

CONTRA LA MEMORIA

«Este polémico libro es
una lectura esencial
para cualquiera que se interese
por la ética, la política y la
situación contemporánea del hombre.»

JOHN GRAY

DAVID RIEFF

DEBATE

Contra la memoria

David Rieff

Traducción de
Aurelio Major

www.megustaleer.com

Índice

Cubierta

Contra la memoria

Prefacio

I. Sus huellas en las arenas del tiempo

II. ¿Para qué sirve realmente la memoria colectiva?

III. Perdón y olvido

IV. Amor fati

Notas

Biografía

Créditos

Acerca de Random House Mondadori

Este libro es para Rony Brauman

Un sacrificio demasiado lar-
go
puede tornar en piedra el co-
razón.

W. B. Yeats

Prefacio

Este es un libro muy breve, pero meditado durante largo tiempo. Como toda persona razonablemente versada en historia, siempre di por sentado que yo distinguía la diferencia entre la historia crítica de los historiadores y las memorias colectivas de los pueblos y naciones, psicológicamente verosímiles pero de historicidad dudosa. Sin embargo, no creí que mereciera la pena ocuparse del asunto sino hasta mediados de los años noventa, cuando ejercí como periodista cubriendo la guerra de Bosnia. Aquella masacre (es de una inexactitud repugnante llamarla guerra, pues los serbios tuvieron las armas y la pericia y, durante casi todo ese período, las Naciones Unidas y las grandes potencias hicieron todo lo posible para impedir que los bosnios tuvieran acceso a las armas necesarias) emponzoñó para siempre mi idea de rememoración. Es inútil pretender una objetividad de la que en efecto carezco. *Caveat lector.*

La gente, sin duda los estadounidenses y, supongo, los australianos de mi clase e intereses, se inclina a dedicar demasiado tiempo a lamentar la ignorancia indiferente, la actitud adoptada por defecto de tantos conciudadanos, sobre todo de los jóvenes, respecto del pasado. Deberíamos ser más prudentes con nuestros deseos. La rememoración enardeció las guerras de sucesión en Yugoslavia; sobre to-

do, la rememoración de la derrota serbia en Kosovo Polje en 1389. En las colinas de Bosnia aprendí a detestar, pero sobre todo a temer, la memoria histórica colectiva. Al apropiarse de la historia, mi pasión perdurable y mi refugio desde la infancia, la memoria colectiva lograba que la propia historia no pareciera sino un arsenal de armas necesarias para continuar las guerras o para mantener una paz endeble y fría. Lo que presencié en Bosnia, en Ruanda, en Kosovo, en Israel-Palestina y en Irak no me ha dado razón alguna para cambiar de parecer. Este libro es el fruto de esa alarma.

Reconozco que no estaba a mi alcance profundizar en algunos temas, sobre todo en historia del judaísmo y de Irlanda, por lo que no podría haber escrito acerca de estos controvertidos asuntos sin la guía de Leon Wieseltier y Tom Arnold, y sin aprovechar la obra de Cormac Ó Gráda sobre la memoria de la Gran Hambruna. Ellos no son responsables, por supuesto, del uso que he hecho de su erudición. También estoy en deuda con R. R. Reno, que intentó explicarme la interpretación católica de la relación entre historia y memoria (él sabrá si la he comprendido, aunque por supuesto los errores son solo míos). Desde la época en que fui su alumno en Amherst College hace casi cuarenta años, me he beneficiado de la erudición y amistad de Norman Birnbaum. Si más o menos he comprendido a Löwith, Halbwachs, Renan y otros pensadores en los que me he apoyado, se debe a Norman y a mí, incluso si, tras todos estos años, aún no consigo penetrar la obra de Tönnies. Por últi-

mo, pero no por ello menos importante, quiero agradecer a Louise Adler, Elisa Berg y a sus colegas de la editorial de la Universidad de Melbourne por brindarme la oportunidad de escribir este librito, y por su paciencia, que puse a prueba imperdonablemente, me temo, al emplear cuatro veces más tiempo del acordado en entregar por fin el texto definitivo.

