

# LA CULTURA DE LA MEMORIA

JAVIER SÁNCHEZ ZAPATERO

## 1.

### La dimensión social de la memoria

Desde hace unos años, se han popularizado en Europa términos como «memoria histórica» o «memoria colectiva» para referirse a las actuaciones políticas encaminadas a la recuperación de acontecimientos del pasado olvidados o voluntariamente ignorados en determinados contextos y situaciones históricas. En algunas sociedades occidentales parece vivirse un auténtico «culto a la memoria», desarrollado a través de la creación de museos, archivos y centros documentales, la difusión de textos testimoniales o la continua conmemoración de onomásticas.

Según Carme Molinero (2006: 219), hay dos factores que explican la eclosión de la producción científica que se está produciendo durante los últimos años. El primero de ellos haría referencia a la «pérdida de puntos de referencia [que] ha contribuido a que los individuos busquen en el pasado pilares de apoyo para la afirmación de su identidad». Por otra parte, el segundo estaría relacionado con las terribles convulsiones sufridas por las sociedades contemporáneas durante el siglo xx —guerras, exilios, campos de concentración, bombas atómicas, etc.—, todavía no asimiladas en su totalidad y, por tanto, generadoras aún de diversas interpretaciones y controvertidos debates. Para Norberto Mínguez (2006: 80), en cambio, el hecho de que «las sociedades contemporáneas estén fascinadas y a menudo obsesionadas con la memoria» se debe «al vértigo de la vida moderna y la omnipresencia de los medios de comunicación, cuyo efecto combinado sería el de una cierta amnesia histórica, un predominio absoluto del presente».

Tanto los términos «memoria histórica» y «memoria colectiva» como todas las acciones que su materialización lleva aparejada hacen referencia a una capacidad memorística que trasciende los límites del individuo y que, por tanto, tiene como sujeto a un colectivo. La concepción de las sociedades como entes dotados de idénticas facultades y carencias que los seres humanos procede de las teorías organicistas de Emile Durkheim y es la base sobre la que su discípulo

y seguidor Maurice Halbwachs sustentó su teoría sobre la dimensión plural de la memoria.

A pesar de admitir la individualidad de los recuerdos, en el sentido de que proceden de situaciones percibidas desde un punto de vista diferente y singular por un único sujeto, Halbwachs afirmaba que la memoria es siempre un acto colectivo, ya que está condicionada por marcos sociales que funcionan como puntos de referencia. Los recuerdos son siempre personales, pero sólo adquieren su significado cuando son puestos en relación con las estructuras conceptuales creadas por los miembros de una comunidad a través de la cultura, el arte, la política, los medios de comunicación o la literatura. De ahí que el sintagma «memoria colectiva» no se refiera tanto a la capacidad de las sociedades para recordar como a la importancia que éstas y sus construcciones mentales comunes poseen para la configuración de la memoria individual. Quien recuerda es el sujeto, pero lo hace siempre condicionado por el contexto que le rodea. Bajo esta teoría subyace la idea de que la percepción del mundo es una construcción social, pues está basada en la adaptación de los recuerdos personales a los marcos de referencia creados por los testimonios o las interpretaciones del ayer de los otros. A pesar de que las imágenes del pasado del individuo pueden hacer referencia a lugares y momentos en los que él ha estado solo, su configuración del mundo será siempre social. En consecuencia, la memoria colectiva no sería tanto la suma de todas las memorias individuales de un grupo determinado, sino, más bien, una guía compartida de comprensión cultural o, como ha explicado José F. Colmeiro (2005: 15), «un capital social intangible»:

La memoria colectiva ha de ser entendida no de manera literal, ya que no existe materialmente esa memoria colectiva en parte alguna, sino como una entidad simbólica representativa de una comunidad. [...] Sólo en el nivel simbólico se puede hablar de una memoria colectiva, como el conjunto de tradiciones, creencias, rituales y mitos que poseen los miembros pertenecientes a un determinado grupo social y que determinan su adscripción al mismo.

