

# Ètica i Memòria Democràtica

Informe final

**Dr. Guillem Martí Soler**

**Dr. Francesc Torralba**

Novembre de 2022

Càtedra Ethos. Universitat Ramon Llull

Direcció: Dr. Francesc Torralba Rosselló

Coordinació de recerca: Dr. Guillem Martí Soler

c. Claravall, 1-3 | 08022, Barcelona

<https://www.url.edu/ca/recerca-i-innovacio/catedres-url/catedra-ethos-url>

Contacte: [gmarti@rectorat.url.edu](mailto:gmarti@rectorat.url.edu)

[Novembre 2022]

© Càtedra Ethos. Universitat Ramon Llull

Aquesta obra està subjecta a la llicència Creative Commons BY-NC-SA



Autors:

Guillem Martí Soler. Universitat Ramon Llull (URL)

Francesc Torralba Rosselló. Universitat Ramon Llull (URL)

Aquest treball ha rebut el finançament del Memorial Democràtic de la Generalitat de Catalunya, a través de les Subvencions a projectes d'activitats commemoratives, de recerca i de difusió de la memòria democràtica (2022). [Exp. Núm. MEM220/22/000007].

**memorial  
democràtic**

## Índex

PRESENTACIÓ	4
1A PART. UNA APROXIMACIÓ A L'ÈTICA DE LA MEMÒRIA DEMOCRÀTICA	6
Qüestions ètiques al voltant dels eixos principals de la memòria democràtica	6
Ètica i estatus actual de la memòria: el problema del <i>presentisme</i>	13
2A PART. REPTES ÈTICS DE LA MEMÒRIA DEMOCRÀTICA	17
Deure, dret i responsabilitat de la memòria	17
Història i memòria	20
Memòries i memòria democràtica	25
Memòria i veritat: el revelat	34
Memòria i veritat: càmera obscura	40
CONCLUSIONS	48
Referències	51

## Presentació

El present document és l'informe resultant del projecte sobre ètica i memòria democràtica dut a terme per la Càtedra Ethos de la Universitat Ramon Llull (URL) entre els mesos de setembre i novembre de 2022. El projecte ha rebut el suport del Memorial Democràtic a través de les Subvencions a projectes d'activitats commemoratives, de recerca i de difusió de la memòria democràtica (2022).

El projecte tenia per objecte promoure la reflexió i el debat crític sobre la dimensió ètica de la memòria democràtica. A més de contribuir a la divulgació d'aquesta dimensió entre la ciutadania, el projecte pretenia fer aportacions amb incidència en actuacions de recerca i de difusió de la memòria democràtica, millorant-les des del punt de vista ètic i pedagògic. El projecte contemplava dues actuacions principals: en primer lloc, la celebració d'un seminari de treball sobre ètica i memòria democràtica que comptés amb l'aportació i el debat posterior entre tres persones especialistes en la matèria. El seminari, que tingué lloc a la Universitat Ramon Llull el divendres 18 de novembre de 2022, va comptar amb la participació de:

- Sr. Francesc-Marc Álvaro, escriptor, periodista i professor a la Facultat de Comunicació i Relacions Internacionals Blanquerna - URL.
- Dra. Anna Pagès, filòsofa i professora a la Facultat de Psicologia, Ciències de l'Educació i de l'Esport Blanquerna – URL.
- Sr. Jordi Palou, advocat i mediador de conflictes, director de la Fundació Carta de la Pau dirigida a l'ONU.

En segon lloc, es proposava emmarcar, sistematitzar, completar i aprofundir en les idees sorgides del seminari a través d'una recerca bibliogràfica i documental, i d'una reflexió crítica sobre les fonts estudiades. El present informe presenta els resultats d'ambdues actuacions de forma integrada. És a dir, no presenta les conclusions del seminari de forma isolada perquè entenem que aquestes nodreixen un procés d'investigació que s'ha d'articular en un únic conjunt de reflexions i conclusions. Amb tot, creiem que el redactat de l'informe, juntament amb les referències al llarg del text, permeten distingir quan escau, i prou clarament, quines són les idees aportades pels i les participants en el seminari de treball i què és fruit de la recerca i l'elaboració que ha dut a terme la Càtedra Ethos-URL.

