, tratar de reconciliar las memorias en conflicto.

*Palabras clave:* Memoria social, memoria cultural, conflicto, trauma, narrativa, olvido, perdón.

ABSTRACT. There are different ways of remembering, perhaps as many as are the modes of narration. Here we analyze three main panoramas, three strategies available to individuals, groups or institutions to deal with memories, especially the memories of political or social conflicts: forgetting or, more accurately, denial and trying to forget; continuing old conflicts by other means, at a symbolic level, forgiving or, more accurately, trying to reconcile conflicting memories.

*Key words:* Social memory, cultural memory, conflict, trauma, narrative, forgetting, forgiveness.

Como es bien sabido, las últimas décadas han contemplado un fenómeno que ha llegado a ser conocido como una «explosión de la memoria», una expansión vertiginosa del interés en esta materia, que ha tenido formas muy diversas: museos, exposiciones, películas, programas de televisión y recreaciones de hechos históricos, al igual que libros y artículos, tanto a nivel académico como popular <sup>1</sup>. El por qué ha tenido lugar este «boom» es un problema. Después de todo, algunos académicos afirman que vivimos en una época no de memoria, sino de amnesia <sup>2</sup>. Resulta paradójico que la amnesia o, más exacta-

\* Traducción: José M. González García (IFS, CCHS-CSIC).

<sup>1</sup> Kerwin L. Klein, «On the Emergence of Memory in Historical Discourse», *Representations* 69 (2000), 127-50; Jay Winter, «The Generation of Memory: reflections on the “memory boom” in contemporary historical studies», *Bulletin of the German Historical Institute Washington* 27 (2006), 69-92.

<sup>2</sup> Paul Connerton, *How Societies Remember* (Cambridge, 1989); id., *How Modernity Forgets* (Cambridge, 2009); Andreas Huyssen, *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia* (1995); Stephen Bertman, *Cultural Amnesia: America's future and the crisis of memory* (Westport Conn., 2000).

mente, la amenaza de amnesia pueda ayudar a resolver el problema y a explicar el «boom». En una época en la que la vida cotidiana está siendo transformada tan rápidamente, la gente se siente desorientada y se resiste al cambio aferrándose a sus memorias del pasado.

Las exposiciones, programas y estudios que acabo de mencionar se refieren, en su mayor parte, no a las memorias individuales o personales, y menos aún a las autobiográficas, sino a las que son denominadas de formas diversas como memorias «públicas», «sociales» o «culturales». La «memoria pública», al igual que la «historia pública» se refiere generalmente a conmemoraciones organizadas en forma de rituales, exposiciones, conferencias o libros. La memoria pública se asocia con la «esfera pública», es decir, con la *Öffentlichkeit* asociada con el joven Jürgen Habermas <sup>3</sup>.

En lo que se refiere a la memoria social y a la memoria cultural, tratadas frecuentemente como sinónimos, según hace por ejemplo Aleida Assmann, una de las mejores analistas de la memoria colectiva en la actualidad, yo distinguiré estos dos términos, asociándolos con dos tradiciones académicas diferentes, una de ellas francesa y la otra alemana <sup>4</sup>.

A continuación, el término «memoria social» se usará siguiendo el ejemplo del sociólogo francés Maurice Halbwachs, para referirse a lo que podemos llamar las «señales» o claves dadas al individuo por la «memoria comunitaria» —de una familia, una escuela, una aldea, una iglesia o una nación—, sugiriendo dos cosas: lo que debe ser recordado y también la manera de recordarlo. Este proceso ha sido descrito por académicos franceses como «hacer memoria» (*faire-mémoire*), sin duda en analogía con el concepto de Michel de Certeau «hacer creer» (*faire croire*) <sup>5</sup>. Es importante intentar pensar en memorias sociales en plural, ya que siempre hay versiones que compiten entre sí.

En cuanto a «memoria cultural», utilizaré la expresión para hacer referencia (como el erudito alemán Aby Warburg hizo en su inacabado proyecto *Mnemosyne*) a un tipo de archivo o repertorio de símbolos, imágenes y estereotipos que los miembros de una determinada cultura utilizan o vuelven a activar cuando resulta necesario <sup>6</sup>. De esta manera, las personas construyen

<sup>3</sup> John Bodnar, *Remaking America: Public Memory, Commemoration, and Patriotism in the Twentieth Century* (Princeton, 1992); Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Neuwied, 1962).

