

Dialéctica de la tradición

Transición política y cultura democrática

José Cuevas Martín*

Recibido: 25.02.2024 — Aceptado: 13.05.2024

Titre / Title / Titolo

Dialectique de la Tradition. Transition politique et culture démocratique
Dialectics of Tradition. Political Transition and Democratic Culture
Dialettica della tradizione. Transizione politica e cultura democratica

Resumen / Résumé / Abstract / Riassunto

El proceso de formación de la tradición, entendida como fenómeno social de construcción del patrimonio cultural, es contemplado en esta contribución desde la perspectiva del estudio de la gestación de la cultura democrática en el periodo que toma como punto de referencia los años de la transición española a la democracia. Estas consideraciones se fundamentan en un trabajo previo de investigación llevado a cabo mediante la metodología de historia oral por medios cinematográficos, consistente en el registro de más de un centenar de testimonios a lo largo de la geografía del país en el periodo 2012 y 2017. Estas historias de vida lo son de personas que participaron activamente, o que fueron afectadas de forma directa por los hechos políticos ocurridos en España durante los años 1969-82. Consideraciones sobre aspectos sociopolíticos asociados a la historia oral, la imagen, la mitología y lo ideológico cobran un papel de primer orden en estas reflexiones. Cabe deducir de este doble trabajo de campo y de reflexión, que la cultura y la tradición democráticas de una población determinada pueden ser entendidas como un proceso dialéctico conformado por los intereses económicos y de poder de los distintos grupos sociales, proceso en el que los factores ideológicos asociados a la memoria y el olvido, desempeñan un papel de primer orden.

Le processus de formation de la tradition, compris comme un phénomène social de construction du patrimoine culturel, est envisagé dans cette contribution dans la perspective de l'étude de la gestation de la culture démocratique dans La période qui prend comme point de référence les années de la transition espagnole vers la démocratie. Ces considérations s'appuient sur un travail de recherche antérieur réalisé à l'aide de la méthodologie de l'histoire orale par le biais du film, consistant en l'enregistrement de plus d'une centaine de témoignages dans toute la géographie du pays entre 2012 et 2017. Ces récits de vie sont ceux de personnes qui ont participé activement ou ont été directement affectées par les événements politiques qui ont eu lieu en Espagne entre 1969 et 1982. Les considérations sur les aspects sociopolitiques

associés à l'histoire orale, à l'image, à la mythologie et à l'idéologie jouent un rôle majeur dans ces réflexions. On peut déduire de ce double travail de terrain et de réflexion que la culture et la tradition démocratiques d'une population donnée peuvent être comprises comme un processus dialectique façonné par les intérêts économiques et de pouvoir des différents groupes sociaux, un processus dans lequel les facteurs idéologiques associés à la mémoire et à l'oubli jouent un rôle majeur.

The process of creating tradition, understood as a social phenomena towards the construction of a cultural heritage, is viewed in this contribution from the perspective of the study of the development of democratic culture in the historical period which takes the Spanish transition to democracy as a reference point. These considerations are based on a previous investigation and documentation carried out with an oral history methodology by cinematographic means, and consistent with the collection of over hundred testimonies throughout the Spanish geography in the period of 2012-17. These life stories belong to people who actively participated in, or were deeply affected by, the political facts occurring in Spain during the period of 1969 to 1982. Considerations about social-political aspects related to oral history, image, mythology and ideology are fundamental in interpreting these discussions. It can be inferred from this double work, both field and theoretical, that democratic culture and tradition of societies can be described best as a dialectical process shaped by the economic and power interests of the social groups which form that collectivity, a process in which ideological factors associated with memory and oblivion, play a first order role.

Il processo di formazione della tradizione, inteso come fenomeno sociale di costruzione del patrimonio culturale, viene considerato in questo contributo nella prospettiva dello studio della gestazione della cultura democratica nel periodo che prende come punto di riferimento gli anni della transizione spagnola alla democrazia. Queste considerazioni si basano su un precedente lavoro di ricerca condotto con la metodologia della storia orale per mezzo di filmati, consistente nella registrazione di più di cento testimonianze in tutta la geografia del Paese tra il 2012 e il 2017. Queste storie di vita sono quelle di persone che hanno partecipato attivamente, o sono state direttamente colpite, dagli eventi politici che hanno avuto luogo in Spagna nel 1969-82. Le considerazioni sugli aspetti socio-politici associati alla storia orale, all'immagine, alla mitologia e all'ideologia giocano un ruolo importante in queste riflessioni. Da questo doppio lavoro sul campo e dalla riflessione si può dedur-

* Universidad Complutense de Madrid

re che la cultura e la tradizione democratica di una determinata popolazione possono essere intese come un processo dialettico plasmato dagli interessi economici e di potere dei diversi gruppi sociali, un processo in cui i fattori ideologici associati alla memoria e all'oblio giocano un ruolo fondamentale.

Palabras clave / Mots-clé / Keywords / Parole chiave

Tradición, cultura democrática, dialéctica, transición española, memoria histórica, olvido, mitología, documental.

Tradition, culture démocratique, dialectique, transition espagnole, mémoire historique, oubli, mythologie, documentaire.

Tradition, democratic culture, dialectics, Spanish transition, historic memory, oblivion, mythology, documentary.

Tradizione, cultura democratica, dialettica, transizione spagnola, memoria storica, oblio, mitologia, documentario.

1. Historia y microhistorias

La tradición, como proceso histórico de formación de cultura, está íntimamente ligada a la memoria colectiva del pasado, memoria que los integrantes de una población concreta van conservando en relación inversa con el olvido. La tradición, en nuestra opinión, obedece a un proceso de construcción continua y evolutiva que cobra forma y contenido en base a costumbres que se arraigan y sedimentan en prácticas y obras culturales dependientes de las relaciones productivas y de poder existentes en el devenir histórico de los pueblos. La tradición, por tanto, se construye, destruye o inventa en consonancia con los intereses de los distintos grupos que conforman una sociedad determinada en la historia. Hobsbawm, por ejemplo, diferencia entre costumbre y tradición al otorgar a la primera el sentido de técnica, de práctica o método de operación fundamentales en el conocimiento; y a la segunda, el carácter simbólico, ritual e ideológico. Esta última, según el autor, sería más susceptible de ser moldeada o *inventada* por los grupos hegemónicos de esa colectividad (Hobsbawm, 2012: 2-3). Muy cercano a esta lectura de la tradición, encontramos el

concepto de *mentalidad*, como fenómeno social igualmente intangible y ambiguo, pero no por ello desatendido por algunos historiadores (Le Goff, 1980) que han apostado por señalar la importancia de lo cotidiano y biográfico en los procesos históricos. En nuestro caso, preferimos hablar de tradición como la transmisión de los hechos históricos de una generación a otra, y su permanencia en la memoria colectiva. Y hemos hecho esta selección por basarnos en un trabajo de investigación previo cuyo objetivo principal ha sido la producción de un archivo y serie documental a partir del registro audiovisual de historias de vida relativas al periodo histórico comprendido entre 1969 y 1982 (Cuevas, 2022), y enfocado a dilucidar algunas claves de la formación de la cultura democrática en España.