Cal explicar que hi ha hagut una modificació de l'enfocament del projecte d'ençà del primer plantejament. Inicialment preteníem centrar-nos l'ètica de la recerca en l'àmbit de la memòria democràtica, amb la intenció de discutir algunes de les problemàtiques ètiques que els investigadors i les investigadores poden haver d'afrontar quan desenvolupen una recerca històrica, documental, testimonial, en el camp de la memòria democràtica. De seguida vam prendre consciència que les indagacions i reflexions que menàvem desbordaven la temàtica inicialment delimitada. És evident que la memòria democràtica està a tal punt amarada d'una dimensió ètica que delimitar i contenir les qüestions en un eix concret (per exemple, la recerca) és complicat. Sens dubte, l'ètica de la recerca és fonamental, però les qüestions

que suscita estan interconnectades i pressuposen debats ètics de major abast en el camp de la memòria, la història, la justícia transicional o la política. En definitiva, al nostre entendre calia, o bé mantenir la intenció inicial de centrar-nos en l'ètica de la recerca, al preu d'un retall excessiu d'aquesta qüestió i d'una pèrdua de context de problematització, o bé ampliar el focus cap a qüestions ètiques de major abast que justifiquen, per si mateixes, ser objecte de discussió i reflexió. Hem optat per això segon.

El resultat ha estat una indagació prospectiva que, sense perdre el fil dels reptes ètics de la recerca històrica, mira de posar llum sobre l'abast i la complexitat de l'ètica de la memòria democràtica, endinsant-se amb detall en algunes de les problemàtiques que considerem més rellevants. En resum, els objectius que mira d'assolir el present informe són:

En primer lloc, i en un desplaçament més horitzontal, desplegar un cert mapa que mostri l'amplitud i la complexitat de les qüestions ètiques que se susciten al voltant de la memòria democràtica (1a Part)

En segon lloc, i en un avenç més vertical, incidir i aprofundir en algunes qüestions ètiques particulars, posant sobre la taula diferents caires del debat i proposant algunes conclusions i orientacions que poden tenir utilitat pràctica per a diferents agents implicats en el desenvolupament de la memòria democràtica (2a Part).

La selecció dels aspectes ètics desenvolupats a la segona part d'aquest informe s'ha fet tenint en compte un triple criteri: qüestions ètiques de marc o molt fonamentals des d'una perspectiva de conjunt sobre la memòria democràtica (per exemple: la qüestió del “deure de memòria” o la problemàtica de la relació entre veritat i reparació); qüestions ètiques que tenen una incidència més directa en l'àmbit de la recerca en memòria democràtica (per exemple: l'abordatge de la pluralitat i la diversitat de memòries); i, com no podia ser d'altra manera, atenent a les qüestions i als debats sorgits en el seminari de treball sobre ètica i memòria democràtica.

Només ens queda reiterar el nostre agraïment a la doctora Anna Pagès i als senyors Francesc-Marc Álvaro i Jordi Palou per la seva valuosa contribució a la present recerca, així com al Memorial Democràtic pel seu suport. I, anticipadament, a tot/es aquells/es que llegiran aquest informe i que tindran a bé fer-nos arribar les seves reflexions i consideracions crítiques, a fi de seguir bastint memòria sobre la memòria.

\*

En aquest document, si no s'indica el contrari per mitjà d'una referència bibliogràfica, les cites de Francesc-Marc Álvaro, Anna Pagès, Jordi Palou i Francesc Torralba corresponen a aportacions fetes durant el Seminari d'ètica i memòria democràtica celebrat el 18 de novembre de 2022 al Rectorat de la Universitat Ramon Llull.

Totes les cites en català de fonts originals consultades en altres llengües han estat traduïdes per nosaltres.