<sup>4</sup> Aleida Assmann, «Reframing Memory: between individual and collective forms of constructing the past», en Karin Tilmans, Frank van Vree y Jay Winter (eds., 2010) *Performing the Past: memory, history and identity in modern Europe* (Amsterdam, 2010), 35-50.

<sup>5</sup> Sobre Halbwachs, Aleida Assmann, *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses* (Munich 1999), 131-3, y Lutz Niethammer (1999) «Maurice Halbwachs», in Bo Stråth (ed.), *Myth and Memory in the Construction of Community* (Brussels 1999), 75-94; sobre *faire-mémoire*, Jean Davallon, Philippe Dujardin y Gérard Sabatier, *Politique de la mémoire* (Lyon 1993), 9.

<sup>6</sup> El propio Warburg escribió sobre memoria «social», *soziales Gedächtnis*.

por sí mismas lo que se ha llamado una «memoria de prótesis», es decir, una memoria que no es de origen natural, pero se convierte en parte del cuerpo, como si fuera un miembro artificial <sup>7</sup>.

Por ejemplo, muchas personas obtienen de los libros (tanto novelas como historias) o de películas muchos de sus llamados «recuerdos» del pasado. Por lo tanto, podría ser útil distinguir una «memoria primaria» de experiencias personales respecto a una «memoria secundaria» de las historias sobre el pasado con el que la gente se identifica, a pesar de que frecuentemente la línea divisoria entre ambas es difícil de trazar.

Memoria social y memoria cultural son inseparables, ya que el proceso social de construcción de la memoria depende del repertorio cultural local, en lo que el estudioso y editor francés Pierre Nora, con una expresión famosa, ha llamado «los lugares de la memoria», *les lieux de mémoire*, como el título de los siete grandes volúmenes que ha editado sobre el tema y de los que, a pesar de su tamaño, se han vendido más de medio millón de ejemplares en Francia, lo cual ofrece un testimonio elocuente de la existencia de un *boom* de la memoria <sup>8</sup>.

Estos volúmenes pioneros, imitados en otros países como Italia y Alemania, han ampliado las fronteras de la investigación histórica y de la escritura <sup>9</sup>. En cierto sentido ni ofrecen ni pueden ofrecer una historia de memorias propias, sino más bien de diferentes prácticas de conmemoración. Al igual que el inconsciente, según Freud, las memorias colectivas no pueden ser observadas directamente, sino sólo a través de sus manifestaciones <sup>10</sup>. Lo que los autores reclutados por Nora han hecho es discutir la forma en que los recuerdos se conservan en los nombres de las calles, por ejemplo, en conmemoración de famosas batallas o fechas de la historia de la nación, o en las estatuas de héroes nacionales, como Garibaldi en Italia o Bolívar en Venezuela, Perú, Ecuador, Colombia, Cuba y, por supuesto, Bolivia. Estas formas de «memoria pública» ayudan a dar forma a las memorias sociales y culturales y, en última instancia, también a las memorias privadas.

En lo que sigue tanto la memoria social como la cultural se considerarán desde un punto de vista comparativo, con ejemplos de varios países diferentes. Existen, por supuesto, diferentes modos de recordar, tal vez tantos como son los modos de narrar: triunfalista, masoquista, irónico, cómico, tragicómico, trágico y así sucesivamente, ya que los recuerdos toman la forma de historias que nos contamos a nosotros mismos y también a otras personas.

<sup>7</sup> Alison Landsberg, *Prosthetic Memory* (New York 2004).

<sup>8</sup> Pierre Nora (ed.), *Les lieux de mémoire* (7 vols., Paris 1984-93).

<sup>9</sup> Etienne François y Hagen Schulze (eds.), *Deutsche Erinnerungsorte* (3 vols., Múnich 2001); Mario Isnenghi (ed.), *I Luoghi della memoria* (2 vols., Rome 1996-7). Es una pena que no se haya hecho algo similar para el caso español.