Somos conscientes de la ambigüedad de estos términos y definiciones a la hora de emprender un estudio de pretensiones historiográficas. La dificultad de establecer unidades mensurables en este proceso de transmisión o en la determinación de la pervivencia del recuerdo de los hechos históricos en la población y en la cultura, se añade a las limitaciones propias de la historiografía fundamentada en historia oral, así como el reto de establecer modelos de estudio objetivos relativos a los procesos psicológicos de la memoria, la imaginación y el olvido, o a los provenientes del uso del método audiovisual como herramienta de aproximación y documentación del pasado. Así mismo, tenemos presente la parcialidad que asume nuestra metodología de investigación tanto en lo que a contenido como forma se refiere. Mucho se ha discutido desde la irrupción del post-estructuralismo y el posmodernismo sobre la historia entendida como texto, sobre el relativismo en el que necesariamente incurren las representaciones históricas, o la imposibilidad de esquivar lo cultural e ideológico en toda reconstrucción o interpretación de los hechos del pasado. Tanto el constructivismo textual como el social se han encargado de señalar las limitaciones existentes en todo modelo epistemológico, y en especial en los historiográficos. Unos por advertir del carácter literario o narrativo ineludible de toda interpretación de los hechos, los otros por afirmar que la historia, como la tradición y la memoria, solamente puede ser imaginada desde las coordenadas de los marcos so-

cio-culturales del presente. Así pues, las dudas sobre los métodos de representación del pasado histórico se han diseminado por los ámbitos de la investigación, «ante el reto de dar cuenta de una realidad que existe, pero que ya no puede ser aprehendida y representada bajo la rúbrica de la objetividad y la certeza absoluta» (Baer, 2014:17). A este respecto, coincidimos en la necesidad de evitar interpretaciones absolutas del pasado, máxime cuando se trata de analizar un periodo histórico como el que aquí se contempla, aún abierto a múltiples lecturas, aceptando que nuestra aproximación de carácter documental a esta materia no agota todas las miradas posibles. Sin embargo, admitir y ser conscientes de estos condicionamientos, en nuestra opinión, no es óbice para la defensa de esta vía de estudio de la gestación de un ámbito de la memoria en torno a unos hechos que cobraron forma y sentido en lo individual y colectivo. En este caso, se trata de enfrentar, desde la práctica documental cinematográfica, la vivencia personal con el hecho, el individuo con la historia. En suma, de confrontar determinados episodios de vida de los testigos con el trasfondo del proceso político de conquista de las libertades vivido en nuestro país en el periodo 1969-82. En nuestra opinión, estas *microhistorias* filmicas conforman un material de primer orden para la reconstrucción del pasado reciente y, por extensión, del enriquecimiento de la tradición y la cultura democráticas por tratarse de recuerdos de vivencias íntimamente ligadas a hechos decisivos en el devenir sociopolítico del país. Tanto la labor del historiador como la del documentalista se ejercitan en la relación con el objeto de estudio. Parafraseando a Ginzburg (1992), una sola voz, una sola historia, un solo testigo, puede ser suficiente para ampliar el conocimiento de la realidad de nuestro presente, y de nuestro pasado.

2. Memoria, historia y crisis de la representación

La memoria de uno y la memoria de todos. Los recuerdos personales, internos y profundos que habitan en la mente de cada uno, y los recuerdos colectivos de los gru-

pos, de las familias, de los amigos, de los compañeros de trabajo, de un país. A simple vista parecería que habitan separados, que la intimidad de lo personal no trasciende las vivencias de la memoria colectiva, que el solipsismo psicológico de los recuerdos internos, nebulosos e intangibles, no se comunican con los recuerdos, también difusos y líquidos compartidos por el grupo en la cultura y la tradición. Por el contrario, la experiencia nos dice que son vasos comunicantes, y que ambos acaban por materializarse en opiniones, afecciones y acciones políticas. Lo psicológico se funde con lo social y político tal como ocurre con la historia personal y la pública. Los límites entre estas dos esferas de la experiencia quedan desdibujados, y en ambas habitan tanto el deseo de cambio, la pasión por los ideales, o las convicciones, como el rencor, el recelo, las desavenencias, el odio o la violencia.

Así también, las memorias de unos pueden transmitirse a otros cargadas de esos mismos afectos, tan diversos y extremos. Los recuerdos de los testigos, especialmente de los familiares, pasan de una generación a otra adscritos a palabras e imágenes vivas de unos hechos que el receptor hace suyos, y que asocia para siempre a la figura y credibilidad que el relator les proporciona. Así, quedan latentes de una generación a otra como imágenes crepusculares, *simulacros*, que viajan en el tiempo. Cuando forman lo que Maurice Halbwachs entiende por un *marco social de memoria* (Halbwachs 2004), es porque han sido compartidos hasta fraguar en el seno de un grupo social. Y esa sedimentación colectiva de recuerdos, procedente de distintas fuentes, requiere de tiempo.

Es en este trasvase de recuerdos donde se construyen proyectos de investigación como el que alumbra estas páginas, desde el testimonio y la generosidad de los que rememoraron ante la cámara sus experiencias vividas en carne propia contra una dictadura. Son acontecimientos históricos *corporeizados* en las vidas de los testigos, que dan lugar a un ejercicio colectivo de preservación y de anamnesis documental de recuerdos que corren el peligro de desvanecerse por el paso del tiempo, la desafección o el ocultamiento.

En esta práctica de conservación ponemos frente a frente dos tipos de imágenes: la imagen mnemónica, mental, de los recuerdos individuales expresados de pa-

labra, y la imagen técnica proporcionada por la cámara. En esta dualidad de ausencia/presencia, resuena la distinción establecida por el platonismo en torno a las imágenes (*eidola*), al diferenciar entre *eikōna*, o copia o huella del natural, tal como ocurre con la pintura, y *phantásmata*, o impresión del objeto en el alma, en este caso, sin la obligación de ser establecida una semejanza con el referente. A este par, se suma el *graphein*, o representación escrita del concepto a modo de hendidura o marca en una superficie física. El recelo del platonismo ante todas ellas, y en especial frente a la escritura, que si bien era considerada de utilidad o *remedio* para el registro y la conservación documental, también se veía en ella su *veneno* (*pharmakon*) por debilitar o atrofiar la memoria (Ricoeur. 2010:201), podría ser trasladable a la sospecha que suscita el universo icónico del registro fotográfico y audiovisual en la sociedad posmoderna, al tiempo que constituye una de las vías directas al conocimiento.

Qué duda cabe que las disquisiciones platónicas en torno a las imágenes, especialmente aquellas dedicadas a la representación pictórica o a la generada por los sentidos, han dejado constancia de la suspicacia, cuando no el rechazo del filósofo frente a ellas, por considerarlas un espejismo contraproducente en la adquisición de conocimiento, en favor del pensamiento abstracto, único capaz de establecer las oportunas relaciones formales como vía de explicación de los hechos. Es notorio que este recelo del idealismo platónico, que pone de manifiesto la relación entre ser y pensamiento, dilema que se mantendrá constante en la historia de la filosofía, resuena en la profunda revisión que sufre la modernidad en la segunda mitad del siglo XX. Este es un hecho coincidente con la proliferación en el ámbito científico de nuevos instrumentos de observación, que en todo momento son completados con la presencia de la fotografía. No es fortuito por tanto que la filosofía crítica con la Ilustración y la modernidad en su conjunto ponga en cuestión en un primer momento el lenguaje como eje vertebrador del pensamiento y, más avanzado el siglo, el ocularcentrismo imperante, que todo lo reduce a la visibilidad y a una metafísica de la presencia. (Jay, M. 1993).

