



# ¿Qué debo recordar? Los historiadores y la configuración de la memoria

José Carlos Bermejo Barrera  
*Universidad de Santiago*

*Resumen:* En este trabajo, partiendo de la teoría de los actos del habla, se plantea el problema de la memoria colectiva. Dentro de este campo se analiza más específicamente cómo los historiadores contribuyen al proceso social de creación de la memoria, ilustrándolo en diferentes épocas.

*Palabras clave:* Memoria colectiva, Historiadores, Historiografía.

*Abstract:* In this paper, starting from the speech acts theory, I raise the problem of the collective memory. In that field I analyze more specifically how the historians contribute to the social process of memoryproduction, explained in different ages.

*Key words:* Collective Memory, Historians, Historiography.

¿Qué debo recordar? En un principio esta pregunta podría parecer un poco banal, puesto que la memoria parece funcionar de un modo espontáneo, y únicamente podría utilizarse en dos supuestos. En primer lugar cuando la propia memoria falla y consecuentemente decido que no debo olvidarme de hacer alguna cosa, y en segundo lugar cuando se trata de una cuestión moral o jurídica y es necesario entonces mantener presente en la memoria algún deber de uno de estos dos tipos. A estos dos supuestos podríamos añadir un tercero, en el cual un determinado tipo de personas: sacerdotes, políticos, militares o historiadores, deciden dirigirse a una colectividad para recordarle un conjunto de hechos: religiosos, políticos o militares, que no deben caer en el olvido, intentando, por lo tanto, contribuir a crear una determinada configuración social de la memoria. Este es el caso en el que entrarían en acción los historiadores, y en el que vamos a fijar nuestra atención.

El estudio de la memoria puede llevarse a cabo desde múltiples perspectivas: neurológica, cibernética, psicológica y sociológica, siendo estas dos últimas las que van a ser ahora objeto de nuestro interés.

Desde un punto de vista psicológico, la memoria, cuyo funcionamiento no puede explicarse si prescindimos de su base neuronal, es un componente básico del funcionamiento de nuestra mente, en la que actúa conjuntamente con toda una serie de otras facultades. La memoria podría considerarse, en primer lugar, como una característica propia de todos los seres vivos, puesto que en los programas genéticos de todos ellos están grabadas una serie de pautas de reacción y de conducta que garantizan tanto la supervivencia como la reproducción de estos seres. Dicha memoria se transmite fundamentalmente a través de los códigos genéticos y contribuye a delimitar lo que podríamos llamar las características propias de cada ser vivo, sea unicelular o pluricelular. En el caso de los animales pluricelulares en los que se ha desarrollado un complejo sistema nervioso, como es el de la especie humana, los patrones de conducta se combinan con otras pautas de comportamiento que se pueden desarrollar tanto individualmente como a nivel colectivo con el fin de conseguir, del mismo modo, tanto la supervivencia del individuo como la reproducción de la especie.

Si nos situamos dentro de este campo en una perspectiva psicológica tendríamos que destacar cómo la memoria actúa a tres niveles: en primer lugar siguiendo las pautas de conducta genéticamente condicionadas, en segundo lugar regulando la conducta a través del hábito –una pauta conductual que por su carácter repetitivo se nos presenta como una segunda naturaleza–, y en tercer lugar a nivel cognitivo, en el cual el funcionamiento de la memoria es inseparable de la aparición de la conciencia y consecuentemente de la



configuración de nuestra identidad, como ya hace algún tiempo señaló W. James<sup>1</sup>.

Una de las características propias de los seres humanos es que poseen conciencia, es decir, que coordinan todas sus operaciones cognoscitivas en una instancia que recibe cuenta de ellas, y que, a partir de la información que recibe, es capaz de planificar y coordinar sus movimientos, sus acciones y su conducta en general. Esa conciencia, que en la filosofía europea ha adquirido desde el siglo XVII la forma del **cogito**, está a su vez indisolublemente asociada a la percepción del tiempo. Es el tiempo lo que autores como Kant consideran como elemento fundamental del sentido interno, es decir, como aquello mediante lo cual podemos percibirnos a nosotros mismos, llegando a hablarse, en otros autores como Husserl, de la existencia de una conciencia del tiempo inmanente, es decir, de un fluir temporal propio del ego, que entraría a formar parte de la constitución del mismo, y que permitiría establecer una distinción entre el tiempo de la conciencia y el tiempo del mundo, al que corresponderían los procesos astronómicos, físicos y biológicos<sup>2</sup>.

Sea o no cierta esta contraposición entre tiempo de la conciencia y tiempo del mundo, lo que resulta evidente es que no podemos vivir, hablar o pensar al margen del tiempo, y que lo que nos hace permanecer en el tiempo es nuestra conciencia, que deriva de nuestra continuidad como seres vivos, y que contribuye a mantener esa continuidad mediante la construcción de nuestra identidad.

La conciencia percibe todos los actos en el tiempo, coordina todas nuestras acciones en él, siguiendo las pautas de la anterioridad y la posterioridad, y de acuerdo con ellas percibe el mundo, expresando

---

<sup>1</sup> William JAMES, *Principios de psicología*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

<sup>2</sup> Paul RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, Editions du Seuil, 2000.

sus percepciones a través del lenguaje, en el que la expresión del tiempo constituye uno de sus aspectos fundamentales a través de la utilización de los verbos. La existencia del lenguaje está íntimamente unida al fenómeno de la comunicación y es por lo tanto inseparable de la existencia de los grupos sociales que hacen de él un instrumento básico de su funcionamiento. Toda lengua está compuesta por un conjunto de reglas, que pueden ser formalizadas mediante la gramática, y que actúan en el hablante a un nivel inconsciente, puesto que no es necesario tenerlas presentes en la mente para poder hablar. Pero también es cierto que, aunque la lengua le venga dada al hablante, sin hablantes no existirían lenguas.

Un hablante puede producir enunciados a diferentes niveles que, a su vez, pueden estar superpuestos entre sí. En un primer nivel el hablante se expresa –por ejemplo mediante un grito de dolor–, en un segundo nivel el hablante pretende comunicar algún significado, con lo que también puede estar expresándose, en un tercer nivel describe un acontecimiento mediante un enunciado, y en un último nivel el hablante se refiere a los propios enunciados, llevando a cabo una labor de análisis de los mismos.

En lo que se refiere al funcionamiento de la memoria, el hablante siempre hace referencia a algún acontecimiento, que para él suele tener un valor afectivo o expresivo por estar dotado de un determinado significado. Cuando desea comunicar ese acontecimiento a otro hablante se verá obligado a producir un enunciado, pero eso sí, un enunciado que poseerá una naturaleza problemática. Tanto la gramática como la lógica, que son las disciplinas que han tratado de formalizar el uso del lenguaje, han desarrollado teorías de la enunciación en las que casi siempre se privilegia el tiempo presente. El modelo básico del juicio aristotélico es siempre “Sócrates es un hombre”. La lógica ha menospreciado el pasado y el futuro, de modo que ha sido necesario esperar a la teoría de los actos del habla de Austin y Searle para darle toda su importancia a ese tipo de enunciados que configuran el futuro: los enunciados realizativos.