<sup>10</sup> Henri Rousso, *Le syndrome de Vichy* (Paris, 1987), 20.

Aquí, sin embargo, en aras de la claridad y de la brevedad, me limitaré a distinguir tres escenarios principales, tres estrategias disponibles para los individuos, grupos o instituciones para hacer frente a los recuerdos, sobre todo a los recuerdos de los conflictos políticos o sociales, ya que se ha sugerido que «las guerras ocupan un lugar especial en el proceso de hacer memoria»<sup>11</sup>. En Gran Bretaña, por ejemplo, donde son relativamente pocos los acontecimientos históricos conmemorados en público, se hace una excepción para el Día del Recuerdo (informalmente conocido como *Poppy Day*), el 11 de noviembre, con dos minutos de silencio a las once y una ceremonia de ofrenda floral en el Cenotafio de Londres y en otros monumentos conmemorativos de la guerra en todo el país. Originalmente creada en 1919 en honor de los soldados que murieron en la Primera Guerra Mundial, esta práctica se extendió posteriormente también a la Segunda Guerra Mundial.

El término «estrategia» se utiliza aquí en un sentido más bien amplio, que abarca no sólo los movimientos intencionados, sino también las reacciones inconscientes o semi-inconscientes. De todos modos, las tres estrategias o escenarios que se discutirán aquí están todos asociados con lo que se llama a veces «la política de la memoria».

La primera estrategia es olvidar o, más exactamente, negar y tratar de olvidar. La segunda es luchar, proseguir los viejos conflictos por otros medios, a un nivel simbólico. La tercera es perdonar o, más exactamente, tratar de reconciliar las memorias en conflicto. En las páginas siguientes, consideraré estas tres estrategias en orden sucesivo.

## I

Algunas memorias individuales son traumáticas. ¿Podemos también hablar de «trauma colectivo»? Algunos estudios recientes hacen uso de los conceptos de «trauma cultural» y «trauma nacional»<sup>12</sup>. Al igual que las ideas de memoria cultural y memoria social, estos conceptos son sin duda útiles siempre y cuando no los reifiquemos ni degrademos su valor intelectual al referirnos a cualquier shock o crisis, incluso si se pasa rápido, como un trauma. Sin duda, es preferible restringir el término a una experiencia compartida de shock que tiene consecuencias a largo plazo para las personas involucradas —e incluso a veces también para sus descendientes. En este sentido,

---

<sup>11</sup> Jeremy Adelman, «Remembering in Latin America», *Journal of Interdisciplinary History* 39 (2008), 387.

<sup>12</sup> Jeffrey C. Alexander et al., *Cultural Trauma and Collective Identity* (Berkeley, 2004), especialmente 10-12, 162-4; Arthur G. Neal, *National Trauma and Collective Memory: extraordinary events in the American experience* (1998: 2<sup>nd</sup> edn, Armonk, NY, 2005); Wolfgang Schivelbusch, *Die Kultur der Niederlage* (Berlin 2001).

comunidades enteras, al igual que las históricas, según Freud, «sufren de reminiscencias»<sup>13</sup>.

El Holocausto, por ejemplo, puede ser descrito como un trauma colectivo y también como un trauma individual para los supervivientes, porque la experiencia de los campos de la muerte fue compartida y también ensombreció la vida de las familias de las víctimas. Un argumento similar puede hacerse acerca de otros eventos traumáticos, como los repartos de Polonia desde 1772 en adelante, la partición de la India en 1947 o las guerras entre croatas, serbios y bosnios en la década de los noventa del siglo pasado.

Una de las reacciones a eventos traumáticos —una reacción compartida por las víctimas, perpetradores y espectadores por igual— es el intento de olvidar o de «no recordar» (*unremember*). (El académico que acuñó este término explica que a él le gusta «porque pone de relieve que el olvido es también un proceso activo, como el recuerdo») <sup>14</sup>. También podríamos hablar de «negación», en el sentido psicoanalítico del término, o —de nuevo como Freud— de la censura o la represión de los recuerdos, extendiendo a los grupos sociales lo que él y Anna Freud dicen sobre los mecanismos de defensa. Una metáfora viva que a veces se utiliza para describir esta situación es la de enterrar el pasado. Javier Cercas ha escrito sobre «los muchos políticos y escritores falangistas que los últimos años de la historia de España habían enterrado aceleradamente, como si los enterradores temiesen que no estuvieran del todo muertos» <sup>15</sup>.

