


REVISTA DE LIBROS

Entrevista

Pensar históricamente

Una conversación con Jesús Izquierdo Martín*

Omar Acha

Universidad de Buenos Aires / CONICET

omaracha@gmail.com

Gustavo Nicolás Contreras

Universidad Nacional de Mar del Plata / CONICET

gustavo@hotmail.com

La entrevista que presentamos a continuación fue realizada en Madrid, el 4 de julio de 2014. Coincidimos allí de casualidad, en el marco de nuestras respectivas estancias de investigación en España, y tuvimos la fortuna de poder charlar en extenso con Jesús Izquierdo Martín, destacado colega y profesor de la Universidad Autónoma de Madrid. Aprovechamos la oportunidad para conversar sobre diversos temas y, entusiasmados por la dinámica de los intercambios, realizamos desde allí un programa especial para *El Brote*, el pro-

* Los autores agradecen al profesor Federico Avalos por la transcripción de la entrevista y por sus recomendaciones para la edición de la misma, a Rubén Naveiro por la producción radial de la conversación y a Radio Universidad y a El Brote por transmitirla. La versión que ponemos a disposición es una adaptación que omite las presentaciones de canciones y las tandas publicitarias propias de la dinámica radial y que en ciertos tramos hizo una traducción del idioma hablado al escrito para mejorar la comunicación por esta vía. No obstante, entendemos que la edición no afectó el sentido ni el contenido de la conversación.

grama radial de la Asociación del Personal de la Universidad (APU) de la Universidad Nacional de Mar del Plata, destinado a los trabajadores y a la ciudadanía en general y que se emite en Mar del Plata por la FM 95.7 Mhz, Radio Universidad, y se retransmite por FM De la Azotea, FM 88.7Mhz.

El recuerdo positivo que guardamos de aquel diálogo que duró cerca de dos horas nos motivó a proponernos publicar aquella entrevista. En encuentros posteriores coincidimos en que habían surgido reflexiones interesantes y que teníamos que enviarla a una revista. El tiempo fue pasando y otras ocupaciones nos demoraron en la tarea. Sobre el final del 2016, afortunadamente, pudimos concretar aquel propósito. Tal vez, la conmemoración del 80° aniversario del inicio de la guerra civil española nos estimuló, con la fuerza simbólica y evocativa que muchas veces desatan las efemérides, a volver sobre aquel programa radial. Lo escuchamos otra vez y lo ponderamos nuevamente. Jesús, con claridad y de manera incisiva, nos proponía (re)pensar históricamente aquel proceso en el contexto de la España actual. De algún modo, nos dio a entender que los cambios políticos, sociales y culturales del presente estaban provocando intentos de enunciación de una visión distinta sobre el pasado español, aunque no sólo sobre lo que atañe a la guerra civil, sino también al franquismo y la transición democrática. Esta perspectiva nos interesó y nos detuvimos tanto en la situación española de los últimos años, cruzada por la crisis, los indignados y el 15M, como en cuestiones interpretativas propias de la práctica historiográfica. De esta combinación surgió también la pregunta sobre el rol del historiador y sus vínculos con la ciudadanía y las problemáticas del presente. En este punto, Jesús nos habló de su experiencia en un programa radial, *Contratiempo*, que se propone democratizar el conocimiento histórico.

A lo largo de la conversación quedaron varios temas relevantes planteados. En aquella ocasión se nos terminó el tiempo. Ahora, queremos retomar las reflexiones iniciadas y, tal vez por eso, nos decidimos a compartir los resultados de aquel encuentro.

Jesús Izquierdo Martín es doctor en historia y profesor en la Universidad Autónoma de Madrid (UAM). Su vida académica e intelectual ha discurrido durante las dos últimas décadas en varias universidades y centros de investigación de distintos países (UAM, UNED, Universidad de Murcia, Leicester University, University of California-Los Angeles, Universität Erlangen-Nürnberg).

berg, Consiglio Nazionale delle Ricerche, FLACSO Argentina, Université Michel de Montaigne Bordeaux 3, Philipps-Universität Marburg, entre otras). Tiene un acentuado perfil interdisciplinar, apostando por el diálogo entre las humanidades y las ciencias sociales. Ha publicado algunos artículos y capítulos de libros que avalan su empeño en atravesar distintas disciplinas y épocas históricas (*El rostro de la comunidad*, 2001, *La Guerra que nos han contado*, 2006, o *La guerra que nos han contado y la que no*, 2016), y ha hecho algunas contribuciones a la reflexión sobre la actividad investigadora y docente (*El fin de los historiadores*, 2008, o "Disciplina y contingencia: historiadores, conocimiento y enseñanza del pasado", 2006)¹. Ha investigado sobre los orígenes de algunos conceptos con los que significamos el mundo, sobre los fundamentos sociohistóricos de las conductas individuales, sobre las maneras de elaborar historiográficamente episodios traumáticos, sobre algunos ejemplos de la trágica precariedad de toda identidad y sobre las formas de construir ciudadanía a través de la enseñanza de la historia. Actualmente dedica algún tiempo en el proyecto radial "Contratiempo" con el fin de hacer dialogar el conocimiento experto y el no experto, en una apuesta decidida por la extensión universitaria y la democratización del saber histórico. Puede consultarse al respecto www.contratiempohistoria.org

La historiografía y la divulgación histórica

Gustavo Nicolás Contreras: ¿Cómo ves esta relación entre el historiador y la divulgación? ¿Es necesaria, o solo el historiador tiene que generar conocimiento y después su divulgación no se sabe qué caminos tiene que recorrer? ¿Cómo estás viendo este puente?

Jesús Izquierdo Martín: Vamos a ver, es necesaria en cuanto que en España estamos experimentando una suerte de eclosión del "pensar históricamente". ¿Qué quiero decir con el concepto "pensar históricamente"? Me refiero a un proceso que aparece en situaciones en las que algo que

1 *El rostro de la comunidad: La identidad del campesino en la Castilla del Antiguo Régimen*, Madrid, Concejo Económico y Social, 2001; (junto a Pablo Sánchez León): *La guerra que nos han contado. 1936 y nosotros*, Madrid, Alianza, 2006; *La guerra que nos han contado y la que no. Memoria e historia de 1936 para el siglo XXI*, Madrid, Postmetropolis, 2017; y *El fin de los historiadores. Pensar históricamente en el siglo XXI*, Madrid, Siglo XXI, 2008; "Disciplina y contingencia: historiadores, conocimiento y enseñanza del pasado", en Carretero, Mario, Rosa Rivero, Alberto y González, María Fernanda (eds.): *Enseñanza de la historia y la memoria colectiva*, Buenos Aires, Paidós, 2006, pp. 53-72.

se daba por sentado ya no se puede dar por tal, situaciones de crisis, situaciones de conflicto. España está viviendo una crisis de una profundidad enorme y esto ha suscitado que muchos ciudadanos se pregunten qué demonios ha pasado aquí. Y si ya no puedo dar por sentado aquello que teníamos o creíamos, habrá que dar una explicación a lo acontecido. Es decir, aquí ha ocurrido algo y a ese ocurrir hay que darle alguna interpretación. Por lo tanto, hay una demanda social de conocimiento histórico, de pensamiento histórico. Lo que ocurre es que la actividad del historiador profesional en este proceso siempre es problemática.

GNC: ¿Y problemática por qué?

JIM: Es problemática por el protagonismo que adquiere en el origen de la modernidad la historia experta. La disciplina historiográfica, o la historia como profesión, nace con una grave labor que es dar sentido, en las sociedades que surgen en la modernidad, a las comunidades que están emergiendo. Dar un sentido último de los actos a través de la búsqueda en el pasado de regularidades históricas que permitan el supuesto descubrimiento de leyes históricas, leyes que guían las conductas individuales y colectivas. Es decir, dirigir los pasos de las comunidades una vez que la premodernidad fue incapaz ya de dar explicaciones a lo que estaba aconteciendo desde, probablemente, el descubrimiento de América para los europeos. Porque la Biblia, el gran libro con el que se interpretaba el mundo, ya no resultaba explicativa. Las teorías del juicio final se caen a pedazos. Como diría Nietzsche, Dios ha muerto. Por lo tanto, hay una compleja tarea que realizar: dar sentido último a los nuevos colectivos. Y este sentido último lo tenían que encontrar sujetos que debían ser, por supuesto, especialistas. Este especialista en la búsqueda de regularidades del pasado era el experto historiador: un sujeto que ya no era un filósofo que mezcla diversos saberes, sino un tipo disciplinado, básicamente, en un método propiamente histórico y que ese método, vuelvo a decir, le permitía indagar esas regularidades con el fin de descubrir, ¡descubrir!, una supuesta ley histórica a través de la cual los occidentales pudiéramos guiar nuestros pasos.