Yo, como hablante, puedo formular un enunciado del tipo: “el gato está sobre la alfombra” y dirigirme a otro hablante, que podrá comprobar la veracidad de mi enunciado observando si de hecho el gato está o no sobre la alfombra. Pero si el enunciado se refiere al pasado esa comprobación no será nunca posible, ya que los hechos pasados, por su propia naturaleza, están más allá de nuestra capacidad de observación, por lo que únicamente podré comunicarme con mi destinatario de dos maneras, o bien porque el hecho que yo recuerdo también está presente en su memoria, porque posee para él resonancias afectivas que le otorgan un significado, o bien mediante un proceso complejo en el que a partir de indicios mi destinatario deduce la posible existencia de ese hecho en un tiempo remoto. En este caso el manejo de indicios le llevarán a concluir que una situación que ahora se da en el tiempo presente pudo haber sido similar en el pasado. Si no es capaz de concebir esa situación en el tiempo actual jamás podrá imaginarla en el pasado, ya que el razonamiento que utiliza es un razonamiento por analogía.

Por esta razón podríamos afirmar que cualquier conversación acerca del tiempo pasado únicamente será posible a partir de la posesión de un mismo “Lebenswelt” entre el hablante y el oyente. Son necesarias una amplia serie de experiencias compartidas y el conocimiento de un mundo común para que dos personas puedan entenderse al hablar del pasado, lo cual es fácilmente comprobable cuando observamos sociológicamente como cada generación configura un pasado que le es propio. Del mismo modo que la asunción de un pasado es la clave de nuestra identidad, y de que las dificultades para nuestra asimilación del mismo son la clave de muchas enfermedades mentales en las que se llega a la destrucción de la identidad –como por ejemplo en las psicosis-, tal y como señaló K. Jaspers<sup>3</sup>, podríamos afirmar que a nivel colectivo un grupo social existe en tanto que posea un pasado común, o por lo menos una

---

<sup>3</sup> Karl JASPERS, *Psicopatología general*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970.

experiencia común del pasado, como ha señalado I. Irwin-Zarecka<sup>4</sup>. Ello ocurre así en el caso de una pareja, una familia, un grupo de amigos o una comunidad religiosa y política.

Podríamos afirmar, pues, que existen muchas memorias. La más básica sería la memoria genética, que se plasma en el individuo, que es su portador, a ella seguiría la memoria individual y sobre ella se construirían las diferentes memorias colectivas<sup>5</sup>, cuya pluralidad debe ser tenida siempre en cuenta, puesto que el estudio de la memoria debe ser siempre abordado desde una perspectiva interdisciplinar, como ha señalado M. Warnock<sup>6</sup>, en la que han de coordinarse los aspectos psicológicos con los filosóficos, analizados por W. Von Leyden<sup>7</sup> o sociológicos, analizados por P. Connerton<sup>8</sup>.

Partiendo de esta pluralidad de perspectivas deberemos afrontar a continuación el papel de los historiadores como configuradores de la memoria, un tema al que se han dedicado obras monumentales, como los famosos **Lieux de la mémoire**, una serie en varios volúmenes coordinada por Pierre Nora en la que se analizan todos los aspectos del pasado de Francia y su recuerdo a través de los lugares, los textos y los monumentos, así como las conmemoraciones.

Sin embargo este esfuerzo descriptivo no ha sido acompañado de un esfuerzo analítico equiparable. Normalmente los historiadores, un

---

<sup>4</sup> Iwona IRWIN-ZARECKA, *Frames of Remembrance. The Dynamics of Collective Memory*, New Brunswick (N.J.), Transaction Publishers, 1994

<sup>5</sup> Ver sobre esta superposición los trabajos recopilados por José M<sup>a</sup> RUIZ VARGAS (ed.), *Claves de la memoria*, Madrid, Trotta, 1997, y Richard TERDIMAN, *Present Past: Modernity and the Memory Crisis*, Ithaca, Cornell University Press, 1993

<sup>6</sup> Mary WARNOCK, *Memory*, Londres, Faber & Faber, 1987.

<sup>7</sup> Wolfgang VON LEYDEN, *Remembering. A Philosophical Problem*, Londres, Duckworth, 1961.

<sup>8</sup> Paul CONNERTON, *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

gremio que es muy aficionado a utilizar las palabras sin reflexionar sobre su significado, han pasado a hablar de la memoria o de la memoria histórica asimilándola sin más a la historia, cuando hay autores, como A. García Calvo<sup>9</sup>, que creen, con mayor o menor razón, que la historia es el principal enemigo de la memoria popular, lo que muchas veces es cierto.

Por ello, y para evitar caer en generalizaciones abusivas, sería conveniente establecer una tipología, aclarar los modos en los que los historiadores pueden hablar del pasado.

Tendríamos que establecer un punto de partida. Y es que la forma más antigua de hablar del pasado, y por lo tanto de configurar socialmente la memoria, no ha sido la historia, sino el mito y la religión. La historiografía es una invención reciente: o bien podemos situar su nacimiento en Grecia, o bien, en lo que a nuestro ámbito cultural se refiere, en el Próximo Oriente, pero en ambos casos continuó conviviendo con el mito.

Si consideramos el mito como un enunciado<sup>10</sup> tendríamos que afirmar que los acontecimientos a los que se refiere no tienen lugar en el tiempo presente, sino en un tiempo pretérito: el tiempo del sueño de los indígenas australianos, la Edad de los Héroes hesiódica o el tiempo de los antepasados y de los orígenes en general. Los enunciados del mito no pueden ser verificados, por estar situados en el pasado. Puede haber indicios que nos lleven a poder imaginarlos, huellas dejadas por los protagonistas en el paisaje u objetos provenientes de ese tiempo, pero, como ya habíamos señalado, esos indicios sólo encuentran sentido dentro de una trama, dentro de una historia que nos explique cuál es su sentido.

---

<sup>9</sup> Agustín GARCÍA CALVO, *Historia contra tradición: tradición contra historia*, Zamora, Lucina, 1998.

<sup>10</sup> José Carlos BERMEJO BARRERA, *Grecia arcaica: la mitología*, Madrid, Akal, 1996.