Es bien conocido el fenómeno de la negación del Holocausto, un «asesinato de la memoria», como lo ha llamado un historiador francés <sup>16</sup>. En este caso, la negación es literal. En otros casos, la negación es metafórica: se trata de la negativa a mencionar públicamente los acontecimientos traumáticos o vergonzosos que se han convertido en un bochorno para las personas que participaron en ellos o simplemente fueron testigos de ellos sin realizar acción alguna. Estos sucesos son expulsados de la memoria pública, al menos temporalmente; sin embargo, pueden seguir siendo recordados en privado de manera viva y dolorosa. Por lo tanto podríamos hablar de «amnesia social» junto con «memoria social» o también de los diferentes tipos de silencio —el silencio de los culpables, el silencio de los perdedores, y así sucesivamente.

Tomemos el caso de Alemania Occidental tras la Segunda Guerra Mundial, cuando el Holocausto y otros eventos del Tercer Reich se convirtieron

<sup>13</sup> Sigmund Freud y Josef Breuer, «Studies in Hysteria» (1893-5), traducción inglesa en J. Strachey (ed.), *Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (London 1953), vol. 2, 1-335.

<sup>14</sup> Sobre la negación, véase Stanley Cohen, *States of Denial: knowing about atrocities and suffering* (London 2001); sobre «no recordar» (*unremembering*), véase Sinfree Makoni, «African Languages as European Scripts», en Sarah Nuttall y Carli Coetzee (eds.), *Negotiating the Past: the making of memory in South Africa* (Oxford 1998), 242-8, cit. 244.

<sup>15</sup> Javier Cercas, *Soldados de Salamina* (2001: Barcelona 2007), 19.

<sup>16</sup> Pierre Vidal-Naquet, *Les assassins de la mémoire* (Paris, 1987).

casi en innombrables, en temas tabú. Muchos padres no quisieron hablar con sus hijos sobre lo que habían hecho en la guerra. Hubo una «coalición de silencio asumida tácitamente»<sup>17</sup>. El ambiente de aquellas décadas ha sido evocado con habilidad por el novelista austro-estadounidense Walter Abish en *Wie Deutsch ist es* (1981), una historia sobre una pequeña ciudad alemana en la que, en el curso de la excavación para los cimientos de un nuevo supermercado, aparece una fosa común de un antiguo campo de concentración, un campo sobre el que mucha gente de esa ciudad no quiere saber absolutamente nada. Al igual que Cercas, Abish usa el entierro como una metáfora de la negación, mientras que la exhumación de los cadáveres es un símbolo poderoso de la exhumación del pasado, una especie de retorno de lo reprimido. Junto a este ejemplo ficcional podríamos ver un ejemplo real de la «voluntad de olvidar» el pasado nazi en el caso de Nuremberg, donde hasta la década de 1980 no hubo referencias a las huellas de aquella época en las guías para los turistas<sup>18</sup>.

Volviendo de nuevo a Francia, el trauma ocasionado por la ocupación alemana y el establecimiento del régimen de Vichy llevó a lo que se ha llamado «el síndrome de Vichy»<sup>19</sup>. Una reacción a este síndrome fue apelar a la amnistía, incluso a la amnesia. Durante un tiempo los llamados «amnésistes» tuvieron éxito, sobre todo aproximadamente entre 1955 y 1970, pero después de este tiempo los recuerdos privados comenzaron a invadir la esfera pública, ayudados por la famosa y controvertida película documental realizada por Marcel Ophüls, *Le chagrin et la pitié* (1969).