Marie-Claire Lavabre (2006: 33) ha insistido en la relevancia del colectivo al afirmar que la memoria, entendida como producto eminentemente social que no depende sólo de la capacidad personal de recordar, se configura por la acción de los «grupos interpuestos entre el individuo y la nación» a la que pertenece. Por tanto, la memoria colectiva sería el resultado de las «interacciones entre los discursos públicos del pasado y las experiencias vividas».

Admitir la importancia del contexto en la construcción de los propios recuerdos implica concebir la memoria como una actividad que, a pesar de referirse al pasado, se ejecuta y se actualiza constantemente desde el tiempo presente:

Sin memoria —es decir, sin un pasado—, los individuos y los grupos no pueden ni dar sentido a su existencia presente ni tramar su futuro de forma razonable. La memoria, como la identidad, es producto de una creación activa; mediante el recuerdo y el olvido selectivos, los individuos y los grupos transforman la arbitrariedad y fragmentación de la experiencia humana en historias comprensibles en las que los acontecimientos pasados determinan por acumulación la existencia presente y proporcionan hitos para la acción futura (Boyd, 2006: 79).

El tiempo histórico en el que viva el sujeto influiría, por tanto, en la forma en la que los grupos sociales a los que se adhiere configuren los marcos culturales y cognoscitivos en los que éste ha de ubicar sus recuerdos para poder contextualizarlos y dotarlos de sentido. Así lo ha explicado Ramón Ramos (1989: 71), uno de los estudiosos que más se ha preocupado de difundir y analizar el pensamiento de Halbwachs en España:

La memoria informa sobre un pasado del presente, es decir, un pasado que cambia y se reescribe en función del presente —de los sucesivos presentes—. Esta redescrición o reconstrucción se opera socialmente. La razón fundamental radica en que al no ser la experiencia la de un ser práctico y comunicativamente aislado, sino la de alguien que comparte el mundo con otros, esos otros participan también en la memoria de lo ocurrido.

Los recuerdos son reconstrucciones del pasado efectuadas con la ayuda de datos tomados del presente, derivados de los intereses, creencias, problemas y cosmovisiones de la actualidad. En su configuración se produce «un proceso de resemantización del pasado por el que se mantienen las imágenes como significantes que se adaptan a diferentes significados» (Colmeiro, 2005: 17). Las percepciones individuales que constituyen la memoria interior o personal sólo cobran sentido cuando son puestas en relación con los marcos de referencia culturales y sociales del contexto al que pertenecen. Se forma así la memoria colectiva, fenómeno sociológico híbrido en el que se mezclan los discursos públicos sobre el pasado y las experiencias individuales vividas, que, al ser común para todos los miembros de un mismo grupo, se convierte en un elemento constructor de la identidad comunitaria que ayuda al ser humano a guiarse y situarse en su contexto. Su funcionamiento e influencia para los integrantes de una colectividad se asemejarían, por tanto, al manejado por Louis Althusser en su teoría de las ideologías,

explicada en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Fuerteramente influido por el marxismo, este pensador defendía que las estructuras —o, más exactamente, las superestructuras— y los sistemas ideológicos imperantes en la sociedad permiten la configuración del yo a través de su integración en una realidad común compartida.

Aunque una misma situación sea percibida de forma individual y desde diferentes puntos de vista por los integrantes de un mismo grupo social, su relación como integrantes de un mismo colectivo provoca que su interpretación sea similar. Esta configuración común de las imágenes del pasado conlleva la concepción tripartita del recuerdo, que haría referencia a tres realidades diferentes: un objeto o acontecimiento ocurrido en el pasado, un sujeto que lo recuerda en su calidad de testigo y un grupo que participó en esa experiencia perceptiva. Si se admite esta triple dimensión, habría que aceptar, siguiendo las tesis de Durkheim, la imposibilidad de que un individuo se comporte del mismo modo permaneciendo aislado o estando inmerso en un grupo y, teniendo en cuenta la diversidad de colectivos sociales, la pluralidad de memorias colectivas —a la que algunos autores como Namer (1987) han denominado «memoria social»—:

La memoria es una relación intersubjetiva, elaborada en comunicación con otros y en determinado entorno social. En consecuencia, sólo existe en plural. La pluralidad de memorias conforma un campo de batalla en el que se lucha por el sentido del presente en orden a delimitar los materiales con los cuales construir el futuro (Lechner, 2002: 62).