Y esta misma dualidad de ser y pensamiento se hace asimismo evidente en el proceso de revisión que sucede

en el ámbito de la historiografía una vez cuestionadas las bases teóricas y experimentales del positivismo y el historicismo, en especial en lo que concierne a los estudios de la tradición y la memoria colectiva. Si partimos de la relativización a la que es sometida la labor de los historiadores en la segunda mitad del siglo pasado una vez aceptada las tesis de la función decisiva que desempeña la forma y todo significativo en la construcción de los relatos históricos, y asumimos las tesis posmodernistas de que toda escritura de la historia es ineludiblemente retórica-literaria, o en última instancia una postura estética que la hace estar más próxima a la actividad artística que a la construcción científica, es fácil llegar a discusiones, tales como las entabladas en torno al Holocausto judío (Friedlander, 1992) que al fin y al cabo, se dirimen entre la crítica al «afán de verdad» de la historiografía positivista, entendida como una «aparato cognitivo» más (White, 1992), o la remisión a los hechos. En definitiva, debemos valorar si al margen de aceptar la imposibilidad de Una historia, o La Historia, abogar por distintos relatos interpretativos del pasado *desde el presente*, perduran los propios acontecimientos, más los datos oportunos provenientes de las observaciones, registros, recuentos e imágenes documentales.

3. Historia oral audiovisual y conocimiento

Historia, no de los fenómenos «objetivos», sino de la representación de estos fenómenos, la historia de las mentalidades se alimenta naturalmente de los documentos de lo imaginario.

Jacques Le Goff (1980:93)

El método experimental de la historia oral, basada en el registro del recuento personal de unos hechos, muestra unas características, valores y limitaciones particulares dentro de la historiografía y del ámbito audiovisual. Si, por un lado, ofrece elementos de análisis de la fuente, en este caso del sujeto testigo de los hechos que se relatan, por otro, lo hace posible asimismo del testimonio. Valores que se corresponden, si atendemos a modelos de análisis fenomenológico y lingüístico, al decir y a lo dicho, a la

enunciación y el enunciado, o en otros términos, al cuerpo y a la voz (Sarlo: 2005). Y este esfuerzo de recuperación mnémica, se debate entre la memoria y el olvido, juego en el que intervienen, entre otros factores, el paso del tiempo, la economía de las emociones en el sentido freudiano del término, las biografías de los testigos y las interferencias en ellas de la nueva edificación de la cultura, o la tradición y el patrimonio posteriores a los hechos testimoniados. ¿Desvirtúa esta pugna entre olvido y memoria, realidad y recuerdo, veracidad y falsedad, el testimonio como elemento historiográfico? ¿Cómo lidiar con la subjetividad del recuerdo sometido a los poderes de la recreación, la fabulación, la desmemoria, de los fenómenos psíquicos? Walter Benjamin ya expuso sus reticencias respecto a la transmisión oral de los hechos que se lleva a cabo tras experiencias fuertemente traumáticas (Benjamin, 1991). Porque las improntas, marcas y *escritura* de los hechos en las conciencias de los sujetos, qué duda cabe, se diluyen, tergiversan, moldean, acomodan o, sencillamente, se pierden con el paso de los años. De aquí que la desconfianza en los testimonios se haya convertido en un arma arrojada de los defensores del relativismo histórico, reticentes al uso de la subjetividad como recurso documental; o por aquellos otros que dudan de su valía en el tiempo por el efecto ocasionado por la *discontinuidad intergeneracional* de los recuerdos (Le Goff: 1991:238-9); o por los que cuestionan la posibilidad, en términos científicos, de toda *experiencia* o conocimiento metódico a partir de los mismos (Derrida, 1995). Y en efecto, este recelo debe ser asumible por todo investigador. Hasta en el recuento autobiográfico sería «imposible establecer un pacto referencial que no sea ilusorio» (Sarlo: 2005:39). ¿Ocurriría lo mismo en el relato documental frente a una cámara?

En su defensa, hay que añadir que los testimonios no están contemplados tanto para *explicar*, como para *presentar*; en otras palabras, *cuentan* o evocan sin aspiraciones de verdad. Las microhistorias orales, directas, provenientes de la conversación con el investigador, nacen de experiencias que marcan, que no se olvidan, sobre hechos consumados que pertenecen a la historia. En unos casos es un maltrato, en otros una acción clandestina, una *carrera*, un asesinato recordado por el amigo o el camarada, una

imagen, en suma, que se resiste a abandonar la trayectoria de vida de su portador, un itinerario unido a un compromiso, a un proyecto de vida, que hace que persista la búsqueda y exigencia de una reparación. Y estas vivencias subjetivas, personales, pero de carácter coral, están ligadas a hechos históricos. Ahí radica su pertinencia como elemento básico historiográfico.

En este sentido, el registro documental de un testimonio por medios audiovisuales no escapa a la posible arbitrariedad o subjetividad presente en las palabras del entrevistado. A ello se añade la suspicacia que suscita hoy en día la imagen técnica en general, y la de carácter documental en particular, por la facilidad de ser manipulada, fenómeno que se ha exacerbado con la llegada de la tecnología digital y de su adlátere, la posverdad. La desconfianza y el recelo frente a la información, especialmente en la documental, se han convertido en moneda de cambio en una cultura en la que se ha impuesto la duda en la experiencia. Los célebres textos de Adorno y Horkheimer sobre la industria cultural, el canto a las luciérnagas de Pasolini, o la crítica a la «sociedad del espectáculo» de Debord, por entresacar algunas advertencias contra el poder embaucador de la cultura de masas, acrecientan esta sospecha. Sin embargo, somos de la opinión de que esa duda social, en el caso de la imagen técnica, no es atribuible a una deficiencia en su construcción, modo de representación o a su posible indefinición, sino a un proceso externo, cultural e ideológico, que corre a la par de ese relativismo epistemológico que comentábamos más arriba, nacido precisamente en unos años proclamados como los del «fin de la historia», del «fin de las ideologías», y de la crisis de las concepciones filosóficas y políticas de pretensiones más universales. Una prueba de ello es que el desarrollo científico y tecnológico de los dos últimos siglos se debe en gran medida a la presencia de la imagen técnica en los laboratorios y centros de investigación del mundo. A ello se suma el hecho de que la imagen técnica esté actualmente presente como testigo fehaciente de los hechos, con una objetividad que pocos se atreven a discutir en el ámbito jurídico y policial, en el diagnóstico médico, la seguridad, la industria militar, los procesos productivos, etc. Podríamos decir, pues, que el

relativismo gnoseológico, presente en la creencia de que las apariencias engañan, de que todo depende del cristal con que se mire, en la imposibilidad de determinar una objetividad absoluta, no debería atribuirse exclusivamente al uso de la cámara, sino a toda percepción humana. Y esta discusión nos remontaría al origen de los tiempos y, en concreto, al de la filosofía y su dilema sempiterno entre idealismo y materialismo.

Esta controversia es trasladable fácilmente al tema que nos ocupa, el de la fiabilidad de la documentación, de las historias orales y de la imagen, todos ellas bien presentes en un proyecto como éste, de contribución al enriquecimiento de la tradición de un país y de su patrimonio cultural a partir del registro audiovisual.

Entonces, cuando hoy en día hablan del relato, de lo que ha ocurrido y lo que cada uno ha vivido y tal, pues nuestro relato es este: detenciones, registros, torturas, encarcelamientos, castigos en la cárcel; o sea, él dice (señala a su hermano) que estuvo 400 días aislado, no seguidos, eh, en el Puerto de Santa María, 400 días en una celda de castigo, sin salir para nada... entonces nuestro relato es ese, lo que hemos vivido nosotros es eso...