Para un caso más leve de censura colectiva se podría tomar el caso de Suecia, donde fueron necesarios cincuenta años para que los historiadores se decidieran a escribir sobre las relaciones políticas y económicas no oficiales entre su país y la Alemania nazi durante la Segunda Guerra Mundial, una época en la que Suecia fue oficialmente neutral. Diversas naciones parecen estar en dificultades para llegar a un acuerdo con sus memorias sobre la Segunda Guerra Mundial. Para ver otro ejemplo, podemos regresar a Gran Bretaña, y más concretamente a Inglaterra y sus relaciones con Irlanda, su antigua colonia. A mediados del siglo XVII, el ejército de Oliver Cromwell capturó una pequeña localidad irlandesa llamada Drogheda y procedió a matar no sólo a los soldados leales al rey en la ciudad, sino también a muchos civiles. Los británicos en general han olvidado este episodio —después de todo, sucedió hace mucho tiempo— pero algunos irlandeses lo recuerdan como si fuera ayer. En la memoria social irlandesa, Cromwell sigue siendo un asesino<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Bernhard Giesen, «The Trauma of Perpetrators», en J. C. Alexander y otros, *Cultural Trauma and collective identity*, ed. cit., 112-154, p. 116.

<sup>18</sup> Stephen Brockmann, «Nuremberg and its Memories», in Katia Pizzi y Godela Weiss-Sussex (eds.), *The Cultural Identities of European Cities* (Oxford 2010), 125-44, p. 141.

<sup>19</sup> Henri Rousso, *Le syndrome*, 20, 70, 220.

<sup>20</sup> Ian McBride (ed.), *History and Memory in Modern Ireland* (Cambridge 2001), 29, 217.

Este último ejemplo ilustra otro fenómeno recurrente. Los ganadores de los conflictos a menudo se olvidan de que ocurrieron, mientras que los perdedores están condenados a recrear, reproducir o a recorrer de nuevo los eventos pasados en sus mentes, en busca de lo que salió mal e imaginando cómo podría haber sido diferente el resultado. En Nigeria, por ejemplo, la guerra de Biafra (1967-1970) ha sido seguida por una ola de novelas sobre el tema. «Los Igbo han escrito un impresionante ochenta y cinco por ciento de las novelas sobre la guerra civil; a nivel de ficción, esta guerra está siendo contada por los perdedores»<sup>21</sup>.

Un ejemplo clásico de este proceso proviene del Sur de los Estados Unidos, donde la guerra civil sigue estando mucho más viva que en el Norte. El novelista William Faulkner, él mismo un sureño (de Mississippi), ha escrito con elocuencia acerca de las memorias colectivas de la batalla de Gettysburg en 1863, que selló la derrota del Sur después de que su caballería, al mando del coronel Pickett, fuera destruida por la artillería del norte.

«Para cada niño sureño de catorce años, no una vez sino siempre que él quiera, existe el instante en que todavía no son las dos del reloj de aquella tarde de julio de 1863, cuando las brigadas están en posición detrás de la valla de ferrocarril, las armas cargadas y listas en el bosque y las banderas plegadas ya sueltas para salir y el propio Pickett, con sus largos rizos aceitados y probablemente con el sombrero en una mano y la espada en la otra, mirando a la colina esperando a Longstreet para dar la señal y todo se encuentra en suspenso, nada ha sucedido todavía, ni siquiera ha comenzado todavía, no sólo no ha comenzado todavía, sino que incluso hay tiempo para no empezar contra esa posición y en esas circunstancias..., sin embargo va a comenzar, todos sabemos que hemos llegado demasiado lejos con muchas cosas en juego y en ese momento ni siquiera un niño de catorce años necesita pensar “*Esta vez. Puede ser esta vez*”, con tanto que perder y tanto que ganar...»<sup>22</sup>

No es fácil hablar de los ausentes con todo detalle. De todos modos, es importante para nosotros que no nos olvidemos de olvidar.

## II

La segunda estrategia es la de luchar, cuando los recuerdos de los conflictos se convierten en conflictos de memorias o «guerras de la memoria». La «versión oficial» de los hechos —por citar el título de una conocida pelí-

---

<sup>21</sup> Wendy Griswold, «Nigeria 1950-2000», en Franco Moretti (ed.), *The Novel* (2 vols., Princeton 2006), vol. 1, p. 529.

<sup>22</sup> William Faulkner, *Intruder in the Dust* (1948).

cula del director argentino Luis Puenzo *La historia oficial* (1984)— es a menudo contestada por una «contra-memoria», ya sea pública o privada <sup>23</sup>.