La memoria colectiva no es una categoría estática ni aglutinadora, sino que está caracterizada por su carácter temporal —pues es susceptible de cambiar a medida que el presente modifica los marcos de referencia que la condicionan— y particular, ya que cada grupo posee la suya. La riqueza ideológica y la pluralidad interpretativa de una sociedad dependerán, por tanto, de su capacidad de crear un espacio público libre y abierto en el que pueda haber más de una fuente generadora de filtros a través de los que configurar la memoria de una colectividad. No en vano, la pluralidad de memorias se considera esencial para el buen funcionamiento de cualquier sistema político que quiera garantizar un elevado régimen de libertades, pues para su mantenimiento se necesita «la construcción de una política de la memoria que permita una representación equitativa de los sujetos involucrados [en el pasado] [...] y que facilite algún acceso a la democracia» (Rojas, 2006: 11).

Si se admite la posibilidad de generación de una dimensión memorística a través del influjo del entorno, se habrá de afirmar necesariamente que la dimensión social de la memoria se compone de, al menos, dos elementos. El primero de ellos haría referencia, tal y como se ha venido exponiendo hasta ahora, a la capacidad de los grupos para crear marcos de referencia a través de los que interpretar el pasado vivido común y recibiría el nombre de «memoria colectiva». El segundo, en cambio, estaría basado en la rememoración de un tiempo histórico no vivido por la colectividad —y, por tanto, conocido por ésta gracias a testimonios, documentos

o mitos— y se denominaría «memoria histórica». Pierre Nora (*apud* Lavabre, 2006: 40) ha defendido este carácter dual al señalar que la memoria de los grupos humanos «es el conjunto de recuerdos, conscientes o no, de una experiencia vivida y/o mitificada por una colectividad viviente, de cuya identidad el pasado forma parte integrante».

Al contrario que el concepto de «memoria colectiva», plenamente admitido y consolidado en los estudios psicológicos, sociológicos, filosóficos e históricos, el sintagma «memoria histórica» plantea algunos errores terminológicos que impiden su plena aceptación por la comunidad científica. Tales objeciones, sin embargo, no han sido obstáculo para que su uso se haya extendido durante los últimos años en la sociedad. Medios de comunicación, políticos y representantes culturales hablan continuamente de «memoria histórica», refiriéndose con ello a las actividades encaminadas a abordar la interpretación de un pasado no protagonizado por ellos a través de los nuevos datos obtenidos en el presente.

La principal razón del rechazo del uso de «memoria histórica» a la hora de referirse a la dimensión social del recuerdo reside en la vehemencia con la que Maurice Halbwachs, referente ineludible en los estudios sobre Sociología y Antropología Social, renegó del término por considerarlo ambiguo e inductor al error epistemológico. El autor francés, de hecho, llegó a considerar su utilización un oxímoron, al defender que agrupaba dos palabras de significados contrarios, puesto que la memoria es un elemento subjetivo dependiente de una visión individual y la historia pretende ser un relato histórico y universal compuesto por un agente que no necesariamente vivió aquello que cuenta. Para Halbwachs, el término «memoria colectiva» es válido para referirse tanto a los recuerdos que parten de la experiencia y la percepción como a aquellos que proceden de la mitificación en el grupo de elementos del pasado. En el fondo, la existencia de ambas realidades no hace sino reforzar sus tesis sobre la dimensión social de la memoria, pues ponen de manifiesto cómo la relación entre individuos y grupos es tan estrecha que los recuerdos de los primeros pueden quedar diluidos del tal forma en los segundos que lleguen a confundirse. Por eso, los recuerdos no se basan tanto en la capacidad racional como en la social.