(Entrevista a Josu Arrizabalaga. Ondárroa, 28 de enero de 2014)

La subjetividad inherente a todo testimonio o la mediación de toda tecnología, en particular la de la imagen, en el proceso de registro, archivístico y de representación de lo real, serán factores a tener obligatoriamente en cuenta en toda investigación histórica por medios videográficos, sin menoscabo de la necesaria e imprescindible confrontación de la información que estas fuentes proporcionan con los hechos históricos. En todo este proceso no podremos perder de vista el factor ideológico, no solo presente en las fuentes orales de documentación, tecnologías de registro y métodos historiográficos utilizados, sino también en el ejercicio de interpretación y escritura de los resultados. La formación y permanencia de la identidad y el patrimonio cultural de una sociedad, así como su tradición, dependen en gran medida de este componente. Las reticencias a aceptar el factor subjetivo del testimonio, o el afán excesivo en admitir con exclusividad solo aquello que es verificable, fidedigno, verdadero o absoluto, cuando la vida se nos presenta múltiple y

diversa, tal vez obedezca a la búsqueda insistente de una ontología del conocimiento humano que no atiende lo suficiente a la presencia en su gestación de las estructuras socioeconómicas y de poder.

En un sentido u otro, en la tradición cristaliza una selección de las múltiples tendencias de opinión, de ideas y de actuación en consonancia con la *fuera* de los distintos grupos humanos (Le Goff, 1991:227). Algunas de ellas, las más favorecidas por las estructuras de poder, económicas, mediáticas, etc., acaban por convertirse en normativa, en hábito social y en conductas limitadoras, cuando no impositoras. Ello redundará a la postre en una coerción instituida por la costumbre, que acaba por convertirse en tradición (Hobsbawm, 2012: 2 y ss.), esa especie de «*imaginación*» autoimpuesta, tal como la entiende Pascal, a la que se acaba por doblegarse consciente o involuntariamente. (Pascal: 1984: 59). También por como viene adornada esa imaginación, ataviada de oropeles, mitras o altivos semblantes convenientemente disimulados.

Y nosotros añadiríamos, seducidos ahora por los fuegos artificiales de la cultura del éxito, del narcisismo, de la celebridad y la fama, y de la aceptación de la auto explotación y el autoengaño.

En este proceso de formación de esta *imaginación social*, hoy, como ciudadanos de la aldea global, los testimonios orales son de una gran relevancia a pesar de su componente subjetivo y de estar sujetos a los avatares de la memoria. Porque el recuerdo y el olvido, contra toda creencia común, son colectivos, ya que se refieren siempre a hechos con presencia de otros, y porque el lenguaje, también plural, está presente en ellos. Al fin y al cabo, las experiencias, fuente de ambos, son igualmente colectivas.

Podemos recordar solamente con la condición de encontrar, en los marcos de la memoria colectiva, el lugar de los acontecimientos pasados que nos interese. Un recuerdo es tanto más fecundo cuando reaparece en el punto de encuentro de un gran número de esos marcos que se entrecruzan y se disimulan entre ellos. El olvido se explica por la desaparición de esos marcos o de una parte de ellos.... (Halbwachs: 2004:323-4)

Son estas experiencias vivas de algunos, marcadas con vehemencia por acontecimientos históricos comparti-

dos, las que permanecen en el tiempo y ayudan a reactivar el recuerdo en los demás. La muerte, la violencia, el ultraje o la ignominia asociadas a compañeros, amigos o familiares que los padecieron de forma injusta, permanecen indelebles, como un rescoldo que nunca llega a apagarse. Hay veces en que nuevos *marcos sociales de memoria* avivan ese fuego de experiencias que se resisten al olvido. Los «actos de memoria» tan imprescindibles en los procesos de transición política, como lo fueron en los casos de Argentina o Sudáfrica, quedan pendientes en el caso español. Ese fue el intento que, a nuestro entender, se dio de manera tangencial en el movimiento ciudadano conocido como 15-M respecto a la dictadura y la etapa de la Transición, para reclamar una revisión de las condiciones en las que fue firmado el pacto de *punto final* y del trato a las víctimas en aras de profundizar en la calidad democrática de las instituciones y en una mayor justicia social.

Estas crisis sociales son las que obligan a mirar en la historia, para reconocer el origen de esas fisuras y asignaturas pendientes que impiden a una sociedad avanzar en la convivencia y la cultura democráticas. La memoria histórica cobra un significado particular por estar unida a la experiencia de un sentimiento de injusticia y, por extensión, de una necesidad de reparación y de reconocimiento. Y esta sensación se percibe como sometimiento a una doble injusticia, por la impunidad otorgada al autor del delito y por la imposición del olvido. En ese sentido, la memoria, como reivindicación de reparación y justicia, es parte de la lucha por la libertad, indispensable para la convivencia. Estas consideraciones nos obligan a detenernos en las formas y procedimientos con los que se construyen los relatos históricos por los distintos grupos sociales, a modo de interpretaciones del pasado, y en cómo van conformando tanto el patrimonio cultural e histórico, como la tradición de un país.

4. Dialéctica de la tradición

El término tradición se encuentra muy próximo al de cultura y ambos al de historia. En los tres habita la me-

moría. Y ya hemos visto cómo, a pesar de la volatilidad y condición crepuscular de ésta, tanto en lo personal como en lo colectivo, en sus distintas formas de registro, y de estar fuertemente condicionada por la subjetividad y el paso del tiempo, supone un recurso de edificación intelectual imprescindible e inevitable. El prurito de hacer ciencia a partir de ella presenta serias dificultades, convirtiéndose en un argumento a favor del relativismo más radical. Ocurre por igual con el lenguaje, tal como ha puesto en evidencia el pensamiento posmoderno al subrayar la dificultad que presenta a la hora de identificar una realidad o verdad estable debido a su polisemia constante y *autorreferencialidad* (Friedlander: 1992. 4-5).

Esta discusión teórica se avivó en el ámbito de la historiografía de forma acalorada cuando se iniciaron, tras la II Guerra Mundial, los estudios académicos sobre la experiencia traumática del Holocausto. Especialmente cuando las tesis posmodernistas de las que hablábamos más arriba comenzaron a traer a colación la relatividad de toda representación histórica, por quedar ésta supeditada a la función del lenguaje utilizado para describir los hechos y, por tanto, para *constituir* los acontecimientos pasados como posibles objetos de explicación y comprensión. Los hechos históricos no dejaban de ser susceptibles de «*infinitas interpretaciones y en definitiva indecibles*» (White: 1992:37-38). A pesar de los argumentos contrarios a esta postura, esgrimidos por importantes historiadores y pensadores, como Hilberg y su concepto de la «maquinaria de la destrucción»; Arendt, y su bien conocida «banalidad del mal»; o al ya referido Ginzburg, en su firme creencia de que la voz de un solo testigo sea susceptible de hacer historia (Ginzburg, 1992), no pudo evitarse la llegada de posiciones extremas que ponían en cuestión la importancia y trascendencia de tales sucesos, llegando incluso en algunos casos a dudar incluso de su existencia. Así, los argumentos revisionistas dirigidos a restar importancia al que con toda probabilidad ha sido el mayor genocidio de la historia de la humanidad, bien con la excusa de considerarlo parte inexorable de la naturaleza (irracional) del ser humano o, en su defecto, del desarrollo natural del capitalismo; o bien justificándolo,

al emparejarlo con los crímenes estalinistas. Tales argumentos confluyeron en las actuales posturas negacionistas del Holocausto, coincidentes con la revitalización del fascismo a escala internacional. La relación de la desmemoria histórica con la revitalización de estas tendencias ultraderechistas, y el consecuente debilitamiento de las democracias que las alberga, ha sido señalada convenientemente por algunos autores contemporáneos (Schwarz, 2019). Como quiera que sea, la existencia de esta confrontación de los relatos de uno y otro signo, más allá de las interpretaciones totalizadoras de la historia, en cierto modo ponen en evidencia y reafirman la presencia de lo ideológico en la reconstrucción de la historia y en la formación de la tradición y el patrimonio cultural.

