

# 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» («Recesional»), 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 moderno 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 incommensurables, 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 in-

dividuos. 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 especie; incluso si la fantasía de la inmortalidad personal postula justamente ese fin.

En todo caso, por más prometeico y transformador que este conocimiento parezca en un principio, en realidad no nos es muy útil emocional o intelectualmente. Un freudiano afir-



maría que, si acaso, lo más probable es la existencia de un lazo esencial entre los duros hechos de nuestra fugacidad individual y colectiva, nuestra naturaleza efímera (en su significado denotativo: «pasajero», «de corta duración»), y el sentido mismo de lo humano. Sea que se acepte o no se acepte este lazo, a fin de ser productivo, e incluso quizá para no perder el juicio, solo podemos en realidad vincularnos con el tiempo en el que estamos destinados a vivir y a morir y con los períodos relativamente breves del pasado y el futuro con los que podemos sentirnos afines. Incluso la ciencia ficción, parte de la cual se proyecta a tiempos muy lejanos, aborda por lo general las consecuencias de los acontecimientos que ocurren en la actualidad, sea que la extrapolación se derive de nuestros logros (lo que podríamos llamar el modelo *Star Trek*) o nuestras locuras (el modelo *El planeta de los simios*). La única excepción sustantiva que se me ocurre es la del escritor de anticipación británico Olaf Stapledon, que en su novela *La última y la primera humanidad* (1930) y su continuación, *Hacedor de estrellas* (1937), intentó abarcar la evolución de la especie humana —esta breve pieza musical que es el hombre, como la describe al final del primer libro— desde el siglo xx hasta el año dos mil millones.

Pocos escritores de otros géneros han ideado un proyecto que exija el «desprendimiento de todo fin privado, social y racial», y con ello «una suerte de piedad por el destino». Pero Stapledon es una excepción. En general, el alcance histórico de la imaginación, sea prospectiva o retrospectivamente, incluso en la literatura de anticipación, es limitado. Al igual que con la literatura de la imaginación, así también con la «fecha de caducidad» de la memoria histórica. Para la mayoría de los australianos y neozelandeses, honrar la memoria de los caídos en

Gallipoli en 2010 no solo tiene aún sentido histórico, sino ético, pues al hacerlo (sobre todo porque hay muchos inmigrantes recientes en ambos países en la actualidad) honran su sentimiento de identidad nacional. Pero incluso los más inclinados a la historia no sostienen que exista un imperativo moral o haya utilidad cívica actual en la celebración de oficios religiosos que honren a los normandos y anglosajones caídos en la batalla de Hastings en 1066 o a los caídos en las batallas de Sekigahara en 1600 y en el castillo de Osaka en 1615 que condujeron a la instauración del shogunato Tokugawa en Japón, y menos aún en la batalla de Salamina entre atenienses y persas (480 a.C.) o en las batallas de la guerra Chu-Han en China (206-202 a.C.). En efecto, celebrarlos sería moralmente absurdo. Y, sin embargo, estas batallas fueron tan determinantes en su momento, estuvieron tan firmemente afianzadas en la mente y el corazón de la gente que las vivió y para las muchas generaciones venideras como los sucesos del 11 de septiembre, digamos, lo están para nosotros en la actualidad.

Por supuesto que aún podemos estudiar la batalla de Salamina; de hecho, se podría argüir de modo verosímil que sin duda sabemos más en la actualidad, pues el pasado siglo fue una suerte de edad de oro de los escritos históricos, de la guerra entre Grecia y Persia y la culminante victoria ateniense en Salamina, que lo que sabíamos en los siglos XVIII y XIX, cuando el helenismo ofreció un modelo cultural tan central para poetas y filósofos —de Schelling y Goethe a Byron y, en alguna medida, Matthew Arnold— que la erudita británica Eliza Butler pudo escribir en 1935 un libro titulado llanamente *The Tyranny of Greece Over Germany*. También fue central para la noción de identidad del Imperio británico y, a la postre, en su último sus-

piro, para la convicción, en una Gran Bretaña despojada de sus colonias, de que su función mundial ya dependía de jugar a ser la Grecia de un Estados Unidos como nueva Roma. Esta fue casi sin duda la última apropiación contemporánea convincente de la historia clásica griega y romana (el imperio estadounidense tiene otros mitos —sobre todo, el de que no es un imperio; el imperio chino aún tendrá otros, si bien estos todavía están bosquejándose). Perduró mucho más tiempo que la mayoría de las memorias colectivas del pasado, pero los dos mil quinientos años transcurridos entre nosotros y Salamina han venido a ser a la postre una distancia demasiado amplia para que con ella podamos crear mitos que ejerzan autoridad alguna sobre nuestra imaginación moral y política. Aún somos capaces de admirar la *Ilíada* y a Cicerón, el Panteón y la Acrópolis, y recibir su inspiración, pero en cuanto vehículos de nuestra propia génesis mitológica, para nosotros finalmente se han perdido, tal como el destino de Gallipoli se perderá tarde o temprano.