Algunos pensadores realizan una crítica más dura al término de «memoria histórica» y, además de poner en duda su validez epistemológica, niegan la existencia de la realidad a la que hace referencia, argumentando que no se puede dar el estatuto de «memoria» a un fenómeno que no está basado en la experiencia del sujeto. Toda memoria, incluso la colectiva, parte de un recuerdo —es decir, de una percepción individual—, por lo que no puede considerarse como tal a una realidad que, por su dimensión histórica, se basa en un conocimiento indirecto, y no vivido, del pasado. Como ha defendido Francisco Ayala (*apud* Juliá, 2006a: 10), «no se puede recuperar como memoria algo que no se ha vivido ni, por lo tanto, perdido, ya que, del mismo modo que sólo se puede conocer lo que se ignoraba, sólo se puede recordar lo experimentado». En semejantes términos se han expresa-

do historiadores como Santos Juliá (2006a: 8-10), quien ha negado validez al concepto al considerar que la reconstrucción histórica que plantea jamás puede ser memoria porque está basada en los recuerdos de otros. Para estos autores, lo que se encubre bajo el término «memoria histórica» no es más que el intento de las sociedades actuales de modificar la interpretación del pasado a través de actitudes revisionistas y, por tanto, sería más correcto utilizar para su denominación la expresión «política de la memoria». Lo que plantean es, por tanto, que la intención que subyace a la actual preocupación por el pasado no busca tanto entenderlo como transformar su representación. Así lo ha expuesto Marie-Claire Lavabre (2006: 37) al afirmar que cuando hoy se utiliza el término «se habla de los usos sociales y políticos de la historia, de la utilidad e inconvenientes de la historia».

Admitir la validez de la memoria histórica como elemento al servicio de la configuración de las sociedades —y aceptar su uso terminológico en el ámbito científico— implica afrontar el estudio de la dimensión social de la memoria teniendo en cuenta que ésta no sólo incluye el recuerdo homogéneo de los recuerdos vividos, sino también la transmisión a nuevas generaciones de elementos del pasado no experimentados directamente por ellos. De este modo surgiría lo que Sylvia Molloy (1989: 253) ha denominado como «recuerdo de recuerdos». Al ser un saber transmitido de generación en generación, la memoria histórica implica que los receptores del mensaje sean capaces de hacer objeto de sus recuerdos acontecimientos que ellos no experimentaron, pero sí conocieron por el relato de otros. De este modo, se forma de conmemoraciones de un pasado no vivido formado por fechas, datos y personajes históricos.

## 2.

### El control de la memoria

La historia está llena de casos que demuestran que la configuración de los filtros sociales de la memoria ha sido realizada partiendo de una visión sesgada de la realidad. Así lo demuestran, por ejemplo, casos como el de la construcción del relato histórico del descubrimiento de América. La imposición de los esquemas de referencia con los que se percibió la expedición de Cristóbal Colón, así como las posteriores de Américo Vespucio u otros navegantes, condicionó la memoria colectiva de la población europea del siglo xv y, sucesivamente, la memoria histórica y la propia construcción del saber histórico. La expansión y el dominio mundial de la cultura occidental sobre el continente americano provocaron que los mismos marcos con los que había sido percibido el viaje colombino influyeran en la construcción —reglada, sistemática, rigurosa y pretendidamente científica— de la historia hasta la popularización del término «descubrimiento», sólo admisible desde una cosmovisión europea. Además de demostrar la importancia del productor del relato a la hora de juzgar el pasado, el caso pone de manifiesto cómo la influencia de los esquemas culturales y sociales en la percepción individual lleva a la creación de una memoria

de dimensiones colectivas que, a su vez, determina la representación histórica:

La palabra «descubrimiento» sólo es legítima si hemos decidido previamente que la historia de la humanidad se identifica con la de Europa y que, por lo tanto, la historia de los otros continentes empieza a partir del momento en que son visitados por los europeos. A nadie se le ocurriría celebrar el descubrimiento de Inglaterra por los franceses, ni el de Francia por los ingleses, por la sencilla razón de que ninguno de estos pueblos es considerado más central que otros. Si abandonamos la perspectiva eurocentrista, no podemos hablar más de un «descubrimiento», sino más bien, de la «invasión» de América (Todorov, 1993: 130).