Retomando la pregunta: la relación entre esa necesidad social que hay en España y la distancia del historiador profesional es muy problemática. El historiador profesional considera que tiene toda la autoridad para decir la última palabra sobre el pasado al tiempo que hay ciudadanos en

España que reivindican pensar históricamente, que exigen tener la capacidad para poder hablar, no solamente del presente y del futuro, sino también del pasado.

GNC: O sea, podríamos encontrar acá que si el rol del historiador profesional es transmitir seguridades, marcar un camino para el mañana, y a muchos de los ciudadanos esas seguridades no les cierran, entonces piensan de otra manera. ¿Desautorizan de algún modo esa voz, o no generan el puente que generaron en algún momento? ¿O siempre estuvieron desconectados? ¿O esa desconexión es nueva...?

JIM: Esa desconexión, desde mi punto de vista muy humilde, ha crecido. Ha crecido ¿con respecto a qué? Con respecto a un problema muy español, que es el problema de su transición a la democracia, un problema muy particular que no sigue el modelo argentino, que no sigue el modelo latinoamericano. Una transición hecha desde el pacto consensual pero básicamente entre elites, aunque con apoyo de movimientos sociales, por supuesto. Y esto implica que el historiador se convirtió durante la transición en un investigador que tenía que revelar las mentiras del franquismo, lo que le otorgó una autoridad superior a la que puede tener en terceros países. Ya no solamente era la autoridad para buscar la garantía de cómo debía ser el futuro, que es la que tiene el historiador experto en sí mismo, sino la de desmontar, a través de una indagación muy muy positivista, muy basada en los datos (datos que han sido señeros entre los historiadores españoles), las mentiras del franquismo. Esto encumbró al historiador, le dio una autoridad muy superior a lo que podrían tener otros historiadores en otros contextos, y lo que ha hecho es aumentar la distancia que hay entre el ciudadano y el historiador profesional. El historiador ciudadano no es un tipo que desprestigie al historiador; simplemente lo que pretende, desde mi punto de vista, es compartir, de alguna forma, el recurso de poder contar relatos sobre el pasado personal o colectivo. Participar de alguna manera en la construcción de conocimiento histórico. No se trata de sacar del mapa al historiador profesional; se trata de que este investigador profesional comparta herramientas no apropiándose las. Es decir, que aporte herramientas al proceso de pensamiento y conocimiento histórico. Es necesario aportarlas, por otra parte, para que todos tengamos un conocimiento histórico no convergente, no único, y no construido en exclusiva por el experto.

Relatos históricos y democratización de las interpretaciones

Omar Acha: Hace veinte o treinta años atrás, cuando se difundieron las nociones de posmodernidad, una de las características de la posmodernidad era (en contraste con la modernidad que estaba tan fuertemente ligada a la noción de identidad, de pasado, de nación y de historia) que en la posmodernidad íbamos a vivir en un presente constante, múltiple, cambiante, que ya no iba a estar, entonces, anudado a un pasado que venía de la larga duración y que nos identificaba. Y sin embargo, por lo que tú cuentas, esa necesidad de contar historias, no solo no ha cesado, sino parece que incluso se ha democratizado. ¿Cómo es posible entender eso?

JIM: Pues se ha democratizado quizás porque el discurso que los historiadores contribuyeron a mantener, no quiero decir que lo construyeran solo ellos sino que han participado por activa y por pasiva en su conservación, fue un discurso articulado en la llamada cultura de la transición a la democracia. Una cultura antipolítica, una cultura basada en el consenso establecido desde arriba. Y hay muchos ciudadanos que en estos treinta y cinco años han ido descreyendo de ese discurso y, especialmente, en estos años de crisis. Yo creo que la crisis es la que ha desatado la necesidad de pensar históricamente. Es decir, ya no somos capaces de asumir la idea de que éramos un país pionero en todos los sentidos, que parecía que podíamos dar ejemplo a terceros de nuestra modernización socioeconómica o de nuestra modernización política. Nos hemos quedado muy vacíos. Y esto ha generado un despertar, paradójicamente, no para desacreditar todo el pasado sino para desacreditar algunos relatos sobre el pasado. La situación nos ha hecho pensar en la necesidad de repreguntarnos ¿qué ha sucedido aquí? Nuestros vínculos con el pasado no han desaparecido por mucho que uno defienda la posmodernidad. No les estoy diciendo que la vinculación con el pretérito pueda ser eliminada y que podamos vivir, como dice Omar, un presente constante sin vínculos a identidades que vienen de allí, identidades narrativas; en fin, liberarnos. Este no es el camino que está guiando los pasos, por lo menos en la España de 2014. Lo que entiendo es que hay necesidad de repensar otros relatos que quedaron ocultos en la transición, relatos de vencidos, de luchas por la democracia, tradiciones republicanas...

GNC: Vos asocias esta necesidad o esta demanda de multiplicar las voces a la crisis. Ahora, se podría asociar también a un cambio tecnológico que permite un acceso mayor y más fluido a la in-

formación y también permite generar conocimiento en soportes de fácil acceso. Por ejemplo, con una cámara filmadora uno puede hacer un video y subirlo a *youtube*, o con un grabador puede hacer un programa de radio, o podés escribir un texto y colgarlo en la red. Entonces ¿el cambio tecnológico afectó también a esa generación de demanda de: “yo también quiero decir algo sobre esto”?

JIM: Evidentemente, por el lado de la demanda tenemos una crisis, mientras que por el lado de la oferta disponemos de nuevos recursos que se nos han ido ofreciendo en estos últimos diez años. Creo que esto va unido. Pero también es cierto que teníamos esta tecnología previamente y, sin embargo, no había necesidad de pensar históricamente. Había un cierto desequilibrio que se ha reajustado. Por eso la creación de relatos de memoria está siendo tan increíble. La necesidad de repensarnos es relevante en la sociedad española, de ahí que haya tanto pluralismo. No solamente podemos pensar futuro y presente, sino, me parece, que tenemos que pensar también el pretérito. Los recursos son ingentes... Si quieres os comenté algo de nuestra experiencia en la radio.

GNC: Me parece que este es un buen momento para reflexionar sobre cómo un historiador aporta a esa democratización del conocimiento histórico.

JIM: Nuestra lógica fue desde el principio montar un programa, parecido a este, en Radio del Círculo de Bellas Artes, una fundación cultural de Madrid procedente de los años treinta. Se nos ofreció la posibilidad a partir de un artículo que escribimos Pablo Sánchez León y yo en la revista *Minerva*, revista del Círculo de Bellas Artes. En principio iba a ser un programa clásico de historia; nos recomendaron que explicáramos cada semana quiénes eran los hunos, quiénes eran los godos... en fin, programas clásicos, llenos de contenidos. Pero decidimos en un momento determinado que no queríamos hacer ese tipo de divulgación masticada; más bien asumimos la obligación de hermanarnos con los ciudadanos de alguna manera para, entre todos, contribuir a aportar esas herramientas que nos permiten elaborar discursos históricos distintos, incluso sobre los mismos acontecimientos. Siempre nos hemos acogido a la defensa a ultranza del pluralismo interpretativo y no a la búsqueda, que la disciplina historiográfica tiene muy en la cabeza, de la clausura del relato. Aquella idea de que podemos converger de una vez por todas en un relato que dé sentido defi-

nitivo a una comunidad es imposible pues el relato es, en sí mismo, plural, no tiene una versión única y exclusiva de un acontecimiento histórico. Como todos sabemos, los acontecimientos son siempre susceptibles de interpretación y las interpretaciones cambian según las identidades generacionales, locales, territoriales,...