Pero, ¿quién habla? Normalmente el mito es narrado por una persona que posee algún tipo de autoridad: un anciano, un guerrero, un chamán. Pero esa autoridad no es la única fuente de su credibilidad, sino que esa credibilidad se logra porque el mito, que al fin y al cabo posee la estructura de un “bricolage”, como ha señalado C. Lévi-Strauss<sup>11</sup>, se construye a partir de una trama de significados que son compartidos por el hablante y sus oyentes, significados que se refieren a su percepción del mundo físico, del orden social y a sus experiencias psicológicas, es decir, a todo aquello que Husserl llamó el “Lebenswelt”, el mundo de la vida de cada momento histórico. Es la inserción en una comunidad lo que da credibilidad al mito. En este sentido el mito, aunque sea un metalenguaje según el propio Lévi-Strauss, es inseparable de una lengua compartida por una comunidad, en tanto que cada lengua, como señaló Ludwig Wittgenstein<sup>12</sup> es una concepción del mundo mediante el manejo de los juegos del lenguaje que comparten sus hablantes.

No vamos a entrar ahora a debatir la conocida hipótesis de Sapir-Wolf, según la cual el lenguaje condiciona totalmente el desarrollo del pensamiento, puesto que parece claro que existe una forma de pensar prepredicativa, como señaló el propio Husserl y como han puesto de manifiesto psicólogos como Lev Vygotsky<sup>13</sup>. Pero sí tendríamos que afirmar que en el caso del pensamiento mítico hay bastante de verdad en ello, puesto que incluso la experiencia prepredicativa es una experiencia compartida a través del desarrollo de la infancia y del contacto con el mundo material y social que nos rodea. En este sentido

---

<sup>11</sup> Claude LÉVI-STRAUSS, *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

<sup>12</sup> Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988.

<sup>13</sup> Lev S. VYGOTSKY, *Pensamiento y lenguaje*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1995.



sigue plenamente en vigor la tesis de M. Halbwachs<sup>14</sup> según la cual la memoria humana es, por definición, una memoria colectiva.

Un mito no es una idea, sino más bien una creencia, en el sentido del término acuñado por J.Ortega y Gasset<sup>15</sup>; en el mito se está, del mismo modo que se está en el mundo. Yo puedo tener una idea, pero no puedo tener un mito, un mito únicamente será tal si es compartido por una comunidad. Para que surja la historia a partir del mito necesitaremos que pueda llevarse a cabo una reflexión, o bien sobre el pasado individual, como ocurre en el caso de Mesopotamia, en el que una de las primeras formas de reflexión histórica pudo ser la lectura de una inscripción funeraria<sup>16</sup> que nos revela el recuerdo de una persona que vivió en otro tiempo, o bien a nivel colectivo, en el que tanto en el caso mesopotámico como en el caso griego o el egipcio, la reflexión histórica a nivel colectivo se configura como una genealogía del poder. Los primeros textos históricos cuneiformes serán las listas reales, y lo mismo ocurre en Egipto con las dinastías faraónicas o en Grecia con Acusilao y sus genealogías de magistrados o sacerdotes y sacerdotisas que proporcionan la trama cronológica de la historia.

No es un hecho en modo alguno casual que la sucesión del tiempo histórico esté marcada por el flujo de las dinastías. Son los reyes y los magistrados los que se apropian del tiempo histórico y los que lo configuran a través de su devenir en el tiempo. Un acontecimiento adquiere significado en tanto que pueda incluirse en el marco de un reinado o de una dinastía, quedando carentes de sentido todos aquellos que permanezcan más allá de sus límites. En este sentido la credibilidad del cronista ya no viene dada únicamente por un sistema

---

<sup>14</sup> Maurice HALBWACHS, *La mémoire collective*, París, Albin Michel, 1997.

<sup>15</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias*, Madrid, Espasa-Calpe, 1986.

<sup>16</sup> Gerdien JONKER, *The Topography of Remembrance. The Dead, Tradition and Collective memory in Mesopotamia*, Leiden, E. J. Brill, 1995.

de valores y creencias compartidas, sino también por el lugar desde el que habla. El cronista es un letrado, un escriba, en el caso del Próximo Oriente, y la escritura es inseparable del ejercicio de la administración. La autoridad del enunciado ya no sólo se deriva del consenso entre los hablantes, sino de la posición de autoridad del enunciador. El escriba configura el tiempo y crea otra forma de memoria colectiva, la que viene dada por la pertenencia a un reino o un imperio, o en el caso griego por la pertenencia a una ciudad.

Sin embargo la reflexión historiográfica introduce algo más. El historiador no es únicamente el portador de la palabra dotada de autoridad que configura el pasado, y con él el presente y el futuro, puesto que ya se sabe que quien controla el pasado controla el presente y quien controla el presente controla el futuro. El historiador también posee credibilidad porque **narra**, porque cuenta lo que ha visto, sobre todo en el caso griego. Así nacería otro paradigma lingüístico, el del historiador como **testigo**. El historiador posee credibilidad para describir un hecho porque lo ha visto, porque ha estado allí. Este será el caso de Heródoto y Tucídides y de la historiografía clásica en general, una historiografía orientada hacia el presente y en la que el pasado como tal desempeña un papel secundario, ya que nadie puede narrarlo si no ha estado en él. El pasado entra en el dominio de lo conjeturable, acerca de él puede haber opiniones, pero no verdades, y si hay opiniones necesariamente tiene que introducirse la diversidad y por lo tanto se pierde el consenso que poseía el mito. El mundo de la **doxa** es el mundo de la pluralidad, en él puede surgir el conflicto y el enfrentamiento verbal, pero precisamente por ello es también el mundo de la libertad, el mundo de la polis democrática que tanto disgustaba a Platón, un firme defensor de la **episteme**, del saber cierto, frente a la pluralidad de opiniones de la mayoría.

Un testigo puede resolver un litigio judicial, y también puede resolverlo una prueba: un objeto que sirve como indicio de la existencia de un hecho, con lo cual tendríamos abierta la posibilidad de la existencia de un método para conocer el pasado a través de los restos provinientes de él. Pero los griegos consideraban muy

secundario el valor de una prueba en un proceso judicial, teniendo prioridad siempre el testigo presencial. Quizás esa poca importancia atribuida a las pruebas explique la escasa preocupación de los historiadores griegos por los documentos, que únicamente manejan en reducidos casos. El testigo cuenta lo que vio y se lo cuenta a alguien que podría imaginarlo. Si el testigo y el oyente no comparten un conjunto de conocimientos el valor del testimonio será nulo. Testigo y oyente son miembros de la misma comunidad lingüística y poseen un mundo en común en el que los acontecimientos tienen determinados significados: un asesinato es, al fin y al cabo, un asesinato. No existe, pues, distancia entre ambos, y por ello la historiografía clásica carece muchas veces de profundidad temporal. La historia es la historia de la polis. La historia de Roma es la historia de una ciudad. Para que aumente la profundidad temporal será necesario que alguien escriba la historia desde afuera, como Polibio, un griego, narrando la ascensión del poder romano y su conquista del Mediterráneo, o como el autor del “Libro de Daniel”, un judío que es capaz de concebir la historia como una sucesión de imperios, precisamente porque se halla situado fuera de ellos. Será esa perspectiva la que luego asuma la historiografía cristiana, en la que Orosio intentará escribir la historia no ya **Ab urbe condita**, como Tito Livio, sino **Ab orbe condito**, desde la fundación del mundo. Tenemos aquí, pues, un nuevo elemento en juego: el “extrañamiento del pasado”. La historia no es ya únicamente la repetición de lo semejante, sino también la descripción de algo que nos resulta ajeno, pero también de algo que, a pesar de resultarnos ajeno, puede estar en las raíces de nuestra identidad. La comunidad de hablantes a la que pertenecemos no ha sido siempre la misma, pudo formarse a partir de lo diferente, de lo extraño, y es en esa relación dialéctica entre lo extraño y lo propio en donde ha de residir la clave del conocimiento histórico, aunque siempre podremos caer en la tentación de reafirmar lo semejante proyectándonos narcisísticamente en nuestro pasado en el que esperamos ver reflejada nuestra imagen.