Los discursos globalizadores —creados fundamentalmente por Europa y, durante los últimos siglos, Estados Unidos— han provocado la extensión de una memoria universal de efectos históricos, literarios, culturales y políticos destinada a mantener la posición de dominio de la cultura occidental sobre el resto del mundo. Edward W. Said (2006: 93), impulsor de los estudios poscoloniales y defensor de la creación de un nuevo y rupturista marco de conocimiento, ha estudiado las implicaciones de la elaboración del discurso desde los centros de poder en el ámbito de la cultura, advirtiendo de que la cultura universal está «organizada epistemológicamente como una suerte de jerarquía, con Europa y sus literaturas cristiano-latinas en el centro y en la cúspide». Andreas Huyssen (2002) ha manifestado cómo la búsqueda de historiografías alternativas y tradiciones perdidas, así como los intentos de recuperación de la visión de los vencidos, se consolidó en la década de 1960 como consecuencia de los movimientos de liberación nacional y los procesos descolonizadores.

Recordar implica siempre una selección que se lleva a cabo teniendo en cuenta las construcciones mentales, sociales y culturales. El carácter selectivo de la memoria implica el surgimiento del olvido, convertido así en correlato complementario y necesariamente dotado de sus mismas características colectivas. Si las estructuras sociales, políticas y culturales que rodean a un individuo condicionan su recuerdo, también influirán, consecuentemente, en sus procesos de olvido. El grupo aporta al individuo «un entorno [...] que favorece el desarrollo de imágenes específicas y un entorno persistente» (Shotter, 1990: 145), formado por instituciones o políticas culturales, que contribuye a su fosilización —que conlleva siempre, al centrarse en una serie de contenidos, la omisión de otros—, orientando en una determinada dirección los procesos cognitivos y memorísticos de los individuos. Se explica así la capacidad de determinados colectivos de manipular al resto de la población a través del control de los marcos de referencia — «mitos, tradiciones, culturas, costumbres y, en definitiva, todo lo que representa el espíritu y el pensamiento de una sociedad, una tribu o una nación» (Blanco, 1997: 71)— que condicionan la percepción del mundo de los hombres:

Cada una de nuestras sociedades reserva de manera perfectamente organizada, regulada e institucionalizada determinados espacios para recordar colectivamente acontecimientos del pasado [...] que suelen ir acompañados de

rituales y simbologías. [...] La memoria colectiva sirve de envoltura a la individual [...] [y] acabará por institucionarse y regularse transitando a lo largo de generaciones como signo de identidad de grupos, comunidades y sociedades (Blanco, 1997: 71).