GNC: ¿Y cómo se dio concretamente esa diversificación de voces o cómo avanzaron hacia esa pluralidad de voces?

JIM: Bueno ya son cinco años de programa y en cinco años hemos hecho muchos experimentos. A veces han sido entrevistas a algún protagonista de los movimientos sociales de la transición que dialoga en el mismo programa con un sociólogo o un historiador profesional. Entonces, bueno, dejábamos que saliera el diálogo, generalmente fructífero. La idea es que la aportación del testimonio es tan rica como puede ser la del sujeto especialista que está analizándolo. Es decir, las diferencias entre el análisis y el testimonio a veces se diluyen, porque el testigo arrebató al especialista la palabra y dice o hace cosas insospechadas cuando está delante del experto, quien se supone que tiene la palabra última. Experimentos hemos hecho muchos, unos más fructíferos que otros, pero bueno, el resultado son 200 programas con los que creo que podemos estar felices de su impacto en la radio, que no solamente se emite por ondas sino también por vía digital, por internet. Llega a bastantes lugares...

GNC: Y esto del impacto ¿lo pudieron medir de algún modo o...?

JIM: Lo medimos a través de la página web, donde tenemos un medidor que nos dice cada mes las visitas que hemos recibido. Claro, las visitas son muy variadas. Hay gente que te busca por cosas muy inesperadas pero hay otra que te escucha por el programa, por sus contenidos. Es un programa muy heterodoxo donde han tenido cabida desde historiadores profesionales hasta, vuelvo a decir, gente que ha dado su testimonio, pasando por sociólogos, antropólogos; en fin, ha habido un poco de todo y bueno, con los años, uno descubre que se puede hacer difusión sin haber masticado la información para vomitarla a los oyentes como si estos fueran simplemente sujetos pasivos. Siempre hemos considerado que eran ciudadanos o miembros activos de movimientos sociales de diversa índole, y que por supuesto tenían muchas cosas que contar.

GNC: Me quedo con la idea de un historiador profesional que puede no dar un proceso histórico por cerrado para que lo consuma un ciudadano pasivo sino que lo invita a reflexionar. Le dice, bueno, conozco algo de ese proceso, tengo preguntas, tengo herramientas, te invito a que vos también lo pienses y puedas construir un relato sobre esto. Por otra parte, a través de las visitas y las entrevistas, ustedes pueden fundamentar que hay un interés de los historiadores no profesionales por construir relatos históricos. Y me parece interesante tener estas dos premisas para pensar la necesidad de avanzar hacia mejores prácticas de divulgación y de construcción colectiva del conocimiento.

JIM: Así es.

La Guerra Civil y sus narraciones

GNC: ¿Qué hacen los historiadores profesionales, desde tu punto de vista, para incitar este tipo de reflexiones y de análisis históricos que vos mencionabas, que lo intentas hacer desde la radio con un programa de divulgación, pero entiendo que también lo haces desde tus libros, desde tu labor docente, desde tus textos? Y particularmente me gustaría que esta reflexión la hiciéramos partiendo de tu libro *La Guerra que nos han contado*, que es un libro sobre la guerra civil española y sobre la construcción de relatos y memorias sobre ese hecho.

JIM: El libro lo escribimos en 2006 Pablo Sánchez León y yo, y realmente fue un ajuste de cuentas. Es decir, los dos somos nietos de personas que tuvieron algo que ver en el conflicto y cuyas familias han silenciado generalmente su relación con ese pasado y, por lo tanto, no hemos tenido un relato directo de lo acontecido. Tampoco tuvimos un relato indirecto de lo acontecido en la escuela, porque pocos críos de mi generación, nacidos en 1964, recibieron el relato de la Guerra Civil que se contaba en libros de texto. Si hiciéramos una extrapolación, seríamos la generación más amplia de España que no recibió un relato oficial del conflicto a pesar de que aparecía en los libros. Y durante la transición democrática nunca llegábamos a aprenderlo, nunca llegaba a nuestros oídos por el escaso interés del profesorado en abordar el tema. Por lo tanto, lo que teníamos básicamente era un relato de memoria familiar. Pero en nuestro caso ese relato de memoria fami-

liar tampoco se había producido; había muchos silencios. Y en un momento determinado, Pablo Sánchez León y yo, en un viaje viniendo de Segovia, al norte de Madrid, decidimos que teníamos que dar cuenta de qué había pasado en España y qué convoca el relato que hacen los historiadores sobre ese pasado trágico y, sobre todo, traumático, que a todos afecta, incluso a los nietos. Es un libro de los nietos de la Guerra Civil, por eso se titula *La guerra que nos han contado. 1936 y Nosotros*, siendo ese nosotros los nietos que quieren dar cuenta de cómo se ha contado ese episodio.

GNC: Uno entiende y sabe que la Guerra Civil Española ha cautivado al mundo entero. Es un acontecimiento que le llamó la atención a militantes políticos, intelectuales, periodistas, etcétera, y se ha producido una cantidad importantísima de libros. Entonces, un libro más ¿qué viene a aportar? ¿Dónde se ubica en toda esa producción gigantesca sobre aquel hecho?

JIM: Yo, añadiendo algo más a lo que planteas, te diría que creo que es el segundo tema historiográfico más trabajado después de la Segunda Guerra Mundial. Sigue siendo un tema que suscita un montón de literatura, no solamente de españoles sino de hispanistas, que son los primeros que empezaron a contar un relato distinto al franquista, un relato no sumergido en el propio régimen dictatorial. ¿Qué queríamos hacer en 2006? 2006 fue uno de los años de homenajes o celebraciones del conflicto, era el 70° aniversario. Lo que tratamos de hacer es reflexionar sobre cómo se cuenta el relato de la Guerra Civil, sobre cómo la guerra de las armas ha sido sustituida, en la bibliografía o en la historiografía, por una guerra de papel². Hemos estado enfrentados durante un montón de tiempo, especialmente durante la transición y la democracia, a relatos alternativos y en todos ellos lo que se buscaba era un relato definitivo. Es decir, la bandera que enarbolaba el autor era llegar a una conclusión donde se estipulaba que aquella conclusión era definitiva. Es el ideal que siempre ha pretendido la disciplina: converger a la verdad final de los acontecimientos. No había, por otro lado, ninguna preocupación por el relato, algo que en la historiografía española es común. Así, toda la faceta figurativa, poética, que tiene el historiador se reprime, se excluye, no se tiene en cuenta, en una suerte de positivismo que siente una especie de adoración ingenua al

2 En el marco del 80° aniversario del inicio de la Guerra Civil Española, los autores volvieron sobre el tema, editando nuevamente su libro, aunque con capítulos nuevos, con otros eliminados y bajo un nuevo título. Ver Izquierdo Martín, Jesús y Sánchez León, Pablo: *La guerra que nos han contado y la que no. Memoria e historia de 1936 en el siglo XXI*, Madrid, Postmetropolis Editorial, 2017.

dato. Lo que nosotros planteamos es que hay un mito positivista, científicista, en la construcción del relato de la guerra civil o de la guerra de España, que sigue ahí, muy presente, que puedes rastrearlo en muchos de los textos que se han escrito sobre el conflicto. En la primera o segunda página de tales libros suele aparecer algo así como “este es el relato definitivo de la Guerra Civil”, una pista que permite descifrar la lógica cognoscitiva o epistemológica del asunto.