En el ámbito de nuestro proyecto la negación del movimiento de base de oposición a la dictadura en los periodos del Tardofranquismo y de la Transición, ha venido dada fundamentalmente por la prevalencia del pacto de silencio y de olvido sobre este periodo histórico, fruto de los acuerdos sellados entre las principales fuerzas políticas representadas en la negociación para la llegada de la democracia. Si bien este acuerdo tácito fue resultado de unas negociaciones encaminadas a reconducir el tránsito del país a un régimen democrático, vendría bien en este capítulo contemplarlo a la luz del análisis de la formación de la tradición, la historia y el patrimonio como resultado de una oposición entre contrarios. En este contexto, entendemos que el fenómeno de amnesia histórica que experimenta una sociedad determinada es el resultado de la confrontación ideológica existente entre los distintos grupos que la conforman y del triunfo de un relato hegemónico. Y que, a su vez, este enfrentamiento en el ámbito de las ideas, las creencias y los valores éticos, siguiendo el símil de la cámara oscura esgrimido al respecto por el marxismo, no sería más que el *reflejo invertido* de las relaciones de poder y productivas existentes en un momento determinado de la historia (Marx-Engels, 1974: 26). Esta elaboración, por consiguiente, eminentemente ideológica, cobra especial relevancia en distintos contextos de la producción humana, entre otros, el cultural, educativo, judicial y político, sin olvidar la construcción del mito.

5. Mitología y cultura democrática

En democracia la política es la «síntesis de todas las contradicciones» que se producen en la sociedad «en tiempo real». La confrontación entre los diferentes actores por imponer su decisión acerca de la jerarquización entre dichas contradicciones y el orden y la forma en articular la respuesta a las mismas es lo que está en juego permanentemente en el sistema político. En determinadas áreas a esa confrontación no se pone fin nunca.

Javier Pérez Royo (El Diario, 22 de abril de 2023)

Recuerda esta afirmación a aquella otra célebre de Levi-Strauss sobre la función social del mito en el ámbito de las sociedades: «the purpose of a myth is to provide a logical model capable of overcoming a contradiction (an impossible achievement if, as it happens, the contradiction is real)» (Levi-Strauss, 1955:443). Aun cuando sería necesario añadir por nuestra parte, que las dictaduras y los periodos de transición política también resuelven sus contradicciones, las unas con el uso de la violencia, los otros con pactos que vienen condicionados por la correlación de fuerzas de los agentes sociales involucrados en ese momento histórico.

En el caso que nos ocupa, y en el escenario de lo mitológico, el eco del mito de Antígona, por ejemplo, resuena en nuestras conciencias por su pervivencia al contemplar la confrontación entre el poder político y la defensa de la dignidad humana, entre «un legalismo coercitivo y un humanismo intuitivo» tal como señala George Steiner al hilo del pensamiento de Hegel (Steiner: 2000:100), esta vez en la necesidad de honrar, entre otros actos de rebelión, la muerte de los que dieron su vida por la defensa de las libertades democráticas.

La Antígona de Sófocles dramatiza la urdimbre de lo íntimo y lo público, de la existencia privada y de la existencia histórica. (Steiner. 2000:25).

El gran caleidoscopio de *antígonas* que nuestro trabajo de documentación ha recopilado es un fiel reflejo de esta confluencia de la vida personal con el momento político, tan presente en episodios históricos, como es el caso de la

Transición, en los que el sentido de lo trágico se personaliza en biografías personales de entrega a un bien común. Este arquetipo, que pervive por siglos en la civilización y culturas humanas, cobra sentido en la actualidad en nuestro país, mediante un acto de denuncia necesario ante una práctica política de silencio, desatención, cuando no de desprecio. En el seno de la comunidad europea no existe una experiencia semejante en la que el *relato* —y aquí volvemos a la discusión de más arriba— construido a lo largo de cuarenta largos años de una dictadura de corte fascista, siga vigente y operativo en una sociedad democrática como la española, a través de prácticas de obstrucción a la justicia, a la reparación y al reconocimiento de miles de víctimas.

Paradójicamente, la presencia del mito de Antígona en esta discusión no es tanto adjudicable a la dictadura cuanto al nuevo estado democrático. La tiranía, dado su carácter ilegítimo, no ofrece sentido profundo alguno a este drama. Es el nuevo estado de «derecho», de la «verdad», de la «razón práctica» el que genera este sentido trágico en su confrontación con el individuo y su reivindicación de dignidad. En esta polarización encontramos la eterna disyunción entre poder y sujeto, que al pasar los años tomará cuerpo en el tiempo «*out of joint*» de Hamlet, en el *proceso* kafkiano, la enajenación marxiana, el panóptico y control del cuerpo foucaultiano, en las *luciérnagas* pasolinianas...

Si Creonte fuera esencialmente un tirano, no sería digno del desafío de Antígona... Si Creonte no encarnara un principio ético, su derrota no poseería una cualidad trágica ni un sentido constructivo. (Steiner: 2000:55).

La «potencia ética» que se opone al individuo y que crea este sentido trágico es, por tanto, la del estado democrático, que niega, como Creonte, el enterramiento decoroso de sus muertos y condena al silencio una proeza de resistencia contra un régimen ilegítimo. La inmersión de Antígona en el reino de los muertos, tal como señala Steiner (Steiner: 2000: 33 y ss.), la podemos trasladar a esta fijación de las recientes políticas de memoria histórica activadas en nuestro país, por enterrar a sus muertos con dignidad. La añoranza de estos *héroes insepultos*, responde a un gesto de fidelidad en el presente motivado por sentirlos profundamente vivos, enterrados en la plenitud de una vida truncada —no de-

bemos olvidar que la gran mayoría de los asesinados entre 1969 y 1982 comprendía edades entre 17 y 25 años— en la plena exaltación de una entrega a una causa colectiva. En esta dialéctica de la tradición se encuentra el sentido y sentimiento trágico de este país, un conflicto que se muestra hasta el momento irresoluble, pendiente, por superar, y que afecta de lleno a la convivencia entre españoles. Así, el «sacrificio» de la Transición, como pacto de capitulación y olvido, está marcado por el signo de la tragedia. La inmola-ción suicida por unos ideales de libertad de tantos y tantos jóvenes, ingenuos y soñadores, supone la personificación del héroe trágico que, aun sin saberlo, reta y se acerca a un mismo tiempo, en un sentido poético, a lo divino.

— Marién: Carlos, lo único que le gustaba era tocar la guitarra, tocar a Bob Dylan, escribir poemas... Tenía unos golpes así... a veces infantiles, era muy dulce, muy tierno, y... y no sé. Fue un... ha dejado un... no sé, yo... Es una pena inmensa, es un vacío, de una persona tan necesaria en este mundo, ¿no? Así, porque sí. Y además él dice: «Soy la llaga todavía viva.» «Viva», dice en un poema: «Yo soy el gran corazón herido, la trinchera sangrante, parturienta, la vena abierta de par en par, el brazo cortado de tajo, el pájaro de una sola ala.»... Y su primer poema, que es el primer poema que hemos puesto, es el que dice: «¿Qué contemplarán los hombres del futuro cuando miren los ojos de los poetas muertos?»