Será a partir de este paradigma lingüístico y dentro de esta relación dialéctica entre lo propio y lo extraño como se forjará en Europa el nacimiento del discurso histórico. Pero partiendo de estas raíces se va

a generar también una situación nueva, y es que el historiador ya deja de ser el portavoz de las palabras de la tribu o el testigo fiel que presencié el pasado. El historiador se va a configurar a partir del siglo XIX como el **gran narrador ausente**. Al historiador le gustaría anularse a sí mismo, como decía L. Von Ranke a sus oyentes: “cuando yo hablo Uds no me escuchan a mí, sino a la voz del pasado”. La historiografía sigue compartiendo un paradigma visual, pero ya no será el del testigo más o menos limitado por sus circunstancias físicas, sino una perspectiva panóptica, tal y como la ha analizado Michel Foucault<sup>17</sup>. El historiador es, en cierto modo, similar al dios del judaísmo y el cristianismo: lo ve todo, por lo menos todo lo que merece contarse, ya que posee una visión global del pasado (ningún historiador reconocerá que su visión es parcial y limitada) ¿Cómo explicar semejantes pretensiones?

Mediante dos recursos. En primer lugar el historiador ya no necesita ser testigo del pasado porque posee unos instrumentos que le dan acceso a él, y esos instrumentos son las **fuentes**: documentos y monumentos, que sí se originaron en el pasado y que pueden ser leídos e interpretados. Y, a su vez, esto es posible porque existe un **método**, el método histórico, que es un método compartido por la comunidad de los historiadores y que permite generar un consenso. Los historiadores forman una nueva comunidad lingüística, delimitada en cada caso por las lenguas nacionales, comparten unos valores: el valor de verdad del relato, el respeto a los documentos y el manejo de un método para establecer los hechos y analizar su significado, que los vuelve a convertir de nuevo en una pequeña banda que narra sus historias al anochecer en torno a una hoguera. Los historiadores forman, pues, una comunidad, hoy se diría una comunidad científica, pero viven en un marco más amplio, viven en una sociedad y dentro de los límites de un estado, que a partir del siglo XIX ha pasado a financiarlos; por ello ya no serán tan libres como los miembros de la

---

<sup>17</sup> Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975.



comunidad que se articulaba en torno a unos mitos compartidos. Si se les da una remuneración será a cambio de algo: el monje que escribía la crónica de su monasterio, el historiador genealogista de una familia noble, el cronista de una ciudad o el historiador áulico –pagado por un rey para que narre la historia de su reino o de su monarquía– irán desapareciendo progresivamente y frente a ellos surge el historiador nacional, que puede, o no, ser un profesor y un miembro de una institución académica.

Ese nuevo historiador tendrá una perspectiva más amplia que todas estas figuras historiográficas en extinción. En primer lugar su objeto es más amplio, ya no se trata de un rey o una dinastía, sino de una colectividad, de un pueblo que se identifica con una nación y un estado. A la amplitud del objeto debe corresponder la amplitud de su público. El historiador no escribe ya únicamente para los miembros de su gremio, aunque siempre los tendrá presentes, sino que aspira a poseer un público más amplio, el formado por los miembros de su nación, que pueden recibir sus historias directamente, mediante la lectura de sus obras, como ocurrió en el caso de los grandes historiadores nacionales del siglo XIX –Michelet, Ranke, Droysen...–, o bien mediante la divulgación de sus investigaciones en libros de texto más o menos elementales que ahora, en un siglo que crea la idea de “educación nacional”, deberán generalizarse –al menos como ideal– a la totalidad de los ciudadanos.

Pero el historiador es ahora un profesional, un especialista. No todo el mundo puede ser su propio historiador, él vive en su comunidad, y es desde esa comunidad desde donde habla al resto de su sociedad, y con ello tenemos una importante novedad. El mito configuraba el pasado del grupo tribal, del mismo modo que el historiador clásico entendido como testigo. El nuevo historiador también va a configurar el pasado de su nación, pero lo va a configurar desde fuera de ella. El historiador posee un lugar propio, desde el que habla y desde el que escribe. Se trata de un lugar social, pero también de un conjunto de lugares físicos: archivos, museos, bibliotecas y universidades. Y ese lugar establece una distancia entre el historiador y la sociedad a la que pertenece. El historiador está

dentro de ella, pero desea a la vez estar por encima de ella. El historiador es el que sabe realmente lo que una nación es, ya que las naciones no tienen naturaleza sino historia. En tanto que conocedor del secreto aspira, en el fondo, a algún tipo de privilegios, quiere que se le reconozca su saber, desea tener influencia, e incluso inconscientemente gustaría de aconsejar a los gobernantes. La sociedad le da algún medio para ello, como la implantación de la enseñanza de la historia, pero en raros casos le deja ir más allá, pues los gobernantes también aspiran a instrumentalizarlo, confiriéndole misiones de propaganda (por ejemplo en las dos Guerras Mundiales en ambos bandos, o en numerosas guerras civiles).

Tanto el historiador como los gobernantes consideran, y quizás consideraron aun más, que la historia posee una importante misión que cumplir en el marco del estado nación y es la de crear un relato unitario que defina lo que la nación es a través de su devenir temporal. Ese relato ha de estar basado en las fuentes y deberá ser desarrollado mediante el método histórico para que pueda alcanzar garantías de credibilidad y poseer valor de verdad. Si no fuese verdadero no podría ser implantado a través de la educación, y por lo tanto perdería su eficacia, una eficacia que se le va a exigir en tanto que de él deberá surgir la identidad política del ciudadano.