Nosotros planteamos una alternativa: es la que han planteado algunos historiadores franceses y muchos alemanes, articulando lo definido en teorías nietzscheanas o heideggerianas, filosofías del lenguaje, filosofías de la subjetividad, que el relato histórico está sometido al tiempo y a las distintas identidades de quien interpreta y que, por lo tanto, la interpretación siempre está abierta. Es más, un historiador puede interpretar de una forma en un momento dado y cambiar su interpretación porque simplemente se ha convertido en otra persona en su proyección temporal. No hay ningún seguro que nos diga que el relato que uno construye, aquella interpretación que uno realiza, pueda ser definitiva porque ni siquiera quien interpreta tiene la seguridad de ser el mismo durante todo el tiempo. Estamos, por consiguiente, siempre abiertos a posibles interpretaciones. Un ejemplo fácil que os habrá pasado: al abrir un libro que se ha leído hace un tiempo, de repente uno descubre subrayados del texto y se pregunta: ¿quién demonios subrayó esto? Luego nos damos cuenta de que fue uno mismo el que hizo la operación y nos ponemos a pensar quién fue aquel sujeto que subrayó el libro. Ahí está la defensa que hacíamos en el libro de una suerte de llamémoslo, si queréis, relativismo epistemológico según el cual las diferentes interpretaciones tienen cabida y por lo tanto no tenemos necesidad de un relato clausurado de los acontecimientos. Quizás tendremos que convivir con relatos alternativos que se vayan reconstruyendo, reinterpretando con el tiempo, que son susceptibles de generar más conflicto o bien simplemente producir algún consenso puntual, pero no *el consenso*. Esto es lo que pretendió la cultura de la transición, buscar un consenso definitivo en el que los españoles nos habríamos redimido, rehabilitado, nos habríamos reconducido por la senda de la modernidad y el progreso, europeizándonos.

OA: Pero al mismo tiempo, ¿cuál era el debate, o los debates, en los cuales querían intervenir? Porque, efectivamente, la vocación por mostrar la diversidad de interpretaciones posibles, las aporías, o las porosidades que habitan en todos los discursos que pretenden cerrar, digamos, la in-

interpretación definitiva, pueden convivir también con una vocación de plantear una discusión. Una discusión que no es solo historiográfica o histórica, sino que también puede ser pública e incluso política.

JIM: Bueno, el debate estaba construido sobre la base de que, en primer lugar, no hay verdad histórica o si la hay es una verdad siempre en cambio. Una cuestión más epistemológica, más de fundamentación filosófica. Luego se abrió el debate, por supuesto, sobre los contenidos de la interpretación que nosotros hacemos del conflicto, frente a una interpretación que tiene cierto consenso donde, de alguna manera, radican las versiones más revisionistas que se han hecho del conflicto. ¿Cuál es esta interpretación revisionista? Bueno, la interpretación revisionista nos viene a contar que la guerra civil no empezó en 1936, con el golpe de Estado fallido de Franco, sino en 1934. ¿Qué pasa en 1934 en España? Pues que se produce lo que se llamó la Revolución de Asturias. Una revolución, o si queréis, una insurrección de carácter obrero que solo tuvo éxito en Asturias, región del norte de España. En los demás territorios de la Península tuvo un impacto muy débil. El revisionismo, cierta derecha, sostiene que el conflicto empezó entonces y que la guerra de 1936 fue simplemente consecuencia del aquel conflicto. Estábamos entrando en un debate que ganaba terreno porque en ese momento se encontraba en el poder el PP (Partido Popular) y tenía mucha presencia este discurso revisionista. Sin embargo, y esta es la paradoja, la historiografía profesional no quería entrar en el debate porque consideraba que quienes estaban enarbolando la hipótesis revisionista no eran historiadores profesionales. ¿Qué tal?

GNC: Entonces, ¿fue una historia pública?

JIM: Fue una historia pública construida por gente que escribe historia pero desde posiciones muy conservadoras, con un lenguaje que nosotros criticábamos porque era un lenguaje que reproducía el de los años treinta, es decir, un lenguaje que actualizaba de la manera más extrema las palabras virulentas de los años treinta, con conceptos muy desvaídos, pero con mucha potencia. Y lo hacía en un discurso en el que básicamente Franco quedaba excluido de cualquier responsabilidad.

GNC: ¿Qué implicaría? Si la revolución empieza en 1934... ¿Cómo se interpreta entonces el alzamiento militar?

JIM: Simplemente como consecuencia de una guerra que empieza ya en 1934 y que la comienza, ni más ni menos, el Partido Socialista, que apoyó la insurgencia en algunos lugares. Ya no es Franco quien inicia la Guerra Civil; Franco simplemente es un efecto de una causa que es la insurrección de origen socialista que se produce en Asturias y en algunos territorios de la Península. Los dos años que van de 1934 a 1936, en los cuales se producen elecciones generales y gana el Frente Popular, son vistos como el epítome de un conflicto que se ha desatado en 1934. Por lo tanto, 1936 no tiene ningún tipo de connotación negativa; es simplemente un capítulo más de un conflicto que empieza dos años antes. Y haciendo además una interpretación muy presentista, en el sentido de que los socialistas del año 1934, hicieran o no una revolución, acaban relacionados con los socialistas del 2006, que es cuando salió este libro, para culpabilizarlos de alguna manera. Son los juegos que hace el revisionismo, que intenta negar la tragedia, el trauma y el genocidio, y es que el genocidio implica liquidar la memoria de los vencidos a partir de un relato que legitima el propio genocidio.

GNC: Ahora, vos ahí ponés el eje en el relato, porque esta construcción del revisionismo conservador se basa en ciertos datos históricos, concretos, en cosas que sucedieron, pero ahí el relato logra ordenarlos de una manera muy particular y con cierta efectividad. Entonces, surge la necesidad de plantearnos que no importa sólo contar que pasó, sino el cómo contarlos y con qué contenido y con qué orientación... ¿Esa es una tarea del historiador o es una tarea un poco más amplia?

JIM: Nosotros suscribíamos la idea de que esta tarea de criticar un relato construido, no voy a decir solo por el historiador profesional, era lo que nos interesaba. Nos interesaba darles a los lectores la herramienta siguiente: todo depende de la articulación del relato. Y el relato revisionista convertía los antecedentes en causas. El año 1934, la revolución de Asturias o la insurgencia de Asturias, puede ser considerado un antecedente del golpe de Estado de 1936 pero no es automáticamente su causa. A no ser que nos olvidemos de dos años de existencia de la República, entre 1934 y 1936, donde, según el relato revisionista, prácticamente siempre hay conflicto "causativo". Es decir, el conflicto civil ya se ha desatado en el año 1934 y desde ahí tiene continuidad. ¿Qué apuesta hacíamos además? Pues hacíamos una apuesta por el estudio de la hermenéutica de los años treinta.

GNC: ¿Qué quiere decir la hermenéutica de los años treinta?

JIM: Hacer una hermenéutica de los años treinta quiere decir hacer una historia del lenguaje. Es decir, sobre el cambio del significado de las palabras que entonces estaban en vigor, que son palabras de guerra; por ello, titulamos un capítulo del libro de este modo. Y lo que hacíamos era una apuesta por demandar, de alguna manera, que los historiadores, o quien fuera, se hicieran responsables de indagar con qué palabras se hizo ese conflicto. Nos propusimos hacer una defensa del lenguaje como algo más que un artefacto para enunciar la realidad, sino como un artefacto que construye significativamente la realidad, que le da sentido. Mientras no sepamos los significados de las palabras de los años treinta, poco vamos a conocer sobre lo acontecido. Os pongo un caso: uno de los ejemplos que utilizábamos era el del concepto revolución. Gran parte de la acusación revisionista de que “el conflicto comenzó en el año 1934” procede de la idea de que unos cuantos líderes socialistas o anarquistas emplearon durante aquellos años el concepto revolución en términos, según entendía el revisionismo, de un cambio radical de los acontecimientos sin posibilidad de marcha atrás. Es decir, revolución en términos contemporáneos, de destrucción de la República de 1931. La cuestión es si no se podía entender el concepto de otra manera: si cuando los socialistas hablaban de revolución no se estaban refiriendo a un “retorno al estado previo”, al momento en que la República fue impugnada. ¿Qué fue esto? Pues que cuando en el año 1933 ganaron las elecciones los conservadores, acabaron integrando en el gobierno un año después a políticos de la CEDA, un partido que para gran parte de los socialistas y de la izquierda republicana era, ni más ni menos, fascista. ¿Qué están entendiendo ellos cuando emplean el concepto revolución? Que la entrada de esos fascistas, entre comillas, dentro del gobierno implicaba la impugnación de la república por lo que pretenden hacerla retornar al momento previo, a 1931, momento de su fundación. No se pretendía entonces erradicar la República, como entendió el revisionismo cuando afirmó que en el año 1934 lo que los socialistas querían era liquidar la república cuando empleaban el concepto; más bien lo que pretendían era revertir el proceso de creciente autoritarismo conservador. El concepto premoderno de revolución remite a un giro de los acontecimientos sobre sí mismos. Y creo que gran parte del significado que se le dio al concepto en ese momento tenía que ver con esto: la izquierda quería hacer retornar la república al momento previo a su impugnación, a su perversión, por la entrada de miembros de la CEDA en el gobierno republicano.