## 1a Part. Una aproximació a l'ètica de la memòria democràtica

### Qüestions ètiques al voltant dels eixos principals de la memòria democràtica

Proposar-se parlar de l'ètica de la memòria democràtica pot semblar absurd, o com a mínim, un pleonasme. Es diria que l'ètica és consubstancial a la memòria democràtica, que hi intervé de soca-rel. Sens dubte es parla de “polítiques de la memòria”, però sembla clar que aquest és un dels casos paradigmàtics en què la política se subordina o respon a un reclam ètic. Es tracta d'un reclam ètic pregon, del que sembla difícil desentendre's, però també molt complex, sobredeterminat i conflictual. Només això ja justifica mirar d'escatir què significa i què implica aquest reclam, un reclam que, amplificat en debats socials, polítics i mediàtics, sovint es converteix en un soroll eixordador difícil de destriar.

L'ètica de la memòria democràtica arrela, abans que res, en un passat marcat per la violència, la guerra, l'opressió, l'abús, la injustícia i, en definitiva, pel sofriment i la mort, del qual semblen emanar certes comminacions ètiques. Un passat deficitari en termes de justícia, pau i dignitat, ens col·loca a nosaltres, *en el present*, en dèficit o mancança -més emfàticament, en *deute*-. El lligam genealògic (ontològic, fins i tot) amb el passat es veu sobredeterminat per un lligam moral. Tanmateix, el deute, com sabem, no és només envers el passat, sinó que, paradoxalment, també estem en deute amb el futur; devem als que vindran una convenient transmissió, un adequat testimoniatge, dels testimonis del passat.

No cal dir que la qüestió ètica que aleshores es posa sobre la taula es, ja d'entrada, la del *reconeixement* d'aquest deute. A qui interpel·la el passat? A qui concerneix el deute? A totes les persones? A unes més que a d'altres? És possible desentendre's del deute, desistir del contracte, ignorar el passat? Ara bé, suposant que reconeguem el deute, la seva *satisfacció* planteja també innumerables reptes ètics, sense ignorar la incòmoda pregunta que apareix al rerefons de tot plegat: És possible saldar el deute? No és un deute abusiu?

En tot cas, la dimensió ètica de la memòria democràtica adopta la forma d'una multiplicitat de requeriments. La rehabilitació de la memòria; la commemoració dels fets, i en primera instància, dels morts; la revelació i la persecució de crims (se sol dir que sense memòria no hi ha justícia, però el que és segur és que, sense memòria, el que no hi ha és injustícia); la cura de les víctimes, primàries i vicàries, així com la reparació dels danys; l'acollida i l'escolta dels testimonis (i també l'anàlisi crítica dels seus records); la superació de ressentiments i el reteixit de fractures socials; l'obertura d'un futur menys amenaçat pel retorn del passat.

Des d'una perspectiva global, aquesta dimensió ètica de la memòria democràtica està íntimament articulada amb el sistema o “règim” internacional dels Drets Humans, és a dir, amb el conjunt de normes sobre drets humans i justícia penal desenvolupades en els darrers 60 anys, i que es sintetitzen en els “quatre pilars de l'ordenament jurídic internacional modern: la normativa internacional de drets humans, el dret internacional humanitari, el dret penal internacional, y el dret internacional del refugiats” (NU, 2004/616, p.6). Aquest marc global permet apropar la memòria democràtica a un concepte clau, el de Justícia

Transicional, fins al punt que, a certs efectes, ambdós termes es podrien considerar quasi bé equivalents (Palou, 2018, p. 6). En efecte, juntament però més enllà de l'estricta dimensió jurídica i penal, el que s'anomena Justícia Transicional contempla “múltiples objectius, entre els que figuren la recerca del retiment de comptes, la veritat i la reparació, la preservació de la pau i la construcció de la democràcia i de l'Estat de dret”, prestant una especial atenció als grups “més afectats pel conflicte” i les injustícies (cosa que inclou una acurada protecció enfront dels processos de revictimització) (NU, 2004/616, p. 11). Atenent a això, es pot afirmar que en termes jurídics, però també morals, el desplegament de la Memòria Democràtica es correspon amb el desplegament del *Dret a la veritat, a la justícia, a la reparació i a les garanties de no-repetició* (Palou, 2018).