Es evidente que cada uno de nosotros posee múltiples identidades, lo que puede ocurrir en condiciones normales o en situaciones patológicas en las que se desarrollan personalidades múltiples, estudiadas por Ian Hacking<sup>18</sup>. Poseemos una identidad asociada al género, otra asociada a la familia y otras unidas a los grupos de trabajo, de religión, de ocio... Pero sobre todas ellas debería reinar nuestra identidad política, de acuerdo con los teóricos del estado nación, en tanto que esta identidad puede estar asociada en el caso de los varones, los únicos que en un principio poseen los plenos derechos

---

<sup>18</sup> Ian HACKING, *Rewriting the Soul. Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

de ciudadanía –y no todos en el siglo XIX– a la necesidad de poner en riesgo la vida al servicio de la nación durante el desarrollo de alguna guerra. Recordemos que el servicio militar, más o menos universal, es otra creación del estado nación del siglo XIX. Dado que no puede haber identidad si no existe la vida, quizás por esta razón se prima la identidad política sobre todas las restantes identidades. Esa identidad debe ser asumida por los ciudadanos, y si no lo hicieren hay medios coercitivos para obligarlos a hacerlo, ante sus negativas a pagar impuestos o a prestar el servicio militar. Pero esos medios coercitivos deben ir acompañados por una teoría que los justifique, y esa teoría, que deberá desarrollar la historiografía, intentará explicar esas negativas como un proceso de alienación, de negativa por parte de los ciudadanos a asumir su verdadera naturaleza.

En el siglo XIX tendió a desarrollarse una concepción sustancialista de la nación que pervivió a lo largo del siglo XX y todavía sigue haciéndolo. Una de las características fundamentales de esa concepción es el buscar un elemento en el conjunto del pueblo que sirva como expresión de la identidad colectiva, recurriéndose de este modo a la utilización a nivel global de una metonimia, ya que se identifica la parte con el todo. Así, por ejemplo, J.G. Fichte en sus “Discursos a la Nación alemana”<sup>19</sup> establece una diferenciación entre dos clases de **Volk**, o pueblo, el pueblo **en sí** que posee básicamente esencia, pero que carece de conciencia, y el pueblo **para-sí**, que estaría formado por los intelectuales, que poseen conciencia nacional, pero que carecen de densidad ontológica, situación que se corresponde bastante bien con la de los estados alemanes de comienzos del siglo XIX. El exponente máximo del pueblo en sí es el campesino alemán, portador de la lengua y de una cultura popular que eruditos como los hermanos Grimm tratan de rescatar en sus libros *Deutsche Sagen*

---

<sup>19</sup> Johann Gottlieb FICHTE, *Discursos a la nación alemana*, Madrid, Editora Nacional, 1977.

acerca de la mitología popular, o *Kinder- und Hausmarchen* sobre los cuentos populares<sup>20</sup>.

Es necesario que se produzca una fusión entre esencia y conciencia, entre el en-sí y el para-sí, para que surja la nación en sentido pleno. Ello será posible cuando se logre recomponer su unidad y cuando se constituya como **estado**, un estado que es capaz de superar las tensiones entre los diferentes grupos sociales y en el que todos los ciudadanos aparecen configurados bajo el mismo arquetipo: el del germano, invariable desde la descripción que de él hiciera el historiador romano Tácito hasta el Reich de Bismarck o Hitler. Ese estado es además una unidad autosuficiente, que tiende a la autarquía en el propio Fichte<sup>21</sup>, puesto que el intercambio comercial con estados ajenos, la comunicación, sea del tipo que sea, pone en peligro la identidad tan costosamente salvaguardada.

La concepción fichteana no es excepcional, y sin sus implicaciones filosóficas, pero en sus rasgos básicos, podríamos decir que es común a la historiografía del siglo XIX, sea francesa, inglesa, italiana, rusa o española. Lo que nos interesa destacar en todas ellas es este conjunto de ideas. Primero existe un pueblo, que es unitario, que constituye la base de la nación, objeto de estudio de la historia. Ese pueblo que se identifica con su elemento más diferenciado, más básico, está asociado a un determinado tipo humano, cuando no racial, cuyo modelo de conducta se repite una y otra vez a lo largo del devenir histórico, que a veces se concibe como unido a un determinado tipo de

---

<sup>20</sup> Jacob GRIMM – Wilhelm GRIMM, *Deutsche Sagen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Gesellschaft, 1982; Idem, *Kinder- und Hausmärchen*, Darmstadt, 1987

<sup>21</sup> Johann Gottlieb FICHTE, *El estado comercial cerrado*, Madrid, Tecnos, 1991.





carácter, el español, por ejemplo, tal y como lo describe en el siglo XX Menéndez Pidal<sup>22</sup>.

Todo ciudadano debe recordar una serie de acontecimientos del pasado en los que sus protagonistas, héroes individuales, o el pueblo como colectivo, dan muestras de sus patrones de conducta, conducta que el ciudadano debe imitar, ya sea como soldado, o bien como trabajador, como fiel miembro de una iglesia o como literato y como artista. El recuerdo de esos hechos, normalmente gloriosos, o por lo menos heroicos, aunque sea para mostrar el heroísmo de una honrosa derrota, debe ser interiorizado y reproducido por el ciudadano, so pena de perder su identidad e incurrir en una falta, o un delito de escaso patriotismo, por negarse a asumir la identidad nacional que le corresponde.

En este siglo, pues, la historiografía aparece como la configuradora de la identidad nacional, de cuya memoria son custodios los historiadores que establecen un catálogo de hechos, fechas y personajes que es necesario recordar. Ningún ciudadano puede tener un recuerdo personal, ni familiar, de acontecimientos transcurridos hace cien, quinientos o dos mil años. Esos acontecimientos parece que no deberían afectarle; sin embargo, en nuestro caso, ello no es así, y todos ellos deben conservarse en la memoria colectiva como una obligación, deben ser asumidos e interiorizados, ya que son la clave de nuestra identidad política, identidad que se concibe siguiendo un patrón comunitarista, precisamente cuando, tras la revolución industrial y el desarrollo del capitalismo las sociedades se hacen más complejas, se fragmentan en clases y surgen grupos en conflicto, creándose así una concepción de la nación como “comunidad

---

<sup>22</sup> Ramón MENÉNDEZ PIDAL, *Los españoles en la historia*, Madrid, Espasa Calpe, 1982.

imaginaria”, utilizando el conocido término de Benedict Anderson<sup>23</sup>. La nación, concebida como una comunidad de lengua, unida a una determinada visión del mundo, asentada en un paisaje, al que se identifica –como ha señalado Simon Schama<sup>24</sup> - resucita el modelo de la comunidad primitiva estructurada en torno al mito, mito que será reivindicado por determinados pensadores conservadores, como Oswald Spengler<sup>25</sup> como un elemento esencial en la definición de una cultura o de una nación, siendo inseparable de la identidad de un pueblo, que ahora aparecerá definido como un grupo social que comparte en común sus mitos, es decir, que posee unas bases irracionales sobre las que se fundamenta, rompiendo así con las teorías del contrato social que en la Ilustración habían pretendido asentar las sociedades sobre una base racional.

Estas concepciones esencialistas, muy unidas a visiones historiográficas relativamente sencillas, por estar centradas en los acontecimientos políticos y militares, y que por lo tanto manejan una noción de la memoria muy unilateral, como ha señalado P.H. Hutton<sup>26</sup>, se vieron debilitadas por el propio devenir histórico del siglo XX en el que, a partir de la revolución rusa, el movimiento obrero pasó a intervenir como protagonista de primera magnitud en la historia, lo que tendrá sus implicaciones historiográficas.