Las versiones oficiales del pasado son frecuentemente mantenidas con el apoyo de conmemoraciones, teatralizaciones rituales de la memoria. Sin embargo, las conmemoraciones oficiales, como los centenarios, a veces revelan los conflictos con más claridad de la que hubieran deseado los organizadores. Los rituales suelen expresar el consenso o al menos tratar de lograrlo. Por otra parte, estas actuaciones con cierta frecuencia muestran fisuras o líneas de falla en la comunidad.

Claros ejemplos de estas fallas se pueden encontrar en la celebración de los tres centenarios nacionales más importantes a finales del siglo XIX: el centenario de la Revolución Americana (1876), centrado en Filadelfia; el centenario de la colonización británica de Australia (1888), centrado en Melbourne; y el centenario de la Revolución Francesa (1889), centrado en París. Estos tres festivales pretendían ser oficialmente otras tantas celebraciones de consenso nacional, diseñados tanto para expresar como para construir este consenso por medio de una apelación al pasado común. Sin embargo, en la práctica los tres festivales se transformaron en revelaciones de falta de unidad, de grietas en la fachada, con los grupos de lo que podríamos llamar la «periferia» política o cultural expresando su distancia del centro al criticar las actuaciones o, simplemente, al negarse a participar.

En el caso de los Estados Unidos, hay que recordar que la Guerra Civil había terminado algo más de diez años antes de 1876, por lo que las divisiones entre el Norte y el Sur se mantenían fuertes y dolorosas. Otras divisiones sociales y culturales se hicieron más visibles en el curso de las celebraciones. Los indios americanos, los afroamericanos y las feministas fueron excluidos/as oficialmente o se excluyeron a sí mismos/as, boicoteando las celebraciones. En el caso de Australia, los aborígenes claramente no tenían nada que celebrar en una conmemoración de la llegada de los colonos británicos que tomaron sus tierras <sup>24</sup>. De manera similar, los indios americanos y los afroamericanos fueron excluidos de las celebraciones de Colón en los Estados Unidos en 1892 <sup>25</sup>. En cuanto a Francia, los grupos políticos como los antiguos *communards* y grupos regionales, como los bretones no se identificaron con la conmemoración de la Revolución de 1789, mientras que la cele-

<sup>23</sup> N. Z. Davis y Randolph Starn (eds.), «Memory and Counter-Memory», *Representations* 26 (1989); Harald Welzer (ed.), *Krieg der Erinnerung* (Frankfurt, 2007).

<sup>24</sup> Lyn Spillman, *Nation and Commemoration: Creating National Identities in the United States and Australia* (Cambridge, 1997), 48-9, 60.

<sup>25</sup> George E. Weddle, «National Portraits: the Columbian Celebrations of 1792, 1892-3 and 1992 as Cultural Moments», en Ray B. Browne y Michael T. Marsden (eds.), *The Cultures of Celebrations* (Bowling Green, Ohio 1994), 111-26.



bración de la «fraternidad» no interesó a los partidarios de los derechos de las mujeres <sup>26</sup>.

Cien años más tarde, con ocasión de los bicentenarios celebrados en 1976, 1988 y 1989, nos encontramos con más tacto por parte de los organizadores, pero también con mayores protestas por parte de los grupos excluidos, en particular los aborígenes australianos y, mucho más visible esta vez, las mujeres <sup>27</sup>. Problemas similares surgieron con el V Centenario del Descubrimiento de América en 1992 <sup>28</sup>. En el caso del bicentenario de la Revolución Francesa, organizado por el régimen socialista de François Mitterrand, por un lado la derecha organizó un movimiento *anti-89*, mientras que por otro, el Partido Comunista recalcó el aspecto social de la revolución más de lo que estaba haciendo la celebración oficial <sup>29</sup>.