Con las palabras hay que tener cuidado; hay que ser más sensibles a todo lo que es la hermenéutica, al estudio de los conceptos, del lenguaje. Y si los historiadores, o los ciudadanos, no tenemos esta sensibilidad, pues nos dejaremos atrapar por ciertos anacronismos conceptuales. Evidentemente el tiempo del pasado es siempre el presente, pero hay que tener cierta sensibilidad para evitar algunos excesos.

GNC: Me gustaría centrarnos en esta relación entre presentismo e historia, y, de ser posible, pensar en los vínculos entre el presente, la historia y la memoria.

OA: Quisiera introducir como un bocado, que es más bien un disparador para discutir, para problematizar. El filósofo francés Paul Ricoeur propuso una distinción entre, digamos, los protocolos o las exigencias que guían a la historiografía, a la historia, y los que guían a la memoria, que son, para él, distintos. Él dice que la razón fundamental de la práctica historiadora es la búsqueda de la verdad. Y que para eso moviliza documentación, va a los archivos, hace una crítica de las fuentes, etcétera. Pero la idea de un relato verdadero es lo que mueve al historiador o a la historiadora. En cambio, él dice, la memoria busca más bien la fidelidad a la experiencia y al recuerdo. Serían como dos registros distintos. La historia busca la verdad, la memoria busca la fidelidad. Solo quería plantearlo quizá como un disparador para tus reflexiones.

JIM: Estoy relativamente de acuerdo. Ahora bien, cuando uno va más allá de la historia profesional a veces me da la impresión de que la distinción entre estos dos términos, por lo menos a mí, me sobra. Me sobra y ¿por qué? Porque aquellos que hacen relatos de memoria también buscan la verdad. Yo no creo que la diferencia entre el relato de memoria y el relato de historia sea de índole epistemológica. Son más bien juegos de lenguaje distintos. Es un juego retórico diferente. La historia dispone de una comunidad de juego que te obliga, por lo menos, a justificar las razones y bases de un enunciado, es decir, a mostrar documentos, y el público tiene el derecho, el deseo, de pedirte los. En la memoria el juego es distinto. Se presupone que la verdad se construye con el sentimiento; la comunidad se construye en el propio acto de enunciar el pasado, donde el sufrimiento es suficiente para certificar la veracidad de lo dicho. Cierto, aquí funciona la fidelidad, pero en ambos casos hay un deseo de decir verdades, de diferentes maneras, con diferentes ses-

gos, pero creo que la diferencia no es estrictamente epistemológica sino retórica. Dicho esto, es cierto que la memoria se construye desde el presente, pero ¿y la historia? En este sentido soy muy crítico, porque las críticas contra la memoria han sido muy ásperas, especialmente con quienes estaban en el entorno de las exhumaciones de fosas comunes del franquismo, a quienes se ha acusado de que la memoria era maleable, presentista. Pero yo a veces me pregunto si el historiador profesional no hace también relatos siempre contruidos desde interpretaciones posicionadas en el presente; construye a través de documentos, bien, pero el documento no habla por sí mismo dado que tiene que ser relatado. Y ahí hay que recurrir a una narrativa y la narrativa es figuración, dinámica, posicionada, inestable. Y entonces lo que cabe plantear es: ¿qué es más relevante, el dato o el relato? Me inclino a pensar que la textura que damos a los datos, es decir, la narración de los mismos, es tan relevante o más que los propios datos. Es más, diría que los hechos históricos se convierten en datos solo cuando los hilamos en una narración. Es más, no tenemos ningún relato natural que, por contraste con el nuestro, nos señale que el relato que hemos contruido es el verdadero. No tenemos ningún relato con el cual contrastar la narración que hemos hecho de los acontecimientos. Cada uno construye el relato como puede y generalmente lo construye en relación con otro relato historiográfico, no en relación solo con los datos sino contrastándolo con otro historiador o con un ciudadano que ha planteado una narración sobre un determinado acontecimiento. Siempre estamos en el lugar de la reinterpretación. Es un trabajo parecido al que hacen los traductores, como señala Paul Ricoeur, que traducen en relación con el texto original pero siempre en conexión con una traducción previa. Estamos siempre ahí, retraduciéndonos, y el acto de interpretar historiográficamente es un acto de traducción del pasado al presente. Creo que nuestro trabajo tiene que ver con la traducción del pasado al presente, pero nos va en ello no solamente saber algo de lo que dijeron los muertos que nos antecedieron sino también reconocer con quien nos identificamos a la hora de construir ese relato, es decir, el presente.

GNC: Vos mencionabas la exhumación de las fosas comunes de los muertos de la Guerra Civil. ¿Nos podés contar un poco cómo es ese proceso, cómo se dio y que disparó en esto del vínculo entre memoria, historia y presente?

JIM: Esto se desata prácticamente ya al final del franquismo cuando se produjeron las primeras exhumaciones de fosas comunes de represaliados, generalmente en las zonas donde triunfó el golpe de Estado franquista y que nunca habían sido desenterradas por razones obvias. El franquismo siempre negó su criminalidad y sus actos penales y, por lo tanto, quedaron ahí sin tocar. Son en torno a 130.000 cuerpos. Se exhumaron por la vía privada desde finales de los '70 hasta que en el año 81, cuando tiene lugar el intento de golpe de Estado de Tejero, del teniente coronel Tejero, se produce un parón porque se desatan los miedos de que retornara un régimen autoritario. Es en el año 2000 cuando la dinámica de las exhumaciones entró en su etapa actual. Emilio Silva, presidente de la Asociación de Recuperación de la Memoria Histórica, decidió entonces exhumar el cadáver de su abuelo en tierras de León, en el norte de España. Y a partir de ahí, gentes de pueblos colindantes empezaron a acudir a él; era periodista y tenía mucha presencia mediática. Y comenzaron a pedirle, de alguna manera, que les ayudara a exhumar a sus muertos porque de acuerdo con la Ley de Amnistía de 1977, pactada por las fuerzas de la izquierda y la derecha franquista durante la transición democrática, los crímenes del franquismo quedaban impunes y las fosas comunes abandonadas a toda intervención judicial o administrativa. Y este es el consenso que se ha mantenido pese a la firma de convenios internacionales que ha realizado España desde entonces y que, de alguna manera, obligaban a erradicar semejante ley. Debido a esta ley, las fosas han sido exhumadas por la vía privada y así se sigue haciendo. Son familiares y voluntarios los que acuden a desenterrarlas. El Estado prácticamente no interviene. Tras la exhumación se produce el ejercicio de duelo según el cual los familiares se reconfortan, llevan a sus muertos al cementerio, los entierran ahí, con independencia muchas veces del origen político de los fallecidos, y básicamente ahí concluye todo. Nadie busca revancha; únicamente es un acto que yo, como ciudadano, considero absolutamente defendible. No puedes articular una democracia pisando muertos y no estamos hablando de unos pocos. Ojalá esa memoria particular o comunitaria se convierta en una memoria colectiva que presione para desestabilizar el "consenso" transicional y visibilice otros relatos sobre nuestras recientes luchas por la democracia, luchas que han quedado fuera de la memoria hegemónica. Y que, por supuesto, se derogue la Ley de Amnistía y se investiguen las responsabilidades de crímenes de desaparición forzada y, por tanto, imprescriptibles.

GNC: ¿Cómo se conoce la ubicación de esas fosas después de tantos años?

JIM: Esto se sabe porque el bando franquista durante la guerra fue represaliando a los vencidos, especialmente en las zonas donde triunfó el golpe de Estado, con total impunidad; con una suerte de pedagogía del terror que tenía que mostrar sus marcas. Extraían de los distintos pueblos a autoridades municipales o a sujetos señalados y, visiblemente, los llevaban en camiones y a escasos kilómetros del municipio los asesinaban, los tiraban en fosas comunes y los enterraban. La fosa quedaba como marca del terror, como amenaza de lo que te podía ocurrir si te resistías a los golpistas. Hay, por lo tanto, cierto conocimiento en los pueblos y en los municipios sobre el lugar de los enterramientos. Otra cosa es que se sepa la ubicación exacta y quiénes están allí enterrados.