Si la concepción esencialista reducía al ciudadano a la figura del contribuyente, y sobre todo del soldado, exigiéndole básicamente

---

<sup>23</sup> Benedict ANDERSON, *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

<sup>24</sup> Simon SCHAMA, *Landscape and Memory*, Nueva York, A.A. Knopf, 1996.

<sup>25</sup> Oswald SPENGLER, *La decadencia de Occidente: bosquejo de una morfología de la historia universal, I-II*, Madrid, Espasa-Calpe, 1998, 2 vols.

<sup>26</sup> Patrick H. HUTTON, *History as an Art of Memory*, Hanover, University Press of New England, 1993.

valor y sacrificio, las nuevas realidades políticas van a imponer un nuevo tipo de memoria colectiva, unida a nuevas concepciones historiográficas en las que la historia ya no aparecerá configurada como crónica de la nación, sino como ciencia de la realidad social.

Para comprender estas concepciones vamos a tomar como referente, al igual que habíamos hecho con Fichte, a otro filósofo de lengua alemana, Georg Lukács<sup>27</sup> en su libro *Historia y Conciencia de clase*. En él se recogen una serie de trabajos relacionados con la concepción marxista de la ideología, así como con las implicaciones filosóficas y políticas que dicha concepción puede traer consigo.

Marx y Engels desarrollaron embrionariamente una teoría de la ideología de acuerdo con la cual un individuo depende de su lugar en el proceso social de la producción a la hora de percibir la realidad socioeconómica. La sociedad capitalista –y todas las sociedades en general– crean una “falsa conciencia” que hace que sus miembros perciban la realidad social en su apariencia, y no en su esencia, puesto que si se sitúan en el lugar de las clases explotadoras contemplarían el proceso de producción no tal como es, es decir, como un proceso de apropiación de la plusvalía generada por las clases trabajadoras, sino como un proceso natural en el que, por ejemplo, el capital produce intereses, ese decir, genera riqueza por sí mismo, cuando en realidad el único instrumento generador de valor es el trabajo humano.

Para poder analizar la realidad social, y consecuentemente la historia, debemos elegir nuestro lugar (no el del hijo de un banquero multimillonario del imperio austrohúngaro, en el caso de Lukács, sino el de un militante comunista comprometido, en otra fase de su vida). Esa elección del lugar vendrá dada por un proceso psicológico, como el que llevó a Marx y a Engels a distanciarse de las clases sociales de las que eran originarios, pero ese proceso psicológico (ya que no se

---

<sup>27</sup> György LUKÁCS, *Historia y conciencia de clase, I-II*, Barcelona, Grijalbo, 1969.



trata de que para entender el capitalismo haya que trabajar como proletario en una fábrica) no posee validez si no va unido a un compromiso político con la clase trabajadora, con el proletariado en el caso del capitalismo, o lo que es lo mismo con la militancia en el partido de los trabajadores, en el partido comunista.

En el libro de Lukács, condenado por izquierdista en la URSS, no es la academia, desde la que escribe el historiador, el lugar natural en el que se nos revela la verdad histórica, y no es el método histórico, basado en el comentario filológico de las fuentes, el instrumento que nos da acceso a ella, sino que ese lugar ideal es el partido y el método es el materialismo histórico. Es en el partido en donde surge la conciencia no alienada, la conciencia que no contempla las relaciones sociales como cosas, y que es capaz de ver tras las apariencias, penetrando en la esencia del ser social. Los que dirigen ese partido deberían ser entonces quizás los intelectuales más destacados, por estar en el centro del lugar de la verdad y porque además, como decíamos antes, controlando el pasado controlan el presente, y mediante éste el futuro. Las carreras de Lenin y Stalin como intelectuales no académicos y las de otros tantos líderes comunistas que pretendieron imitarlos con mucha menor altura de miras serían una buena muestra de esta teoría.

Hasta ahora el historiador aparecía como un ser un tanto inocente. Perdido en el polvo de los legajos de los archivos, instalado en el pasado, dedicaba todos sus esfuerzos a imaginarlo, y sólo realizaba una labor política poniendo su razón y su imaginación al servicio de una causa nacional, en la que otros, los políticos y los militares, se encargaban de configurar el futuro a partir del presente, compartiendo sus imágenes del pasado. El nuevo tipo de intelectual lukácsiano no vive al margen del mundo, no es lo que se llama un intelectual libremente flotante, sino que, inmerso en él, actúa en su seno comprometido con una determinada causa, no por creerla justa, eso sería una ingenuidad moral, sino por ser la única que puede estar asociada a la posesión de la verdad sobre el presente y el pasado.



Marx, cuya vida es ininteligible sin un compromiso ético, pretendió dejar de lado la moral como saber, por ser sólo ideología, y quiso construir una ciencia que nos diese la única visión posible del mundo social, y que orientase nuestra acción política. El compromiso ético que se exigía al patriota soldado deberá ser sustituido por un nuevo compromiso de clase no basado en valores, sino en la verdad científica, y quizás por ello mucho más opresivo, por ser inapelable. Sin embargo ese compromiso anterior no desapareció, la URSS asumió el nacionalismo ruso, exigió el sacrificio de sus soldados en su ejército y mezcló dos retóricas, dos concepciones de la historia: la del historicismo decimonónico y la del propio Marx, nunca plenamente desarrollada en sus escritos.

Marx fue, cronológicamente, un pensador del siglo XIX, pero su pensamiento condicionó todo el siglo XX. En nuestro caso su aportación será decisiva, en primer lugar porque, como afirma el “Manifiesto Comunista”, al señalar la primacía del ser sobre la conciencia –primacía no siempre reconocida en la práctica– contribuyó a concebir la historia no como un proceso voluntarista, unido a las decisiones tomadas por los grandes personajes que parecen protagonizarla, sino como un juego de fuerzas reales que en muchos casos se sitúan más allá de la conciencia de sus protagonistas.

Esa concepción de la historia hubiera podido estar destinada a acabar con la visión historicista de la misma, que primaba los elementos espirituales, las ideas y las decisiones, o lo que es lo mismo, la conciencia, en la configuración del devenir histórico, tal y como pensaba Hegel, pero ello no fue así por dos razones. En primer lugar porque, como habíamos dicho, la URSS y luego los restantes países socialistas asimilaron el nacionalismo anterior, y en segundo lugar porque la conciencia, expulsada por la puerta, se coló por la ventana. En efecto, la teoría de Lukács es plenamente hegeliana, en ella el *Geist*, el Espíritu, es sustituido por la conciencia del proletariado, y el voluntarismo sigue presente, al asociarse dicha conciencia a un órgano de toma de decisiones políticas como es un partido comunista.