Los conflictos de la memoria se hacen particularmente visibles no sólo cuando tienen lugar actos conmemorativos, sino también cuando cambia el régimen político. Con frecuencia se cambia el nombre de las calles, lo cual ilustra un tipo de limpieza política de los «lugares de memoria». En París, por ejemplo, una serie de nombres de calles se cambiaron después de la Revolución, más exactamente a partir de 1793. La Plaza de Luis XV se convirtió en la Plaza de la Revolución, el *Pont Notre-Dame* se convirtió en *Pont de la Raison*, y así sucesivamente. Una vez más, en el este de Berlín después de la instalación del régimen comunista en 1945, los nuevos nombres de calles y plazas incluyeron Stalinallee, Leninallee y Marx-Engels Platz <sup>30</sup>.

Los cambios incluyen más que nombres. Bajo los nuevos regímenes, las estatuas a menudo han sido derribadas de sus pedestales en los actos de lo que se ha llamado «des-conmemoración» <sup>31</sup>. Por ejemplo, en Nueva York en 1776 fue destruida una estatua ecuestre del rey Jorge III. En París en 1792, las estatuas de Luis XIV fueron derribadas. En Europa del Este en 1989 y 1990, fue el turno de remover de sus pedestales a Lenin, a Félix Dzherzinsky (jefe de la policía secreta bolchevique), a Stalin e incluso a veces de Marx. En Bagdad, en 2003, fue destruida la estatua de Saddam Hussein. En Caracas, en 2005, fue la de Cristóbal Colón.

<sup>26</sup> Pascal Ory, «Le Centenaire de la Révolution Française», en Pierre Nora (ed.), *Les Lieux de Mémoire*, vol.1 (París, 1984), 523-60; id., *Une nation pour mémoire: 1889, 1939, 1989: trois jubile's révolutionnaires* (París, 1992).

<sup>27</sup> Susan Janson y Stuart Macintyre (eds.), «Making the Bicentenary», *Australian Historical Studies* 23 (1998), número especial; Spillman (1997), 102-3, 114-5 (sobre los aborígenes); 100-1, 103, 127, 129 (sobre las mujeres).

<sup>28</sup> Stephen J. Summerhill y John A. Williams, *Sinking Columbus: contested history, cultural politics and mythmaking during the Quincentenary* (Gainesville, 2000).

<sup>29</sup> Steven Kaplan, *Farewell, Revolution* (2 vols., Ithaca 1995).

<sup>30</sup> Maoz Azaryahu, «Street Names and Political Identity: the Case of East Berlin», *Journal of Contemporary History* 21 (1986), 581-604.

<sup>31</sup> Ian McBride (ed.), *History and Memory in Modern Ireland* (Cambridge 2001), 2n.

En estos casos, es tentador, una vez más, hablar del «retorno de lo reprimido», en el que las memorias no oficiales finalmente se abren paso en la esfera pública. El retorno puede ser repentino, como en los casos que acabo de mencionar, o puede ser más gradual. En Finlandia, por ejemplo, las memorias de los perdedores en la guerra civil de 1918, durante mucho tiempo transmitidas en privado, sólo pudieron ser discutidas en público en la década de 1960<sup>32</sup>.

En contextos de conflicto, incluso los historiadores pueden llegar a pensar que algunos grupos sociales recuerdan demasiado. Tomemos el caso de Irlanda del Norte. A día de hoy es posible ver, pintadas en las paredes de Belfast y en otros lugares, la imagen del rey Guillermo III a caballo, junto con el lema, «Recuerda 1690!» El aviso se refiere a la Batalla del Boyne en la que el rey protestante Guillermo derrotó a su predecesor, el católico Jacobo II y lo envió al exilio. La imagen del hombre a caballo se ha convertido en el símbolo de la posición dominante de los protestantes en Irlanda del Norte y favorece así el conflicto religioso. Cuando visité Irlanda del Norte en 1969, a veces tuve la tentación de invertir la consigna, y escribir en la pared más cercana, «Olvida 1690!»

### III

El tercero y último de los escenarios o estrategias que se discuten aquí es la del perdón o la reconciliación, ejemplificada por la famosa Comisión de la Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica (1995)<sup>33</sup>. Otro ejemplo notable de esta estrategia a nivel simbólico podríamos tomarlo del caso de la India después de su independencia.