En su intento por utilizar el pasado como fuente de legitimación, han sido los regímenes totalitarios del siglo xx los que más bruscamente han demostrado cómo la memoria de las sociedades es volátil y susceptible a la manipulación. Como indicó Todorov (2002: 139), «xx revelaron la existencia de un peligro antes insospechado: el de un completo dominio sobre la memoria». Según sus intereses, condicionaron todos los marcos culturales y sociales a través de los que los individuos configuraban su visión del mundo y de sí mismos. Las políticas educativas y culturales, el control del acceso a los medios de comunicación o la utilización de la simbología nacional fueron algunos de los recursos con los que contaron desde el poder para llevar a cabo su tarea revisionista y para deformar los marcos de referencia sociales con los que los ciudadanos debían de orientar sus pensamientos y recuerdos. Piénsese, en ese sentido, en las formas de actuación de las políticas de comunicación y propaganda nazi —empeñadas en negar sus maniobras de exterminio étnico y, al mismo tiempo, en buscar una justificación en el pasado histórico para sus maniobras anexionistas, discriminatorias y exaltadoras del espíritu del pueblo alemán— o en las actividades ideadas por la dictadura franquista para borrar el legado de la II República de la sociedad y construir una imagen del franquismo —y de su líder, erigido en la categoría de mito— destinada a perdurar. Paradigmática muestra del poder de ciertos regímenes a la hora de manipular la imagen del pasado y con ello la memoria histórica de una sociedad fue la manipulación de imágenes fotográficas, efectuada con frecuencia en la U.R.S.S. durante el periodo estalinista, en la que se borraba sistemáticamente de los retratos oficiales a todo aquel sobre el que hubiese la más mínima sospecha de disidencia u oposición. El alto grado de referencialidad de la fotografía con la realidad hace que eliminar un elemento de una imagen equivalga a borrarlo de la propia vida, dejándolo así para siempre excluido de la posibilidad del recuerdo en la sociedad.

La estrategia de control de la información a través de la que mostrar una imagen histórica que influyese en su visión en el presente fue llevada a cabo por los regímenes totalitarios a través de la creación de una memoria en la que «las huellas de lo que ha existido son o bien suprimidas, o bien maquilladas y transformadas; las mentiras y las invenciones ocupan el lugar de la realidad; [y] se prohíbe la búsqueda y difusión de la verdad» (Todorov, 2000: 12). Santos Juliá (2004: 139) ha explicado este proceso creador —o, más exactamente, recreador— aludiendo a la posibilidad que con él se da a que los acontecimientos del pasado puedan ser continuamente representados y reinterpretados en función de la voluntad política:

Se puede querer recordar como se puede querer olvidar. [...] Ocurre en la experiencia colectiva, cuando se quiere fijar para siempre un acontecimiento por medio de un monumento, una estatua de mármol o de bronce, inmune al paso del

tiempo, o una fiesta, un desfile o, por el contrario, cuando se celebran los aniversarios de acontecimientos decisivos con el propósito de volver a ellos para reinterpretarlos y, en cierto sentido, reinventarlos.

De este modo, la memoria colectiva puede servir de instrumento legitimador, lo que ha llegado a provocar su manipulación creando «tradiciones inventadas» (Hobsbawm, 1992: 15) a través del proceso que Juan Goytisolo (1999: 41-57) ha denominado «memoricidio». Los grupos hegemónicos tienden a apropiarse, sobre todo cuando su llegada al poder se ha producido después de una lucha con otro bando, de los filtros que configuran la memoria colectiva para poder imponer en la sociedad una interpretación determinada del pasado, anulando en muchas ocasiones todas las visiones contrarias a la suya —las de los oprimidos, exiliados o derrotados, por ejemplo—. Eliminar una parte de la memoria colectiva conlleva siempre su sustitución por la impostura:

Una falta de memoria en el colectivo social puede dar origen a un exceso de memoria —y viceversa—, por lo que se puede dar a la vez un aparente exceso de memoria —fragmentaria, ilusoria, dividida— y una real falta de memoria compartida —vacía, falseada—, siguiendo un paradigmático proceso de inflación cuantitativa y devaluación cualitativa (Colmeiro, 2005: 17).

### 3.

#### La literatura de la memoria

Frente a la construcción de estas «memorias oficiales», la literatura y el testimonio personal puede convertirse en una forma subversiva y de resistencia cultural capaz de transmitir aquello que se quiere ocultar o manipular. Y es que, como ha señalado Milan Kundera (2003: 10), «la lucha del hombre contra el poder es la lucha de la memoria contra el olvido». El legendario proverbio africano que sostiene que «hasta que los leones tengan sus propios historiadores, las historias de cacería seguirán glorificando al cazador» evidencia a la perfección la obligación que tienen todos aquellos a los que se intenta excluir de la memoria colectiva de las sociedades por su condición de «enemigos del poder» de aportar su punto de vista de la historia para impedir que éste sea deformado o, directamente, eliminado. Con semejante imperativo se consigue demostrar que hay más versiones de la historia que la de quienes se empeñan en controlarla y que existen versiones alternativas de los hechos que merecen ser escuchadas e incorporadas a los filtros sociales de la memoria de la ciudadanía.