Pero ¡qué persistencia! La mayoría de las civilizaciones, y el arte y el pensamiento que engendran, desaparecen mucho más pronto. Piénsese en los retratos de Rubens de la nobleza inglesa: en su momento fueron entendidos con toda claridad como exaltaciones tanto de la dinastía de los Estuardo como de la doctrina del derecho divino real. En la actualidad, las creencias y supuestos que conformaron su mirada no tienen sentido para nosotros precisamente porque Rubens fue un hombre de su tiempo; en muchos sentidos, su biógrafo. Al contrario de Turner, a quien John Berger describió como «un hombre solo, rodeado de fuerzas implacables e indiferentes», todavía nos es inteligible precisamente porque la lógica de su obra lo situó fuera

de su propia época. Fue la continuidad cultural (al menos, imaginada) entre Grecia y Roma y Occidente hasta la Primera Guerra Mundial lo que volvió interpretable el pasado. A Picaso le interesaba Velázquez, fallecido doscientos veinte años antes de que él naciera; en la actualidad es improbable que los pintores jóvenes estén interesados en sus predecesores de medio siglo antes. En la Australia contemporánea las pinturas históricas de Sidney Nolan de finales de los años cuarenta y principios de los cincuenta, como *La muerte del capitán Fraser*, aún parecen relevantes para el debate australiano sobre el multiculturalismo, la historia y la memoria. Pero ¿durante cuánto tiempo serán inteligibles, ya no digamos relevantes, en otros aspectos más que los meramente estéticos, como lo es la estatuaría griega clásica hoy día?

Preocuparse por ello es tan útil como quejarse del calor en Nueva Delhi o de la lluvia en París. Lo que sí merece atención es lo fácil que resulta que las naciones «revisen» y «reescriban» su memoria colectiva. Eso bastaría para indicarnos cuánto más cerca está la memoria histórica del mito, por un lado, y de la política contemporánea y la ideología, por otro, que de la historia. Esto apenas es una novedad en una época de «deconstruccionismo» literario, pero de hecho nuestra comprensión de la construcción social de la memoria se remonta a los años veinte y a la obra pionera del gran sociólogo francés Maurice Halbwachs (detenido por la Gestapo en París en 1944 y asesinado en el campo de concentración de Buchenwald en 1945).\* Halbwachs casi sin duda habría descubierto la afirmación tar-

\* Jorge Semprún, compañero de reclusión con él en Buchenwald, escribió la extraordinaria crónica de la muerte de Halbwachs en sus memorias, *La escritura o la vida*.

domoderna de que todo, desde nuestra sexualidad hasta nuestra interpretación de las tradiciones históricas, es una construcción social. Estaba mucho más interesado en la reconstrucción que en la deconstrucción de la memoria colectiva. Buena parte de la teoría de Halbwachs sobre la formación de la memoria colectiva proviene de las investigaciones del neurólogo británico Henry Head, el cual estudió a los veteranos de la Primera Guerra Mundial que habían sufrido heridas en la cabeza. Una persona con afasia «carece menos de los recuerdos mismos —escribe Halbwachs— que del marco en el cual situarlos».

Halbwachs entendió que si bien, como escribió, «las sociedades y los grupos son capaces en cada momento de reconstruir su pasado», al mismo tiempo que «lo reconstruyen, lo deforman». Pero a pesar de su penetración, su obra no alcanza a explicar del todo por qué, política y moralmente, algunas de estas «reconstrucciones», estas «reescrituras», han demostrado ser mucho más arriesgadas que otras en un momento dado de la historia, solo para desarrollarse o transformarse (los mecanismos que lo hacen posible casi nunca son sencillos) en algo poco o nada peligroso. La memoria colectiva «construida» que puede enfurecer y alborotar a una comunidad en una etapa histórica puede perdurar de un modo no solo inocuo, sino en verdad anodino en la cultura del agravio y resentimiento dos generaciones más tarde.

La historia de Irlanda a partir de finales del siglo XIX, desde el Alzamiento de Pascua hasta el auge económico de comienzos del siglo XXI, seguido de la crisis bancaria y la caída del mercado inmobiliario en 2008, proporciona un ejemplo especialmente esclarecedor del fenómeno. Es un lugar común en-