En 1857 tuvo lugar una revuelta de gran envergadura contra el dominio británico, todavía conocida por los británicos como «Motín de la India», porque comenzó en el ejército; pero los indios la consideran como una «guerra de independencia». Después de la represión de la revuelta se erigió un monumento en Delhi llamado «Memorial del Motín» (1863), que fue dedicado a la memoria de los soldados británicos muertos en el curso de la guerra y también a sus «fieles» aliados indios. Después de la independencia de la India en 1947, se podría haber esperado que tuviera lugar un acto de «des-conmemoración». Sin embargo, el «Memorial del Motín» no fue destruido y todavía se puede ver en Delhi. Lo que hizo el gobierno, aunque sólo en 1972, fue añadir una nueva inscripción incluyendo a los combatientes del otro lado, «en me-

---

<sup>32</sup> Ulla-Maija Peltonen, «The Return of the Narrator», en Anne Ollila (ed.), *Historical Perspectives on Memory* (Helsinki 1999), 115-38.

<sup>33</sup> Anthony Holiday, «Forgiving and Forgetting: the Truth and Reconciliation Commission», en Nuttall y Coetzee, *Negotiating the Past*, 43-56. Sobre el olvido, Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire et l'oubli* (traducción inglesa, 2004), epílogo.

moria del heroísmo de estos mártires inmortales por la libertad de la India»<sup>34</sup>. De manera similar, en Estados Unidos el monumento a la batalla de Gettysburg, originalmente sólo para los soldados del norte, se ha hecho más inclusivo para honrar también a las tropas del sur.

Otros ejemplos de una especie de reconciliación o al menos de un compromiso entre la conmemoración y la «des-conmemoración» incluyen la retirada de las estatuas a lugares menos prominentes en lugar de su destrucción. En Calcuta, las estatuas de la reina Victoria se han trasladado a un parque. En Zimbabwe, la estatua del imperialista Cecil Rhodes, quien dio su nombre a Rhodesia, ha sido trasladada a los terrenos de los Archivos Nacionales. En Budapest, las estatuas de la época comunista han sido trasladadas al denominado «Memento Park», un museo al aire libre. Budapest también ofrece ejemplos notables de otra técnica de reconciliación, que hace uso de los nombres de las calles. Después de 1989, nombres como «Plaza de Marx y Engels» fueron reemplazados, pero estos nombres comunistas se mostraban y todavía se muestran junto a los nuevos (o más antiguos) nombres, tachados para mostrar que ya no están en vigor. Pequeños pero significativos detalles que abren la memoria pública de los acontecimientos pasados a perspectivas alternativas.

Volviendo a la atractiva, aunque peligrosa, metáfora del psicoanálisis colectivo, se podría decir que los intentos de reconciliar a una nación con su pasado pueden lograr una especie de catarsis. Algunas personas piensan que los juicios pueden tener este efecto. El historiador Emmanuel Le Roy Ladurie se refiere al juicio del antiguo oficial de las SS Klaus Barbie en Lyon como «une cure psychanalytique à l'échelle du pays»<sup>35</sup>. Pero resulta obviamente serio el riesgo de reabrir viejas heridas en vez de curarlas.

La estrategia de perdonar, como las de luchar y olvidar, plantea problemas. En el caso de la Guerra Civil Americana, por ejemplo, el cincuentenario del estallido de la guerra estuvo marcado por una fiesta de reconciliación que incluyó a veteranos blancos de ambos bandos, pero excluyó a los afro-americanos que habían participado también, y por los cuales, en realidad, se había luchado en la guerra.

Obviamente esta fiesta americana fue demasiado estrecha. Sin perspectivas múltiples —las de viejos y jóvenes, hombres y mujeres, izquierda y derecha, perpetradores y víctimas, participantes y espectadores, ganadores y perdedores— sin todas estas perspectivas resulta sin duda imposible entender la historia. Un énfasis similar en la multiplicidad, ya sea en actos conmemorativos, exposiciones o publicaciones, parece ser la mejor manera para que las naciones y otros grupos sociales lleguen a un acuerdo con los conflictos de su pasado.

<sup>34</sup> Citado por Nayanjot Lahiri, «Commemorating and Remembering 1857», *World Archaeology* 35 (2003), 35-60, en p. 57.

<sup>35</sup> Citado por Rouso, *Le syndrome*, ed. cit., 228.