— Entrevistador: ¿Cuántos años tenía cuando murió?

— Marién: Veintiuno. Veintiún años. «¿Qué contemplarán los hombres del futuro cuando miren los ojos de los poetas muertos?»

(Entrevista a Marién Blanco.

Madrid, 6 de junio de 2014) (Cuevas, 2022)

Bien es cierto que esta conciencia ética enfrentada a una razón de estado ilegítima, se gesta en la dictadura franquista como parte de la lucha tradicional del ser humano por la libertad. Ante nuestras preguntas a uno de los testigos por la tenacidad de su actitud de resistencia, pese al trato recibido, torturas, cárcel, vejaciones..., éste contesta que es una cuestión de necesidad.

... como decía antes un poco porque casi no te quedaba otra cosa que hacer, era así como respirar, si no luchó me voy a morir de pena, de no hacer nada, de no poder hacer nada.

(Entrevista a Pablo Mayoral.

Madrid, 4 de marzo de 2013). (Cuevas, 2022)

La actitud rebelde del opositor a la dictadura coincide con la reivindicación que hizo Hölderlin en su traducción del clásico de Sófocles del término *furia*, como acto distintivo de la conducta de Antígona: «*el furioso reconocimiento de ti misma es lo que te ha perdido*» (Steiner: 2000: 117). Y en ella iban imbricados los componentes racionales e irracionales de la misma, éstos últimos tan ligados a posiciones de violencia política. Pasolini ya subrayó la necesidad de contar con ciertas dosis de sinrazón y decadencia en todo gesto revolucionario. En este contexto, capítulo aparte merecería la reflexión sobre el origen de la violencia, a modo de enfrentamiento armado o terrorismo, en todo el proceso de la lucha antifranquista. Salvando las diferencias, no deja de sorprender la aparición de movimientos de esta índole en Europa en los mismos años que se gestaba la Transición española, como es el caso de Baader Meinhoff (Rote Armee Fraktion o RAF) en Alemania o las Brigadas Rojas en Italia, de las que se hicieron eco respectivamente obras cinematográficas marcadas por el mito de Antígona. Entre otras, cabe destacar *Alemania en otoño*, a cargo de reconocidos directores de la época, y en especial el capítulo *Antígona Pospuesta* (The Delayed Antigona, Böll-S Schlöndorff, 1977), obra de Heinrich Böll y Volker Schlöndorff con la finalidad de hacer reflexionar al espectador sobre la justificación o no de la violencia política; y también *Los caníbales*, de Liliana Cavani (Los caníbales, Liliana Cavani, 1970), alegoría de la omnipresencia ominosa del poder en estados considerados pseudodemocráticos. Por su parte, las adaptaciones de la obra de Sófocles, de Bertold Brecht y de Salvador Espriu, no podían dejar de lado los momentos políticos de posguerra vividos respectivamente en la Alemania y España de entonces. El dramaturgo alemán, personificando el mito en el soldado desertor que se opone al sueño megalómano de Hitler; y el escritor catalán para defender la reconciliación entre vencedores y vencidos, adelantándose con ello a lo que iba a ser la política de «reconciliación nacional» del PCE a partir de 1956.

Por otro lado, si la presencia de una contradicción o polarización insoslayable en el seno de una sociedad en un periodo determinado de su historia hace revivir mitos que se remontan a episodios del pasado ancestral, hemos constatado igualmente cómo el mito cristiano aparece insisten-

temente en las historias de vida rescatadas para este proyecto. No es casual que en muchas de las experiencias de resistencia política se encuentren numerosos militantes de base cristiana, o que los principios socialistas, e incluso del marxismo-leninismo, de muchos opositores al franquismo se entrecrucen con las enseñanzas de los evangelios; por no citar la presencia en las entrevistas de numerosos sacerdotes pertenecientes al colectivo de los llamados «curas obreros», como representantes de una iglesia de calle, de centros de trabajo y de asociaciones de vecinos.

...hicimos dos o tres huelgas allí (en el seminario) cuando ponían platos suculentos en Semana Santa, pues angulas y no sé qué y tal. Nosotros nos levantábamos y nos íbamos del comedor sin comer; y el rector nos llamaba y nos decía por favor no me hagan esto, ... y bueno, entonces con eso me vine yo a aquí a Madrid y fui aquí (señala) a Valdezarzas, arriba donde vivían unos jesuitas, eran gallegos, que vivían un poco austeramente. Pero yo ya me había pasado por..., fui a Roma a hablar con el padre Arrupe, que entonces era el provincial, a decirle que yo estaba descontento, que no podía ser, que estábamos viviendo como reyes, que yo era obrero, me sentía de la clase obrera... Primero vivía aquí (señala de nuevo) con ellos, pero enseguida alquilé una chabola por 25 pesetas, y allí abajo, donde ahora está construido, que ya han construido mucho, pues ahí estuve yo viviendo en esa chabola...

(Entrevista con Francisco García Salve. Madrid. 6 de junio de 2014) (Cuevas, 2022)

No sería aventurado afirmar que la mitología cristiana, en sus distintas acepciones ideológicas, vertebró uno de los ejes fundamentales de la tradición y cultura —que muchos han definido de *caimita*— de los españoles. La ligazón del mito cristiano, que la propaganda ideológica del régimen estableció con el ardor guerrero, el espíritu de una cruzada redentora y purgativa, que denigraba con total impiedad al enemigo derrotado y a sus familiares, especialmente a las mujeres, auspició a su vez la mitología del macho cabrío, del fauno castrador, violador y homófobo, que liberaba su tensión con la violencia y el culto a la muerte. Los retratos de esta conducta sado-masoquista ligada al fascismo, ha sido expuesta de forma descarnada por obras destacadas de Visconti, Pasolini o Cavani, en las que se pone en evidencia la crueldad ligada a la lascivia, la perversión a la dominación, la represión a la impotencia.

La pederastia en el seno de los colegios católicos del franquismo, hoy día presente en los medios de comunicación, es una muestra más de esta perversa coexistencia.

No deja de sorprender asimismo, la apropiación e interpretación del mito de María por el nacional-catolicismo, un mito cuyo culto popular sobrepasa en momentos y en determinadas comunidades al de su propio hijo, como *mater dolorosa*, casta y resignada, espejo en el que reflejarse la mujer española a ojos del régimen y de sus instructoras de la Sección Femenina, como ejemplo de obediencia, sometimiento y entrega virginal en el seno de una cultura patriarcal que auspiciaba esta idolatría al tiempo que un larvado resentimiento e intolerancia, cuando no una manifiesta misoginia. Llama poderosamente la atención esta veneración del mito cristiano junto al cálculo frío de una guerra diseñada para el exterminio (Preston 2011), de una Causa General de imposición de estrictos castigos a los vencidos, de miles de sepultados en cunetas y fosas comunes, o de una larga experiencia de cuarenta años de torturas y cautiverios.

Franko's war effort was about ensuring the creation of a regime that it will be eternal, so that meant literally killing as many republicans as possible, I mean it was a war of extermination, a war of terror, and so I would say during the civil war Franco made an investment in terror, and he was living out the profits of that investment for the rest of his regime.