GNC: O sea que estamos hablando de familias que vivieron durante muchas décadas sabiendo que algunos de sus familiares estaban enterrados, con otras personas, y que no pudieron encontrar efectivamente ese cuerpo, enterrarlo y ponerle nuevamente su nombre, recuperar su memoria, su identidad, ¿no?

JIM: Si, es parte del proceso genocida que el franquismo implementó. Y es que podemos empezar ya a aplicar a la España dictatorial el concepto de genocidio, en tanto eliminación de grupos políticos, y no solamente, como se planteó en Naciones Unidas en 1948, a casos de liquidación de grupos por razones étnicas, religiosas o nacionales. Yo creo que el término, tal y como fue acuñado en origen, tenía una aplicación más amplia y suponía el asesinato de colectivos por su identidad política. En este sentido, el franquismo organiza una geografía del terror. Los muertos deben estar allí, de alguna manera, visibles. Se trataba de perpetrar un genocidio que suponía la erradicación de las relaciones sociales de los años treinta, por ejemplo, el movimiento obrero. No solamente hay que desestructurarlas por la vía del terror, por la amenaza del terror, sino que hay que obligar, de alguna manera, a su borradura pero recordando, con la muerte, a los responsables de tales relaciones. Los muertos recuerdan que están muertos porque hicieron lo que no debieron hacer, por lo que no hay que repetir conductas que nos podrían llevar... a la muerte. Las fosas tienen una significación muy potente en la lógica genocida que el franquismo aplica.

GNC: Vos mencionabas que los familiares, al desenterrar a algún familiar que fue asesinado, solo piden recuperar el cuerpo y enterrarlo. Aparece una cuestión de memoria, de reconstrucción

de alguna biografía, pero entiendo que el historiador, y también algunas de esas personas que buscan memoria, pretenden un relato más general, una interpretación. No solo recuperar esos nombres, que es muy importante, sino también darle un sentido general a eso que pasó. Y ahí, ¿cómo es ese vínculo entre el sujeto ciudadano, el historiador y la construcción desde el presente de un relato, particular o general, de aquel proceso?

JIM: Creo que todavía es pequeña la responsabilidad del historiador en este proceso de génesis de una memoria que vaya más allá de lo personal y pretenda convertirse en base de la memoria colectiva. Me da la impresión de que el cientificismo que defienden ciertos historiadores parece alejarlos de la responsabilidad pública de sus relatos. Y de lo que se trata es de reconocer — no reprimir— que los relatos se construyen con palabras y que cada palabra tiene efectos distintos en las audiencias. Por ejemplo, el concepto genocidio prácticamente no se aplica entre los historiadores. Se aplican categorías como represión política o como masacre, pero no genocidio. No quiere decir que el genocidio sea una palabra que enuncie naturalmente unos hechos. Lo que quiero señalar es que, si calificamos unos acontecimientos como genocidio, las implicaciones de esa calificación serán distintas que si hablamos de represión política exclusivamente. Los historiadores deberían hacer un ejercicio de control de sus conceptos y de responsabilidad de los efectos que tienen los conceptos que aplican. Cuando empecemos a hacer esto quizás los efectos del relato sobre la ciudadanía serán distintos, colocando al franquismo en el lugar menos aceptable en términos morales. Un régimen genocida produce memoria genocida y esa memoria genocida además se perpetúa de alguna forma en la propia transición a la democracia. El miedo y los silencios que hay en la transición española, los silencios y las memorias ocluidas, las memorias que se encarnan en individuos que no hablan, la pulsión de no poder decir, de no querer saber, de pensar que solamente le ocurrieron cosas a terceros, la pulsión de mantener la memoria en el seno de la familia o de la pequeña comunidad rural, todo eso tiene que ver con los efectos de un régimen que desarrolló una política genocida muy potente, una memoria del miedo, y esto no hay que olvidarlo.

La historia en y más allá de la cultura de la transición

OA: A la vez, creo que uno de los desafíos que están presentes, y te quería consultar sobre eso, es ¿cuál es la memoria que se elabora, o las memorias en plural, durante la época de la transición en España? Y quería consultarte, sobre todo, alrededor de una obra que luego pasó al cine, que tuvo mucha difusión, que es *Soldado de Salamina* de Javier Cercas ¿Cómo ves esa producción de historia que no viene de la historiografía y que, sin embargo, tuvo una amplia repercusión?

JIM: Empezando por lo último. La obra de Javier Cercas es, desde el punto de la creación de un relato en el cual se establece una dicotomía moral entre quienes estuvieron a favor del genocidio y quienes estuvieron en contra, un trabajo *chapeau*. Como obra literaria, que lo es, nos indica, por cierto, que el relato de los historiadores está tan reprimido en sus formas de construcción que tienen que ser los literatos los que ocupen el espacio de enunciación del pasado. Esto también hay que decirlo. La novela histórica se ha impuesto en España y la defiende como puedo defender otro tipo de relato histórico. Se ha ido imponiendo una suerte de cansancio sobre un relato histórico profesional que pretendía ser científicista y por lo tanto riguroso, pero nada poético y esto ha ido produciendo un cierto desencanto en ciudadanos que quieren otro tipo de narrativa o que buscan otros tipos de interlocutores que no son historiadores profesionales. Dicho esto, la novela de Cercas es también un relato cargado de héroes en el bando republicano. Entre los republicanos hubo de todo y hubo republicanos violentos que no hay que ocultar; simplemente hay que intentar explicar las razones de su violencia. Es decir, ¿por qué en la España de los años treinta tenías que coger un fusil para defender unos determinados ideales? Esto no quiere decir que por ser violento el sujeto observado deba ser excluido. Ni tienes que hacer de los sujetos que no lo fueron, héroes. Yo creo que la violencia debe ser interpretada en su contexto y el contexto de los años treinta es muy particular. Quizá nosotros no podamos identificarnos con aquel contexto pero hay que darle un sentido. Es decir, por encima de todo, el ciudadano historiador o el historiador profesional tiene que dar sentido al pasado y no solo presentar una retahíla de datos. Creo que el texto de Cercas tiene un sesgo mítico en el que los no violentos, los pacíficos, siempre sacan las castañas del fuego, y digo siempre porque este es el uso de la

metáfora de “soldados de Salamina”. Siempre están esos héroes que al final resuelven los conflictos morales. No sé si te pude responder, no sé si me he ido por los...

OA: No, no, era justamente porque tú insistías en la memoria franquista, y yo te preguntaba por, bueno, no quiero decir que la de Cercas sea la memoria oficial de la transición, digamos, pero me sonaba a algo de eso, como de establecer una suerte de, bueno, el mal franquista, el mal en el franquismo, y un otro heroico, que finalmente venía a convalidar la España actual.

JIM: Fíjate si es tan transicional el texto, como tú dices, que reproduce muy bien nuestra relación, nuestro vínculo, con la violencia. Es decir, todo lo que tenga que ver con la violencia es condenado de alguna manera en los relatos del pasado. Su héroe es un sujeto pacífico, es un sujeto que está ahí, en un conflicto, donde no quería estar. Y ocurre mucho con los relatos hegemónicos de la propia transición, ya sean historiográficos o literarios. Cualquier signo de violencia es tildado de radicalidad porque supone una tensión distópica que está implícito en el pacto transicional, en el sentido de un pacto que quiere romper con un pasado maldito, siempre amenazador por violento. Y es que la paz estaba, en cierto sentido, por encima de la democracia. Muchos españoles siguen dispuestos a apoyar el segundo franquismo, como franquismo desarrollista en términos socioeconómicos, y al mismo tiempo a apoyar la democracia. La democracia es la evolución natural de un sistema político, simplemente, autoritario. Solo autoritario. Hay una especie de distopía caínica en España, en el sentido de que lo indeseable puede ser posible. Todo lo que resuena a ruptura o a tensión del pacto de la Constitución de 1978 es tildado de radicalidad, violencia. Se nos amenaza habitualmente con la idea de que puede retornar la violencia para que no nos movamos del sitio en el que estamos.