Pero esa concepción, con su mezcla de elementos nuevos y viejos, creó un nuevo tipo de historiador. Se trata del historiador comprometido, que quiere salir al aire y participar de la vida real, en la que se cree llamado a desempeñar un papel dirigente, y que puede utilizar profusamente la teoría de la falsa conciencia. El historicista decimonónico apelaba al valor del ciudadano-soldado exigiéndole el sacrificio y pidiéndole que antepusiese su valor militar a sus intereses egoístas, que estuviese dispuesto a sufrir físicamente, e incluso a morir, por una causa que se entroncaba con sus más hondos componentes afectivos: la patria como madre, los lazos de sangre, la comunidad simbólica de los conciudadanos, el amor a la tierra... Se trataba de un proceso moral en el que el espíritu debía triunfar sobre la materia, en el que, de acuerdo con la expresión que plasmó Leni Riefenstahl, se lograba el “triunfo de la voluntad”. El viejo historiador historicista, reencarnado en el nazismo y en el fascismo –en este caso– actuaba como un predicador que pedía el sacrificio, como un sacerdote que prepara a alguien para el martirio. El nuevo historiador penetrará en un nivel más profundo. Su utilización de la teoría de la falsa conciencia y su escasa consideración de los elementos morales le harán actuar no como un predicador más o menos anticuado, sino como un científico depositario de la verdad, conocedor de la esencia de la realidad social desde su observatorio privilegiado de científico social comprometido no moralmente –eso sería subjetivo– sino objetivamente con la clase social llamada a protagonizar la historia.

Ante este nuevo historiador desfilan miles de fantasmas del pasado y del presente en estado de alineación: *fellahs* egipcios que nunca comprendieron el modo de producción asiático, esclavos griegos y romanos nunca conscientes del esclavismo y siervos medievales alienados por el pensamiento religioso cristiano, junto con todos aquellos que en el pasado realmente los explotaron. Del mismo modo en el momento presente se encontrarán ante él burgueses que creen en el carácter eterno del capitalismo, aristócratas rentistas ignorantes de donde procede realmente su bienestar y todas aquellas personas que por no situarse en el lugar en el que mora la conciencia no alienada son incapaces de percibir la realidad social. En este último caso ya no se tratará de que no sean capaces de tomar una decisión moral que los

lleve al sacrificio, decisión que, al fin y al cabo, se toma anteponiendo unos intereses a otros en un proceso en el que el sujeto es plenamente consciente de lo que está en juego, sino de que están tarados por una deficiencia ontológica. Viven en el mundo de la apariencia y del error, están extraviados, recuperarlos sería una cuestión moral, pero las decisiones morales no son lo fundamental; ya no se trata de convertir a nadie. De lo que se trataría es de dominarlos, puesto que el historiador, como conocedor de la realidad social, debe tener un puesto privilegiado a la hora de configurar el futuro, o en todo caso de considerarlos como menores de edad. Habrá que reeducarlos políticamente y sacarlos de su alienación, para lo que incluso se llegó en la URSS a utilizar la psiquiatría.

La negación de los componentes morales que están implícitos en la configuración del saber histórico<sup>28</sup> traerá consigo en este nuevo tipo de historiadores la descalificación de todos aquellos que no compartan su sistema de valores, que pasarán a ser considerados como seres imperfectos, como menores de edad mental. Pero no por el hecho de que se nieguen los valores morales éstos llegan a desaparecer, puesto que ya hemos visto que es el ser lo que determina la conciencia y no al revés. Este nuevo tipo de historiador comprometido y científico social los utilizará de un modo alienante. Se identificará con la causa del proletariado, de un campesino medieval, del emigrante o de la víctima de un genocidio, pero no por razones éticas –lo cual es evidente–, sino, cree él, porque es entre ellos en donde se halla el lugar de la verdad, verdad de la que no son ellos, sino él, los depositarios. Esta verdad parecerá ligada a una nueva imposición de la identidad, identidad cuyos verdaderos protagonistas desconocen, por estar dotados de una falsa conciencia. Lo que en el siglo XIX se hacía a un solo nivel, el político-militar, exigiendo la participación del ciudadano en la guerra, ahora se hará en muchos más registros. Hombres, mujeres y niños, trabajadores y burgueses, clérigos, intelectuales, artistas..., todos ellos

---

<sup>28</sup> José Carlos BERMEJO BARRERA, *Fundamentación lógica de la historia*, Madrid, Akal, 1991.

caminarán errados si no se sitúan en el lugar de la verdad, aquel en el que el historiador está y en el que sólo es posible la única opción política realmente correcta, con más o menos matices.

La diversificación de la historia trae consigo la necesidad de crear identidades múltiples, y a ello ha efectivamente contribuido, pero esas identidades van a estar todavía condicionadas por la visión de la historia como ciencia de la totalidad. La verdad está en el todo, decía Hegel y repetía Marx, y lo mismo continuarán haciendo nuestros historiadores. Todas las clases sociales, y las fracciones de clase, del presente y del pasado, todos los tipos sociales, las instituciones, las creencias y las ideas, todos los problemas del género, las relaciones personales y los sentimientos del pasado y del presente deberían entrar en un esquema unitario que les de sentido, no sólo sincrónicamente, sino también en sus cambios en el tiempo, ya que la historia es la ciencia del devenir. Deberían entrar en un esquema unitario y ser partícipes de un sentido único, pudiendo ser explicados mediante el mismo método : el de la ciencia de la historia, del que el historiador es depositario y que nos permite a la vez conocer el pasado y orientar el futuro. Como el método lo es todo, todo aquello que se salga de él quedará condenado a dispersarse en el mundo del error y de la apariencia, cayendo progresivamente en el agujero negro del desinterés, que es capaz de absorber todo aquello que cae fuera de la atención de los historiadores, todo aquello que, por no poder ser explicado por su método, deja de formar parte de la realidad, cuya esencia ellos tan bien conocen.

Las ansias totalizadoras de los historiadores han llegado en los últimos tiempos a pasar del campo del método al del delirio, puesto que el propio devenir histórico confirma cada vez más que es muy difícil dar cuenta de él como una totalidad dotada de sentido, y que, desde luego, en el proceso de toma de decisiones el historiador actúa mucho más como palafrenero de quien lo lleva a cabo que como su orientador espiritual o ideológico. El ser tiene primacía sobre la conciencia, el mundo físico y social es independiente básicamente de nuestra voluntad. El mundo es algo más que nuestra representación de él. Si el historiador pretende conocerlo debe renunciar a reducirlo a un



esquema unitario y debe aceptar su complejidad y su pluralidad. La historia es una invención reciente, la especie humana ha pasado la mayor parte de su existencia sobre la tierra sin necesitar de ella para dar cuenta de su pasado y para configurar sus múltiples identidades: individuales y colectivas. Nosotros, sin embargo, no podremos prescindir de ella, puesto que es nuestro modo –en el momento presente– de dar cuenta de esos problemas. No obstante, por razones morales, políticas y epistemológicas sería necesario reformular nuestra visión del historiador orientándola hacia el futuro.