Piénsese, en ese sentido, en cómo toda la literatura de los supervivientes de los campos de concentración —representada por autores como Alexander Solzhenitsyn, Elie Wiesel, Jorge Semprún, Primo Levi, Gustaw Herling, Tadeusz Borowski, David Rousset, Robert Antelme, Margarete Buber-Neumann, Jean Améry o Charlotte Delbo— adquiere un valor cognitivo y ético al informar al lector sobre la terrible realidad de los sistemas concentracionarios soviético y nazi. Lo que para los dirigentes de los regímenes

totalitarios no existía —o se escondía bajo perversas fórmulas eufemísticas— fue revelado con toda crudeza en los testimonios de quienes pudieron «vivir para contar» la experiencia de los campos de concentración. De ahí que la obra de los supervivientes que dieron testimonio del sufrimiento vivido entre alambradas pueda considerarse un ejemplo de «literatura de la memoria», pues con ella no sólo se recuerda un episodio atroz del pasado, sino que también se permite recordar. Son, por tanto, textos que «hacen memoria» y que ponen a los lectores en contacto con una realidad dominada por la muerte, la violencia, el oprobio, el hambre y la intolerancia que jamás se hubiera podido conocer de no existir su testimonio —pues su existencia fue sistemáticamente negada por quienes los crearon—.

De igual modo ha de ser interpretada la literatura de los exiliados. En las páginas que escribieron desde el destierro autores como Stefan Zweig, Max Aub, Thomas Mann, Ramón J. Sender o Lion Feuchtwanger, la memoria no sólo es el elemento que permite a los autores realizar a través de la escritura su ansiado deseo del regreso, sino que también y sobre todo es el modo que tienen para hacer presente el modelo de país por cuya defensa hubieron de huir al exilio. Así se entiende que Heinrich Man (*apud* Pérez, 2008: 249) planteara en su ensayo *El sentido de esta emigración* a sus compañeros de destierro «la tarea histórica de mantener con vida algo que estaba a punto de desaparecer en el Tercer Reich: la verdadera Alemania». Con esa intención han de entenderse también, por ejemplo, los discursos radiofónicos que Thomas Mann pronunció en Estados Unidos. Dirigidas hacia la masa de exiliados instalados en el país norteamericano —en muchos casos desposeídos, como el propio Mann, de la nacionalidad alemana tras haber huido de los nazis—, las intervenciones tenían como objetivo mantener viva la llama de la resistencia, informar de la evolución de la II Guerra Mundial e inculcar a todos los receptores la idea de que la Alemania que ellos habían conocido y disfrutado no podía ser sepultada en el olvido. Exactamente el mismo compromiso planteado por los autores germanos fue asumido por los republicanos españoles, que se autoimpusieron una labor de defensa de la herencia histórica y cultural del régimen iniciado en 1931. Desde los diferentes lugares de acogida, los exiliados intentaron que los símbolos republicanos no cayeran en el olvido, celebrando para ello fiestas como la del 14 de abril, evocando la épica resistencia de Madrid y luchando contra la apropiación que el franquismo estaba haciendo del concepto de «españolidad».

Casos como los de los colectivos citados evidencian la existencia de una «literatura de la memoria», una literatura que da cabida a todos los marginados y derrotados, a todos aquellos a los que se intentó un día expulsar de la historia. Por eso sus palabras son tan necesarias hoy, pues sólo con la incorporación de sus voces se podrá disponer de un verdadero conocimiento del pasado, de nuestra memoria y de nuestras propias sociedades.