I

Sus huellas en las arenas del tiempo

El poema de Laurence Binyon, «Por los caídos» («For the Fallen»), se publicó por primera vez en el *Times* de Londres el 21 de septiembre de 1914, seis semanas más tarde del comienzo de la Primera Guerra Mundial. A veces se insinúa que Binyon, un poeta e historiador distinguido (conservador de grabados y dibujos orientales del Museo Británico cuando estalló la guerra), había escrito el poema desconsolado por cuantos habían muerto ya o estaban abocados a la muerte. Pero semejante interpretación carece de fundamento. Binyon simplemente no podía saberlo, aunque no fuera sino porque hasta la primera batalla de Ypres, todavía un mes antes de que se librara, la gente de su país comenzó a darse cuenta del coste en vidas británicas y de la mancomunidad de naciones que la guerra les había obligado a pagar. En realidad, «Por los caídos» es un poema patriótico clásico, mucho más próximo al espíritu de «dulce et decorum est pro patria mori» («es dulce y honorable morir por la patria») de Horacio —el verso estaba en efecto grabado en una pared de la capilla de la Real Academia Militar de Sandhurst en 1913— que a la obra de los grandes poetas militares británicos como Wilfred Owen, que a su vez se apropiaría del lema en uno de sus poemas mayores, aunque solo para calificar el «dulce et decorum est» de «vieja mentira».

Que semejante conocimiento prometeico no estuviera al alcance de Binyon semanas antes del estallido de la guerra

no es motivo de deshonra. Demasiado mayor para prestar servicio en las trincheras, no fue óbice para ofrecerse de ordenanza voluntario en un hospital del frente occidental en 1916, lo cual no era poca responsabilidad. Y su poema ha perdurado. «Por los caídos» sigue siendo hasta el día de hoy el poema conmemorativo casi oficial, leído en las ceremonias que honran la memoria de los muertos tanto de la Primera como de la Segunda Guerra Mundial en el Reino Unido, Canadá, Australia y Nueva Zelanda. La cuarta estrofa, la más conocida, dice:

*No envejecen, como los que a envejecer quedamos:
no los cansa la edad, ni los condenan los años.
Cuando se ponga el sol y también por las mañanas
los recordaremos.*

En Australia, «Por los caídos» se llama en la actualidad «Oda a la Conmemoración». En muchas ceremonias del Día del Soldado australiano y neozelandés, tras declamar la cuarta estrofa, es costumbre de los presentes responder con las palabras «para que no olvidemos», como en el responso en la iglesia, las cuales en algún sentido son eso justamente. Los participantes al responder unen el poema de Binyon con el poema muy superior de Kipling, «Fin de oficio» («Recessional»), del que proviene «para que no olvidemos», y en el que cada estrofa cierra con dos repeticiones de la frase.

*A lo lejos, se esfuma nuestra armada
—en las dunas y cabos se hunde el fuego—.
¡Mirad, toda nuestra pompa reciente*

*es una con la de Tiro y de Nínive!
Juez de las Naciones, sé compasivo,
¡para que no olvidemos —para que no olvidemos!*

Como ocurre muy a menudo, Kipling tenía una visión mucho más compleja y pesimista del mundo que la que nos permitiría suponer la memoria de sus detractores o sus (lamentablemente, cada vez menos) admiradores. Aunque presentado en términos opuestos, pues en efecto el poeta está suplicando a Dios que difiera un fin predestinado, «para que no olvidemos» es un recordatorio acongojado de que este olvido es inevitable: tanto de nuestra parte como respecto de nosotros cuando hayamos desaparecido. En este sentido, «Fin de oficio» se hace eco de las escalofriantes palabras del Eclesiastés 1:11: «No hay memoria de lo que precedió, ni tampoco de lo que sucederá habrá memoria en los que serán después». Y, más cercano en el tiempo, el poema de Kipling es una glosa —explícita en algún pasaje— al «Ozymandias» de Shelley en su resuelta meditación sobre la naturaleza efímera incluso de las creaciones más monumentales y las hazañas marciales de los seres humanos.

En el fondo todos sabemos que esto es cierto, aunque buena parte de nuestros compromisos públicos estén sustentados en acciones como si creyéramos lo contrario. Pero hacer del Eclesiastés 1:11 nuestro norte verdadero es vivir como si ya estuviéramos muertos. Y no podemos hacer eso —«Ni el sol ni la muerte pueden mirarse de hito en hito», como memorablemente escribió La Rochefoucauld—, como tampoco creo que haya imperativo moral o ético para

hacerlo. Una sociedad basada en semejante enfoque podría, en algún sentido primordial, ser más «veraz». Pero también sería del todo imposible fomentar o conservar una conciencia moral en una sociedad semejante. Ocuparse del presente ya sería desafío suficiente, cuánto más lo sería del pasado o el porvenir. El sabio budista Chögyam Trungpa Rinpoché una vez dijo que «la verdad suprema nada teme». Quizá. Pero al pensar en la historia, la verdad tiene muchas posibilidades de infundir temor. Como señaló el filósofo alemán Karl Löwith en su casi olvidada obra maestra *El sentido de la historia* (1947): «Preguntar seriamente por el sentido fundamental de la historia nos quita el aliento. Nos traslada a un vacío que solo la esperanza y la fe pueden colmar».