Para todo ello creo que sería necesario en primer lugar abandonar la perspectiva del historiador como narrador ausente y omnisciente en el sentido siguiente. Debemos dejar a un lado la omnisciencia y reconocer que no hay ciencia ni conocimiento alguno de la totalidad, sino únicamente saberes fragmentarios y provisionales, que no son más que formas en las que las sociedades humanas intentan representarse a sí mismas, regular su conducta y adaptarse al medio físico en el que viven. El narrador ha de dejar de ser omnisciente y pasar a contar una historia entre varias posibles en distintos momentos, que quizás pueda ser la más conveniente, pero no la única. Lo que no podrá abandonar del todo es su papel de narrador ausente, pues es gracias a él como podemos configurar imaginariamente el pasado que ya no podemos observar ni recordar.

Sin embargo esa figura del narrador ausente es compatible con la del testigo. Y en este sentido el historiador tampoco debe ser el usurpador de la memoria colectiva. Hay pueblos que cultivaron la memoria colectiva durante siglos y sin embargo no han escrito historia. Este es el caso de los judíos, como ha puesto de manifiesto Y.H. Yerushalmi<sup>29</sup>. La historiografía judía existió en la antigüedad mientras existió algún tipo de organización política que integrase al pueblo de Israel. Desde la destrucción del Segundo Templo hasta el

---

<sup>29</sup> Yosef Hayim YERUSHALMI, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, París, Editions la Découverte, 1984.

desarrollo del sionismo esa historiografía desaparecerá, y sin embargo se conservará la memoria familiar, colectiva y cultural, mediante el estudio de textos sagrados, la práctica de los ritos y la conmemoración de las fiestas. Un judío sefardí que en el siglo XX conserva las llaves de la casa de sus antepasados en Toledo es un gran cultivador de la memoria, aunque no de la historia.

Pero ese no es un caso aislado. La historia más reciente, a través de acontecimientos masivos, como el holocausto, numerosas guerras y genocidios, ha venido a dar la voz a quienes los han sufrido, a las víctimas, y esa voz y esa memoria, la voz del testigo, es también otra de las voces del pasado, que el historiador no debe intentar suprimir, cambiándola por la del narrador ausente. El desarrollo de la historia oral y hechos como que el estudio del holocausto haya logrado sus cumbres en las obras de tres autores que no son historiadores: R. Hilberg, un politólogo, C. Lanzmann, un cineasta y P. Levi, un químico metido a escritor, son un buen ejemplo del valor que sigue teniendo la voz del testigo, así como de que la historia no sólo ha de expresarse a través del texto escrito, sino que también podría hacerlo a través de la voz, mediante la entrevista y la imagen (en el caso de Lanzmann y su **Shoah**), que aparecen como instrumentos cognoscitivos fundamentales.

Incluso podría tener validez la voz del narrador mítico, puesto que la literatura, el relato comprendido por una comunidad a partir de un conjunto de valores compartidos, puede ser un instrumento útil, y que en muchas ocasiones no puede ser reducido a la voz del narrador ausente.

Si existe esta pluralidad de perspectivas es porque no hay un método unitario que dé cuenta del todo, únicamente quedan aproximaciones, esbozos acerca de fragmentos de la realidad, de una realidad plural en la que funcionan identidades múltiples, incluso dentro de un mismo grupo social. Consecuentemente habrá también múltiples formas de memoria. La memoria pertenece a cada persona, a cada grupo o a cada institución. Las memorias se superponen, se entrecruzan y a veces entran en conflicto. Nadie tiene derecho a

intentar imponer una única memoria colectiva, como han pretendido hacer los historiadores, creando la memoria nacional o de clase. Los historiadores del pasado lo han hecho y los del presente todavía continúan haciéndolo, pero de una manera bastante tramposa. Apelan a la memoria de las víctimas de las guerras, de los oprimidos, de las mujeres, en general de todos aquellos que han venido quedando fuera de lo que podríamos llamar la memoria oficial: la de la clase dominante, la nación dominante o el género dominante, pero no para reconocerla como una memoria diferente, sino para manipularla, para integrarla en su memoria, la del narrador omnisciente que compasivamente mira a esos grupos concediéndoles un lugar en su proyecto político, en el que seguirá siendo la figura dominante.

Como ese tipo de historiador no admite que en la historiografía desempeñan un papel dominante los valores morales, no reconoce en consecuencia que la memoria relegada de esos grupos es interesante porque han sido objeto de explotación, dominio o incluso exterminio, es decir, por ser la memoria de las víctimas. Para él esa memoria es interesante porque es más verdadera que la oficial. Si su verdad es más interesante no es sólo porque tenga más valor gnoseológico, sino porque saca a la luz aspectos de la realidad histórica que el discurso anterior mantenía ocultos.

Pero en el fondo él sigue considerando que es quien en realidad entiende a las víctimas, sean del tipo que sean. Las víctimas también son presas de la falsa conciencia, por no conocer el método que nos da acceso al conocimiento de la realidad social. Sean del pasado o del presente, el historiador aparece como su redentor. Al incluirlas en su relato cree que ya con eso les da una satisfacción condigna, puesto que, al fin y al cabo, entrar en un relato histórico es un gran honor, no en vano siempre han protagonizado este tipo de relatos personas honorables: reyes, guerreros, dignatarios eclesiásticos o líderes sindicales y políticos revolucionarios, cuya historia muchas veces también es concebida bajo un paradigma épico, en el que la guerra del honor es sustituida por las victorias de la guerra de clases.



Es evidente que ser víctima no es ningún privilegio, que tampoco lo es el entrar en la historia y que la inclusión de las víctimas en la misma no ha de hacerse a partir de la memoria del historiador únicamente, sino partiendo de la memoria de los propios interesados, que ha de servir como reguladora de la memoria histórica y no como un instrumento útil para ella.

El nivel más bajo del lenguaje es la expresión sin significado: el grito, por ello decía Walter Benjamín que si las víctimas de la historia hablasen lo primero que oíríamos serían sus gritos, gritos que han de servirnos para darnos cuenta de lo limitado que es nuestro conocimiento histórico, un conocimiento que durante la mayor parte de su existencia ha intentado precisamente apagar esos gritos y producir un discurso lleno de armonía, que ha intentado configurar la memoria colectiva, monopolizarla e integrarla en un relato dotado de sentido, que siempre ha estado asociado a un proyecto de dominación.

La proliferación de las memorias, individuales y colectivas, no debería servir para reforzar ese proyecto, que posee una gran capacidad de absorción y asimilación, sino para reformularlo haciéndolo más limitado, más tolerante y, por lo tanto, más capaz de contribuir dentro de sus cada vez más estrechos límites a la génesis de una sociedad más justa.