## BIBLIOGRAFÍA

- ARÓSTEGUI, J. y GODICHEAU, F. (eds.) (2006). *Guerra Civil. Mito y memoria*. Madrid: Marcial Pons.
- BLANCO, A. (1997). «Los afluentes del recuerdo: la memoria colectiva». En José María RUIZ VARGAS (ed.), *Claves de la memoria*, pp. 83-105.
- BOYD, C. (2006). «De la memoria oficial a la memoria histórica: la Guerra Civil y la dictadura en los textos escolares de 1939 al presente». En Santos JULIÁ (dir.), *Memoria de la guerra y del franquismo*, pp. 79-100.
- COLMEIRO, J. F. (2005). *Memoria histórica e identidad cultural*. Barcelona: Anthropos.
- GOYTISOLO, J. (1999). *Cogitus interruptus*. Barcelona: Seix-Barral.
- HALBWACHS, M. (1994). *Les Cadres sociaux de la mémoire*. París: Albin Michel.
- (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensa Universitaria de Zaragoza.
- HERMOSILLA, M. A. y FERNÁNDEZ, C. (eds.) (2004). *Autobiografía en España, un balance: actas del congreso internacional celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras de Córdoba del 25 al 27 de octubre de 2001*. Madrid: Visor.
- HOBBSAWM, E. y RANGER, T. (1992). *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUYSEN, A. (2002). *En busca del futuro perdido*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- JULIÁ, S. (2004). «La falange liberal o de cómo la memoria inventa el pasado». En María Ángeles HERMOSILLA ÁLVAREZ y Celia FERNÁNDEZ PRIETO (eds.), *Autobiografía en España, un balance: actas del congreso internacional celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras de Córdoba del 25 al 27 de octubre de 2001*, pp. 127-144.
- (2006a). «Bajo el imperio de la memoria». *Revista de Occidente*, n.º 302-303, pp. 7-19.
- (dir.) (2006b). *Memoria de la Guerra y el franquismo*. Madrid: Taurus y Fundación Pablo Iglesias.
- KUNDERA, M. (2003). *El libro de la risa y el olvido*. Barcelona: Seix-Barral.
- LAVABRE, M. C. (2006). «Sociología de la memoria y acontecimientos traumáticos». En Julio ARÓSTEGUI y François GODICHEAU (eds.), *Guerra civil. Mito y memoria*, pp. 31-56.
- LECHNER, N. (2002). *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*. Santiago de Chile: LOM.
- MIDDLETON, D. y EDWARDS, D. (comps.) (1990). *Memoria compartida. La naturaleza social del recuerdo y del olvido*. Barcelona: Paidós.
- MOLINERO, C. (2006). «¿Memoria de la represión o memoria del franquismo?». En Santos JULIÁ (dir.), *Memoria de la guerra y del franquismo*, pp. 219-246.
- NAMER, G. (1987). *Mémoire et société*. París: Meridiens Klincksieck.
- (1997). *La mémoire collective*. París: Albin Michel.
- PÉREZ, A. (ed.) (2008). *El exilio alemán (1933-1945). Textos literarios y políticos*. Madrid: Marcial Pons.
- RAMOS, R. (1989). «Maurice Halbwachs y la memoria colectiva». *Revista de Occidente*, n.º 100, pp. 63-81.
- ROJAS, R. (2006). *Tumbas sin sosiego. Revolución, exilio y disidencia del intelectual cubano*. Barcelona: Anagrama.
- SAID, E. W. (2006). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- SHOTTER, J. (1990). «La construcción social de la memoria y el olvido». En David MIDDLETON y Derek EDWARDS (comps.), *Memoria compartida. La naturaleza social del recuerdo y del olvido*, pp. 137-156.
- TODOROV, T. (1991). *Face à l'extreme*. París: Seuil.
- (1993). *Las morales de la historia*. Barcelona: Paidós.
- (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- (2002). *Memoria del bien, tentación del mal*. Barcelona: Península.