GNC: ¿Qué es el pacto transicional? ¿Qué significa esto como proceso histórico, pero también como sistema político? ¿Cuáles son las relaciones del pacto con la política, la historia y la memoria?

JIM: El pacto transicional es, simplemente, la salida del régimen franquista a la muerte de Franco, en noviembre de 1975, hacia una democracia que, por supuesto, no estaba programada dentro del propio franquismo, y que fue más un proceso derivado de un pacto de elites entre

reformistas del régimen y oposición moderada, bajo la presión de ciertos movimientos sociales. Pacto ¿en qué sentido? Bueno, pacto en el sentido de la interpretación que hacemos los contemporáneos sobre los 35 años del acontecimiento y que plantea que aquello fue un convenio muy moderado políticamente que excluyó, de alguna manera, gran parte de las utopías y los movimientos sociales que se habían generado en los años sesenta y setenta; es decir, los sacó de la esfera de la política, los normalizó, los desmovilizó y, de alguna manera, generó la democracia actual. Una democracia de baja profundidad democrática, valga la redundancia, y de escasa responsabilidad cívica. De este desencanto, detonado por la crisis económica de 2008, procede el 15M, el movimiento que en 2011 emprendió el replanteamiento sobre lo que habíamos hecho en estos años de cambio político-económico.

GNC: El 15M son los indignados, ¿no?, que nosotros lo asociamos a la crisis económica que vive España, a los desahuciados, a los desocupados, etcétera, pero lo que estás contando es que también hay una reflexión de sentido histórico en estos indignados.

JIM: Efectivamente, de ahí mis palabras iniciales sobre la demanda de pensamiento histórico. Estos indignados o estos grupos sociales no se sienten identificados con lo que ha sido la cultura de la transición. La cultura de la transición es un concepto que elabora Guillem Martínez en un libro titulado *La cultura de la transición* y que viene a contarnos, de alguna forma, lo que han sido los pilares de la democracia en España en estos treinta y pico de años, y que se han basado en la verticalidad, en la palabra autorizada de los expertos, de los políticos y de los medios de comunicación; en una política desproblematizadora, en una práctica fundamentalmente antipolítica en el sentido de que la política no pertenece a los ciudadanos, sino a grupos instituidos, ya sean partidos, ya sean medios, ya sean expertos. Una vez que ya no se da por descontado este tipo de democracia, se ha generado la reacción de una parte de la ciudadanía descontenta con esos procesos, que considera que hay otra manera de producir política y que la actual democracia no los representa. De alguna manera, no se sienten partícipes de aquel pacto que establecieron las elites políticas del franquismo reformista y las elites políticas de los demócratas que no buscan la ruptura radical con la dictadura. Es entonces cuando se abre la posibilidad de pensar en las luchas democráticas que fueron silenciadas u olvidadas en el proceso de transición, en aquellos que dejaron de

tener voz, en aquellos cuyas historias no fueron relatadas, en aquellos cuyas utopías no fueron consideradas, en los que desaparecieron cuando realmente tuvieron un empuje muy potente en los años del cambio político. Es cierto que uno puede asumir que entre 1975 y 1982, años del proceso transicional en sentido amplio, la situación estuvo muy tutelada y condicionada por el tardofranquismo, el ejército, las élites. Vale, pero desde entonces, de 1982 a 2011, han pasado muchos años en los cuales los españoles o bien se sintieron bien representados en esa cultura de la transición, del consenso, o bien no tuvieron la capacidad de articular una respuesta alternativa a la hegemónica. Yo me inclino a pensar que en 2011 la subjetividad española cambió, es decir, hubo muchos ciudadanos que dejaron de sentirse a gusto con la representación de lo político que había construido la transición.

GNC: Quisiera que nos cuentes un poco esto de la movida madrileña, que entiendo está asociada a esto de la transición.

OA: Yo lo que quisiera, también para incitar la respuesta de Jesús, es recordar que en la Argentina en los momentos de la transición democrática a partir de 1983, y esto es algo que todavía no se ha investigado de una manera, digamos, sostenida y que sería interesante abordar, es la influencia y la llegada de ciertas novedades de la transición democrática española en la Argentina, tanto desde las perspectivas más innovadoras que, por ejemplo, retomaban la cuestión del destape, esta idea de una sexualidad liberada, incluso como práctica de transformación democrática, como desde sectores más conservadores la reivindicación de la Moncloa. Pero, en todo caso, aprender de los significados y las tensiones que habitaron a la transición democrática y esta movida cultural, social y sexual en España también es muy instructivo para pensarnos en Argentina.

JIM: Sí, no me extraña, porque fue una cultura muy potente la de la movida. Cultura muy potente en cierto sentido porque la movida es un movimiento que va más allá de la música, que tiene aspectos artísticos muy distintos, pero que, desde mi punto de vista, se hermana de alguna manera con la cultura despolitizada, con la cultura, paradójicamente, de la cohesión y el orden a pesar de que hubo grupos artísticos muy radicales en el sentido de poner en tela de juicio el presente. Salvo algunas excepciones como el País Vasco o Galicia, fue un movimiento de clases me-

días que adoptaron una postura hedonista ante la vida, muy influenciados por el mundo anglosajón y que tuvieron una vinculación cuanto menos extraña con la CT, la cultura de la transición, ya que dieron cierta continuidad a la desmovilización política que estaba teniendo lugar en favor del derecho de libertad personal o grupal. Muchos de sus protagonistas terminaron con problemas muy graves de drogas, lo que tiene que ver con el desconocimiento vertiginoso del universo que nos tocó asumir de forma tan intensa y rápida. La transición se sexualiza radicalmente. Pues bien, esta lógica del erotismo de la transición, de la movida, tiene un componente desmovilizador en términos políticos y generales, y no me refiero a parte del movimiento LGTB sino a los procesos de normalización sexual. Yo estuve vinculado a la movida, pero sus velos me hicieron apartarme mucho de la política. La movida era tremendamente placentera, en el sentido de buscar espacios que antes no teníamos, pero nos apartaba de los movimientos sociales que estaban por entonces funcionando. Si entendemos la movida como movida madrileña, tuvo poco que ver con la estética y la contracultura, por ejemplo, del barrio de Vallecas y su rock duro, que no se identificaba como movida y prestaba oído a las demandas del movimiento obrero. La movida es un movimiento fundamentalmente de clases medias que reivindicaban espacios de placer, espacios de experimentación. En fin, tengo mis críticas hacia aquel espacio cultural al que yo pertenezco, aunque también contribuyó de alguna manera a crear la persona que soy. Pero me hizo permanecer de alguna forma ajeno a movimientos políticos que se perdieron por el camino y les presté poca atención. La responsabilidad es solo mía.

GNC: Si uno tendría que repensar una agenda historiográfica o de la ciudadanía para hacer política, ¿la movida no tendría un legado para retomar en cuanto a una definición programática o de ideas, si no que, bueno, puede ser un primer movimiento de rechazo a la cultura de la transición y a la cultura del autoritarismo franquista...?

JIM: La movida es antiautoritaria, netamente antiautoritaria, pero no es una movida que profundice democráticamente. Es un movimiento que tiene unas lógicas muy hedonistas, poco políticas, salvo excepciones, que las hubo. Pero, vamos, la mayoría juega al juego del antiautoritarismo. Es cierto que es relevante la defensa de algunos derechos civiles, sobre todo sexuales, pero no va mucho más allá. No es la alternativa a la transición. Es simplemente un espacio de contesta-

ción al autoritarismo del franquismo, pero no es un espacio de contestación a la normalización que estaba generando la propia transición. Nos reintegrábamos en la historia europea y la movida fue un escalón más del proceso; nos hizo convertirnos en modernos que no teníamos que envidiar nada de la Europa convencional. Debería reflexionar más sobre este asunto porque es algo, tengo que decir, casi autobiográfico...

GNC: ¿Cuáles serían las cosas para retomar, para recrear y para inventar en las nuevas preocupaciones del ciudadano español, del trabajador español, de los que participan en los movimientos sociales, de quien quiere más democracia, más distribución de la riqueza, más diversidad cultural? ¿Cómo construye una agenda de preguntas, de problemas, de líneas de investigación, de líneas de un discurso público?