(Entrevista a Paul Preston.
Londres, 18 de enero de 2017) (Cuevas, 2022)

La dialéctica de la tradición cobra, por tanto, una especial relevancia y virulencia cuando de la apropiación del mito se trata. En este caso, resulta intolerable para unos y para otros reservarse para sí el valor simbólico y moral del cristianismo. Este fenómeno ha dado lugar a una disputa entre las clases hegemónicas, favorecidas por la dictadura y aquellas otras representadas por la oposición a la misma, una disensión que ha emplazado frente a frente dos modelos antagónicos de entender lo cristiano. En este contexto, conviene reflexionar sobre el papel desempeñado por la interpretación fundamentalista del cristianismo tanto por el régimen ilegítimo de la dictadura como por los grupos armados en contra de ella. No estaría de más

acudir en este sentido a los posibles orígenes de esta orientación sectaria dentro del cristianismo representada por la figura de Pablo de Tarsio, la bestia parda de Nietzsche, responsable de poner en un mismo plano la fe y la ley, para comprender el fundamentalismo religioso no sólo del régimen sino también de los grupos proclives a la lucha armada, ataviados de consignas e interpretaciones de la realidad social y política sumamente simplificadoras, y de una aversión a la duda recalcitrante.

6. Cultura democrática y ley de punto final

En nuestro caso, de alguna forma, nos vemos impelidos a emparentar esta actividad simbólica con aquellas aspiraciones sociales más prosaicas, consuetudinarias y mundanas, que redundan en privilegios de clases y de élites y, por extensión, con aquellas capas de la sociedad española constitutivas de lo que se ha venido a denominar «franquismo sociológico», cuyas prácticas han auspiciado, como hemos mencionado anteriormente, redes clientelares, tráfico de influencias, sobornos y corrupción, que perduran hasta nuestros días y de las que parece ser difícil desligarse.

En este orden de cosas, y sin ánimo de restar mérito alguno a lo conseguido en los pactos de la Transición y al gran esfuerzo humano que los hizo posible, esta pervivencia del relato, y de su respaldo por este «*franquismo sociológico*», se debe en gran parte, en el plano jurídico, a la ley varias veces comentada, que selló de forma taxativa estos acuerdos: la Ley de Amnistía de 15 de octubre de 1977, ley que acordaba la salida de la mayoría de los presos políticos antifranquistas de las prisiones del estado, y que *subrepticamente* exoneraba a un mismo tiempo:

- e) Los delitos y faltas que pudieran haber cometido las autoridades, funcionarios y agentes del orden público, con motivo u ocasión de la investigación y persecución de los actos incluidos en esta Ley.
- f) Los delitos cometidos por los funcionarios y agentes del orden público contra el ejercicio de los derechos de las personas. (BOE: 1977, núm. 248:1).

Decimos de manera *subrepticia*, en letra cursiva, por achacar esta forma velada y sigilosa de introducir estos dos epígrafes, no tanto a la Ley en sí, puesto que es manifiesto que figuran de forma explícita en ella, cuanto por su escasa divulgación y por la cortina de humo que corrieron sobre ellos los medios de comunicación preponderantes entonces. Esos dos epígrafes desviaban la atención de la población de lo que realmente se consumaba: que la ley establecía una doble amnistía, la de presos políticos y, a un mismo tiempo, la de los autores no de *delitos y faltas* sin más, sino de crímenes de lesa humanidad, algunos de ellos aún pendientes de juicio y, entretanto, impunes. Se trata, una vez más, de un modo de operar de lo ideológico en el plano jurídico.

En el ámbito educativo, cultural y artístico, por entresacar otros casos más relacionados con nuestro análisis, es preciso decir que la práctica de construcción ideológica en torno a los sucesos acaecidos durante el periodo del tardofranquismo y la Transición, a partir de la llegada de la democracia, entró en un nuevo escenario, marcado por el ejercicio de las libertades, en el que, lógicamente, la antigua oposición antifranquista y la sociedad en general pudo hacer uso de la libertad de expresión, de prensa, de creación, etc., para construir dentro de las nuevas posibilidades su propio discurso ideológico en los tres ámbitos arriba reseñados: la educación, la cultura y el arte. Desde entonces, la confrontación de pareceres, edificadora de la tradición cultural y democrática del país, ha adquirido una mayor diversificación y ha abandonado la polarización extrema. Los distintos grupos sociales y de poder han ido contribuyendo a la formación del patrimonio cultural del país haciendo uso de los medios más al alcance de sus manos. En esto hay que subrayar, de nuevo, que los poderes económicos obviamente son decisivos en este balance de fuerzas. Sin ir más lejos, y volviendo a la práctica jurídica como reverso ideológico de los intereses de clase, hay que recordar que tanto la Ley para la Reforma Política, de enero de 1977, como la Constitución de 1978, establecieron un modelo de estado y de funcionamiento político de la nueva democracia, favorecedor de determinados estamentos sociales, religiosos y políticos, entre otras formas de actuación, mediante el diseño de las cámaras de repre-

sentación de los ciudadanos, de la jefatura del estado, de la ley electoral, del modelo de confesionalidad del estado, etc., que han funcionado de forma monolítica hasta la crisis traída por el Movimiento 15-M en 2011. Ni que decir tiene que el dominio económico, acompañado por todas estas disposiciones jurídicas, ha favorecido la construcción de una tradición que, en el plano educativo y de la producción cultural y artística, se ha traducido en una cierta complacencia y conformismo político, en un debilitamiento del pensamiento crítico, una excesiva actitud conciliatoria y de resignación, cuando no de sumisión, a los poderes establecidos, en detrimento de la educación democrática. El olvido y silencio impuesto a la lucha por las libertades llevada a cabo por los opositores a la dictadura, y en especial la de los que dieron sus vidas y años de persecución y cárcel, es un claro ejemplo de ello.

5. Conclusiones

A partir de estas consideraciones, entendemos que entre los bienes culturales que dan valor a la tradición de un país se encuentra la lucha por los derechos democráticos y que ésta no puede ser desatendida, silenciada o apartada del sentir general de la población. Somos de la opinión de que el patrimonio histórico y cultural de un estado o nación es fruto de un proceso dialéctico entre los intereses de los distintos grupos, clases o colectivos que conforman la sociedad del momento. En el caso de España, no es difícil imaginar que el franquismo, como toda dictadura, favoreció la conformación del patrimonio cultural de manera unilateral, sesgada e impositiva, favoreciendo aquellas fuentes de cultura traídas de la mano por los grupos y clases hegemónicas, la Iglesia Católica y por obras y expresiones artísticas y culturales afines al canon ideológico, o cuando menos complacientes, de los valores éticos y formales del nacional-catolicismo. Entre esas prácticas, cabría destacar la apropiación que hizo el régimen de la cultura popular en su propio beneficio, siguiendo una tradición que podemos remontar al *majismo* del siglo XVIII. A la *invención de la tradición*, como construcción ficcional del pasado, sería necesario

añadir que se trata de una práctica ideológica inherente al diseño y aplicación de políticas de amnesia que favorecen el olvido.