Si hemos de vivir como si el Eclesiastés estuviera equivocado, deberíamos al menos armarnos de valor para mirar de cuando en cuando ese sinsentido fundamental de la historia, y reconocer que, parafraseando la sentencia de Trotski sobre la dialéctica, «podrá no interesarte el registro geológico, pero el registro geológico está interesado en ti». Incluso si reducimos el marco del tiempo evolutivo o geológico al tiempo histórico —el tiempo de la conciencia humana— y luego lo reducimos aún más hasta solo el intervalo de tiempo histórico más reciente, aún no hay indulto posible. El Estados Unidos moderno, desde sus inicios coloniales hasta la actualidad, tiene poco más de cuatrocientos años. La Primera Flota navegó hasta la bahía de Botany a principios de 1788, lo cual significa que la Australia moderna ha existido durante poco más de la mitad de ese lapso. Incluso de Francia, país que ha parecido un Estado mo-

derno más tiempo que ningún otro en la llamada vieja Europa, solo puede afirmarse que hace unos seiscientos años a lo sumo comenzó a unirse de alguna forma reconocible, e incluso en ella, como ha demostrado Theodore Zeldin, ese sentimiento de unidad nacional era mucho más el credo de la clase dirigente que de las clases populares hasta por lo menos la Revolución francesa y probablemente hasta bien entrado el siglo XIX. Aunque China e India son evidentemente civilizaciones mucho más antiguas, no se puede hablar de un Estado indio unificado hasta por lo menos el Imperio mogol del siglo XVI, e incluso China, que es por lo demás el Estado más antiguo del mundo, solo devino Estado unificado con la dinastía Song del siglo X de nuestra era. Desde el punto de vista histórico se trata de muchísimo tiempo; desde el punto de vista geológico es un abrir y cerrar de ojos. Incluso si restringimos nuestra mirada al tiempo histórico, ¿alguien imagina en serio que estos estados seguirán existiendo de forma siquiera parecida en mil, dos mil, tres mil años? En realidad, nadie lo cree. Suponerlo implicaría, en el sentido más profundo, imaginar que la organización política de nuestra era, que a pesar de la globalización es todavía, en términos generales, la de los estados nacionales, no solo está destinada a perdurar largo tiempo, como puede muy bien ser el caso, sino que es permanente. Y eso es manifiestamente absurdo. Con ello no se quiere decir que no haya buenas y suficientes razones para vivir en esa ilusión, o que ella, con permiso de Freud, *en efecto* tiene futuro. Si la verdad y la moralidad pueden ser inconmensurables, como a menudo es el caso, a pesar de las patrañas con las que los kantianos se consuelan, lo mismo puede

y debe afirmarse de la realidad y la necesidad. Pues provocaría una parálisis vivir ensombrecidos por el conocimiento cierto de que todas las naciones y civilizaciones son tan mortales y están inexorablemente condenadas a la extinción como los individuos. Una cosa es afirmar que la historia no tiene sentido *intrínseco*, sino que su sentido en cambio se deriva del modo como los seres humanos la ordenamos y le infundimos sentido. Y otra muy distinta es asignarle una duración incluso a esos sentidos construidos, y realmente aceptar el hecho de que, a muy largo plazo, todo lo que hacemos y somos está destinado al olvido.

Kipling afirma justo eso en «Fin de oficio». Entendió cabalmente que la pregunta de «para que no olvidemos» contenía implícita la aterradora afirmación «cuando olvidemos». Pero ¿qué hacer cuando, en palabras de Löwith, nos hallamos al final de una modernidad que ya no da para más? Una respuesta es que del mismo modo en que para algunas personas es posible desplazar el centro de sus percepciones, de su propio destino personal en el no-ser hasta un foco «centrado en otro» (lo cual, a quienes nos parece intolerable el panorama de nuestra extinción, bien puede ser asimismo el único modo que alcanzamos a discernir para no perder el juicio con semejante posibilidad), no hay razón por la cual lo mismo no sea posible con nuestro destino colectivo. Si esto es cierto, entonces la mortalidad de las civilizaciones no necesita ser considerada solo como una mala noticia de efectos devastadores. Al contrario, lo que de hecho resulta inimaginable es un mundo en el que todo perdurase de forma reconocible para los que estamos ahora vivos y por toda la duración de la humanidad como es-