JIM: Como punto principal de la agenda, ya sea esta la española o la argentina, el historiador profesional, o el ciudadano historiador, debería ponerse a desnaturalizar el relato con el que hemos articulado nuestra cultura durante estos treinta y cinco últimos años; es decir, volver a temporalizar los conceptos con los cuales hemos analizado y hemos expresado la realidad. Y esto implica la labor de historiar esos conceptos, darles una historia, y poder pensar que otros conceptos son posibles o que plausiblemente podemos edificar otros relatos que nos permitan significar la realidad de manera diversa para movernos en ella con un sentido distinto. Una labor fundamental es hacer una hermenéutica de los conceptos en los que estamos atrapados y que parecen ser fundamentales. El otro día leía sobre el tema de los desahucios de viviendas de quienes no pueden pagarlas. Parece que un desahucio es una fatalidad natural. Tiene un sentido y no puede tener otro. Pero no es una fatalidad natural que te desahucien porque no hayas pagado el alquiler o porque no hayas pagado la hipoteca. Es simplemente una acción política, de violencia del Estado y de las instituciones privadas, especialmente, los bancos. Es una situación que se resuelve políticamente, no es solo una cuestión jurídica. La ley no siempre es justa, lo indicaba el norteamericano Thoreau. Todo esto implica que debemos proceder a resemantizar algunas palabras en las cuales estamos atrapados. Y creo que la función del historiador, precisamente, es provocar nuestro extrañamiento con respecto a las palabras con las que trabajamos. Extrañar supone colocarte con semánticas del pasado que pongan en tensión las tuyas, las semánticas presentes, y así escapar de las pa-

labras que parecen naturales. Colocarnos frente a ellas para decir: “bueno, estas no son más que palabras en las que hemos estado atrapados y ahora se pueden resignificar de otra manera”.

OA: Y ahí se me ocurre una reflexión en torno a algo que enseñaba el filósofo Wittgenstein. Él decía que el lenguaje no es un conjunto de palabras o enunciados que utilizamos para representar ideas, si no que el lenguaje está incorporado, es parte de nuestra práctica, de nuestra realidad. Con el lenguaje también hacemos mundo. Son acciones y son hechos. Como, por ejemplo, cuando uno se casa y dice: - “Sí, quiero”. No es que solo ha enunciado una palabra, si no que uno mismo se ha transformado, ha pasado a ser una persona casada, ya no es la misma que era antes. Y quizás si discutimos y podemos repensar y otorgarle nuevos sentidos a las palabras, eso también sea una manera de otorgarle un nuevo sentido al mundo. Hacer no solo un lenguaje diferente, sino que eso mismo, en buena medida, también hace un mundo diferente.

JIM: Un mundo distinto. Está claro que con el lenguaje no solo enunciamos el mundo; también lo significamos. La cuestión es que a veces vivimos el lenguaje y, por lo tanto, no lo podemos observar. Es decir, está dentro de nosotros y nos hace percibir el mundo y estar en él de una manera determinada. Y esto nos impide observar ese lenguaje para poderlo modificar. Esto implica cambiar la agenda en términos de historiografía: si el historiador o el ciudadano historiador es el que enuncia los hechos a través de un lenguaje y, por lo tanto, siempre hay un presente en el relato histórico, podemos llegar a una conclusión: tenemos que hacer entonces una historia de los historiadores. Si los historiadores son los que enuncian el pasado, tendremos que interpretar las condiciones lingüísticas que hacen que un historiador enuncie de una forma y no de otra el pasado.

OA: ¿Y eso nos permitirá pensar otra realidad? Hay una frase que a mí me gusta mucho de una poeta, Ingeborg Bachmann. Ella decía que no hay un mundo nuevo sin un lenguaje nuevo.

JIM: Claro...

GNC: Ahora, ese lenguaje también tiene que ir a promulgar prácticas nuevas, de alguna manera, para que se entienda que el cambio en la semántica, en las palabras, también cambia la con-

cepción y la ejecución de prácticas y de relaciones. No es solo un ejercicio discursivo, sino que el cambio en la discursividad nos permite darle otro sentido a nuestras acciones e impulsarlas...

JIM: Yo a esto añadiría que el lenguaje puede ser práctico. Es decir, hay un lenguaje práctico. Hacer una acción es decir algo. Guiñarte un ojo puede decir: “Quiero ligar contigo”, o puede decir: “¡Qué bien lo has hecho!”. El lenguaje no solamente es un artefacto verbal sino que está lleno de, lo que diría Wittgenstein, juegos del lenguaje. No solamente se trata de hablar, sino se trata de hacer. Entonces, en la agenda de una historia lingüística, o del giro lingüístico, estaría no solamente el rastreo de los cambios semánticos, de conceptos y de determinados textos o frases, sino también en el análisis de las propias prácticas. Hacer es decir...

GNC: Me pregunto, ¿esta resemantización la pueden hacer también los trabajadores, los ciudadanos de a pie, algún movimiento social? Es decir, ¿estamos todos habilitados para crear nuevos conceptos, nuevas palabras y entender de distinto modo?

JIM: La cuestión es que para crear uno tiene que “descrear”, si vale esta palabra. Es decir, desidentificarse con determinados conceptos, y esto generalmente no ocurre de forma intencional. Es que estamos demasiado sometidos a las teorías de la acción intencional, la acción racional, para las cuales podríamos observar el lenguaje y modificarlo a nuestro antojo, como se hace con las instituciones, según la teoría económica. La cuestión es si podemos modificar el lenguaje según nuestras decisiones intencionales. Y es que estamos tan atrapados en los lenguajes que empleamos que no nos es posible modificarlos. Tienen que ocurrir antes ciertos bloqueos intelectivos, empleando un término algo confuso, para que de repente uno diga: “¿Qué he estado haciendo, qué he estado diciendo? ¿Con qué lenguaje he estado operando?”. Algo así ha ocurrido con el 15M. De repente, ha habido un grupo de personas en España que se ha dicho: “¿Qué he estado haciendo, qué he estado diciendo durante estos años?”. Ha empezado a observar la cultura en la que estaba implicado como si estuviera en una pecera cual pez, una pecera que no puede siquiera apreciar, y la empieza a observar como pecera y a partir de ahí la puede desmontar. Pero esto no depende principalmente de las intenciones. Las desidentificaciones con un lenguaje son simplemente efectos de bloqueos, de situaciones inesperadas que nos colocan en un mundo en el que no querría-

mos haber estado. ¿Quién querría estar desenamorado estando enamorado? Estas enamorado de un lenguaje y no querrías nunca desenamorarte de él. Pero ocurren acontecimientos donde, de repente, estás desenamorado de tu lenguaje y lo puedes observar como tal y, a partir de ahí, modificarlo. ¿Todos estamos sometidos a estas posibles situaciones? Pues sí. Pero las condiciones son tremendamente inintencionales. Es decir, nadie decide a las seis menos cuarto dejar de ser un católico con lo que eso implica, entre otras cosas, desenamorarse del lenguaje del catolicismo. Ni nadie decide a las seis menos veinticinco dejar de estar enamorado de su pareja. Estos cambios ocurren porque se ha desestabilizado el lenguaje con el que operamos o porque las condiciones de existencia han mutado y no sabemos cómo denominarlas, y no solo por actos intencionales y decisiones racionales. Nos desenamoramos y enamoramos constantemente de cosas, de objetos, de personas, de identidades... de palabras.

OA: Ahora, yo trataría de no establecer una diferencia entre el lenguaje y la realidad de la práctica. Para mí, que vengo del marxismo, la definición del sentido de las palabras es un acto práctico y político. Por ejemplo, definir qué es democracia. Cuando un grupo o un sector reclama otra definición de la democracia, no está solamente luchando por una palabra o un significado. Está luchando por una manera de organizar y organizarse colectivamente en la sociedad. Entonces si, por ejemplo, logramos mostrar que una definición de la democracia es una definición arbitraria, a la vez estamos abriendo el campo de posibilidades para lograr una democracia muy diferente. En ese sentido, creo que distinguir demasiado radicalmente entre la lucha por el lenguaje y la lucha por la realidad es un problema. Me parece que hay una enseñanza muy importante en lo que Jesús denominaría la hermenéutica.