En este sentido, al final de la dictadura, el pacto de punto final traído por la Ley de Amnistía de octubre de 1977, impidió añadir al patrimonio histórico la experiencia de cuarenta años de resistencia. No está de más recordar que en este pacto fueron determinantes la presencia en esas fechas de una correlación de fuerzas desfavorable a los sectores antifranquistas, las amenazas persistentes al proceso democrático por parte de los sectores afines al Régimen —como quedó patente en el intento de golpe de estado de 1981— y la pervivencia en las calles de la violencia de ultraderecha hasta bien avanzados los años de democracia, todo ello exacerbado por el cansancio de los opositores tras largos años de lucha y por la ilusión de verse en una nueva etapa de libertades. Sin ánimo de desatender las luchas opositoras en los «años de plomo» de la dictadura —esto es, desde la inmediata posguerra a la llegada del *desarrollismo* de los sesenta— nos atreveríamos a decir que fueron los años del tardofranquismo y especialmente de la Transición los que han sufrido con mayor vehemencia tal olvido. La insistencia de los medios de comunicación, del poder político y de los programas educativos en la excelencia de la Transición, en sus modélicas y pacíficas atribuciones, silenciaron aquellos aspectos que matizaban o cuestionaban semejantes afirmaciones. Incluso se favoreció, por parte de la nueva industria cultural asociada a unos principios éticos y estéticos posmodernos, una imagen denostadora y de desprestigio de los movimientos de resistencia contra el franquismo, etiquetados como pasados de moda, escasamente «modernos», anclados en el pasado, etc. La llegada de la década del «*desencanto*», con la irrupción de las drogas duras y el fuerte desempleo en la sociedad, puso de manifiesto el agotamiento de estas generaciones y el declive de los movimientos.

De ahí que el proceso dialéctico de construcción del patrimonio cultural e histórico jugara todos estos años en favor de las clases hegemónicas, herederas directas del franquismo y detentadoras del poder económico y mediático, con fuerte presencia en la administración y en los

poderes del estado, en especial del judicial, paralizador de todo intento de reivindicación tanto de las luchas antifranquistas como de llevar a los tribunales los crímenes de lesa humanidad cometidos durante la dictadura y los años posteriores por los responsables de las fuerzas de la seguridad del estado y por los grupos ultraderechistas. A ello se añade la timidez, cuando no aquiescencia, permisividad y autocensura, de gran parte de la izquierda suscriptora de los pactos políticos que sellaron la Transición a la hora de reivindicar, aún en contra de sus propios militantes, el valor histórico y cultural del conjunto de la lucha contra el franquismo.

En definitiva, vemos cómo la tradición se fragua y reafirma constantemente por y contra las acciones del poder establecido. Al esfuerzo de recuperación de memoria de los perdedores no se antepone sin más la censura o el desprestigio propagandístico. A ello se suma la continua edificación, sin tregua, de más y más acciones de desmemoria llevadas a cabo por los grupos hegemónicos mediante distintas obras cargadas de un gran componente simbólico e ideológico, tales como conmemoraciones, nuevos monumentos, publicaciones, actos, apropiación de símbolos, efemérides, cuando no de meras tergiversaciones que se presentan como *relatos* de la historia. La tradición, como la mentalidad de una época, conceptos abstractos, se construyen y transforman a remolque de los hechos. La dictadura franquista, hasta sus últimos momentos, trató de imponer una visión unilateral del país, cerrada, única, encorsetada en un código moral estricto y represor, visión contestada en las calles por un sector de vanguardia que supo encarnar las aspiraciones de libertad y derechos de gran parte de la población. Esa contestación fue duramente reprimida con *hechos*, cuyo resultado fueron, entre otros, decenas de muertes de jóvenes a manos de los cuerpos de seguridad del estado y de la ultraderecha, años de cárcel, torturas, exilio y despidos, tal como ha quedado registrado en cientos de testimonios de nuestro proyecto documental. Rescatar esos hechos del olvido y preservarlos para la memoria, contribuirá —al menos esa es nuestra intención— al conocimiento tanto de la historia reciente, como a la profundización en los valores democráticos de nuestro país.

6. Bibliografía

- Baer, Alejandro. El testimonio audiovisual. Imagen y memoria del holocausto. Madrid: Siglo XXI. 2014.
- Benjamin, Walter. «El narrador». *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Iluminaciones IV. Madrid, Taurus. pp: 11-134. 1991.
- Boletín Oficial del Estado *BOE*: 1977, núm. 248:I. pp: 22765-6. Madrid, B.O.E. 1977.
- Böll, Heinrich y Schlöndorff, Volker. «Delayed Antígona». Germany in Autumn. The Alexander Kluge Collection. Chicago. Facets Videos, 2004
- Cavani, Liliana. I cannibali: the year of the cannibals. Roma. Rarovideo, 2013.
- Cuevas, José. «Punto Final: Memorias de la Transición 1969-82». Reel News, Londres. Disponible en web: <https://www.reelnews.co.uk/2022/11/05/all-reel-news-campaigns/international/punto-final-version-castellano/>
- Derrida, Jacques. Espectros de Marx. Madrid. Trotta, 1995
- Friedlander, Saul. «Introduction». *Probing the Limits of Representation. Nazism and the Final Solution*. Ed: Friedlander, S. Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press, 1992. pp: 1-21.
- Ginzburg, Carlo. (1992): «Just One Witness». *Probing the Limits of Representation. Nazism and the Final Solution*. Ed: Friedlander, S. Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press, 1992. pp: 82-96.
- Halbwachs, Maurice. Los marcos sociales de la memoria. Madrid. Anthropos, 2004.
- Hobsbawm, Eric. J. The invention of tradition. Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press, 2012.
- Jay, Martin. Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twenty-Century French Thought. California. University of California Press, 1993.
- Lanzmann, Claude. Shoah. Francia. Les Films Aleph, 1985.
- Le Goff, Jacques. «Las mentalidades. Una historia ambigua». *Hacer la historia. Vol. III*. Le Goff, J; Nora, P. Barcelona. Laia, 1980. pp: 81-98
- Le Goff, Jacques. El orden de la memoria. El tiempo como imaginario. Barcelona. Paidós, 1991..
- Levi-Strauss, Levi. «The Structural Study of Myth». Myth: A Symposium (Oct. - Dec., 1955). The Journal of American Folklore. Vol. 68, No. 270 Champaign, Illinois. American Folklore Society. University of Illinois Press, 1955. pp. 428-444.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich. La Ideología Alemana. Barcelona. Ediciones Grijalbo, 1974.
- Pascal, Blaise. Pensamientos. Buenos Aires. Orbis, 1984.
- Pérez Royo, Javier. (2023): «Paisaje después de la batalla». *El Diario*. Madrid. 22 de abril de 2023. Disponible en web: https://www.eldiario.es/contracorriente/paisaje-despues-batalla_132_10141737.html
- Preston, Paul. El holocausto español: odio y exterminio en la Guerra Civil y después. Barcelona: Barcelona. Debate, 2011.
- Preston, Paul. Franco. Caudillo de España. Barcelona. Debate, 2015.
- Ricoeur, Paul. La Memoria, La Historia, El Olvido. Madrid: Madrid. Trotta, 2010.
- Sarlo, Beatriz. Tiempo pasado: cultura de la memoria y giro subjetivo, una discusión. Buenos Aires. Siglo XXI Editores, 2005.
- Schwarz, Géraldine. Los amnésicos. Historia de una familia europea. Barcelona. Tusquets, 2019.
- Steiner, George. Antígonas. La travesía de un mito universal por la historia de Occidente. Barcelona. Gedisa, 2000.
- White, Hayden. (1992): «Historical Emplotment and the Problem of Truth». *Probing the Limits of Representation. Nazism and the Final Solution*. Ed: Friedlander, S Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press, 1992. pp: 37-53.