Així ho reflecteix també la recent Llei estatal de Memòria Democràtica (Ley 20/2022, del 19 d'octubre, de Memoria Democrática), que es fonamenta en els principis de la veritat, la justícia, la reparació i la garantia de no-repetició, als quals s'afegeixen els valors democràtics de “concordia, convivència, pluralisme polític, defensa dels drets humans, cultura de la pau i igualtat d'homes i dones” (Ley, 20/2022, art. 2). En relació a les manifestacions de caire específicament ètic, cal assenyalar que la Llei de Memòria Democràtica, en el seu preàmbul, reconeix el “deure moral” de “neutralitzar l'oblit i evitar la repetició dels episodis més tràgics de la història”, “l'imperatiu ètic” de comprometre's amb una “pedagogia del ‘mai més’”, així com un “inexcusable deure moral” de reconèixer, reparar i dignificar la memòria de les víctimes.

Com és evident, la Llei estatal de Memòria Democràtica se situa en un context històric, social i polític específic, el qual, tornant a la comparació anterior, podríem catalogar de context de Justícia Transicional post-conflicte de la Guerra d'Espanya i post-dictadura franquista. Només cal fixar-se, per exemple, en el perfil de les víctimes que reconeix la Llei (art. 3), reconeixement que no ignora, assenyalem-ho, els vincles de la Guerra i la Dictadura amb el context internacional del moment. Aquest context és també el que emmarca la nostra investigació sobre ètica i memòria democràtica, per bé que en aquest punt cal fer dues consideracions importants. La primera és que, atenent al règim internacional del Drets Humans esmentat, així com a la naturalesa universalista del *logos* filosòfic, les reflexions que es proposen tenen la pretensió de transcendir el context català i espanyol, entrant en diàleg amb reflexions sobre memòria democràtica i ètica en altres contextos històrics i geogràfics. La segona consideració, potser encara més important, és la següent: si bé el cas espanyol semblaria ajustar-se a les “primeres formulacions” del Dret a la veritat, la justícia, la reparació i la no-repetició, en tant que aquestes formulacions persegueixen “superar les violacions de drets humans sistemàtiques i generalitzades en *contextos de dictadura o règims autoritaris*”, cal recordar que aquest dret ha patit algunes mutacions i ha ampliat el seu abast per adaptar-se a les noves configuracions de la violència i la vulneració dels drets humans. Així, el Dret a la veritat, a la justícia, a la reparació i a la no-repetició -i per tant, la memòria democràtica-, és susceptible d'aplicar-se en conflictes bèl·lics soterrats o de baixa intensitat (*low intensity wars*), o caracteritzats per elements com la “desestatalització” i les “estratègies d'assimetrització”, és a dir, conflictes que no involucren (o no només) cossos militars regulars, sinó una diversitat d'agents sub, supra o para-estats (Münkler, 2005). I encara

més: “en les darreres dècades, s’ha obert una reflexió sobre la irrupció de grups o estructures transnacionals i nacionals violentes no estatals causants de violacions sistemàtiques dels drets humans, incloent grups terroristes o grans empreses multinacionals en contextos de règims autoritaris i/o conflictes bèl·lics i, *fins i tot, en contextos suposadament democràtics*” (Palou, 2018, p. 3; cursives nostres). Tot i que les paraules de Jordi Palou no ho impliquin literalment, ens sembla indefugible la qüestió de fins a quin punt és desitjable -i àdhuc inevitable- que la memòria democràtica esdevingui una memòria crítica de la pròpia democràcia, un reclam ètic a restar vigilants al que Jacques Derrida anomenava les respostes *autoimmunes* de la democràcia, és a dir, no als horrors causats pels “enemics”, per “l’altre” de la democràcia, sinó als malsons engendrats pel mateix somni democràtic (Derrida, 2005). Sense deixar les paraules de Jordi Palou, avui no podem obviar que els crims comesos per “grups terroristes o grans empreses multinacionals” no poden imputar-se en un arxiu memorial completament aliè a la democràcia. Sense caure en un cínic difuminat de les responsabilitats, l’ètica no pot restar al marge de les ramificacions complexes i soterrades que les cadenes de responsabilitats tenen en un món global i interconnectat com l’actual. Això planteja reptes de demarcació molt sensibles a una ètica de la memòria democràtica.

Reprement el solc obert pel Dret a la veritat, a la justícia, a la reparació i a la no-repetició, podem fer unes pinzellades preliminars per veure com aquests diferents eixos impliquen diverses i complexes qüestions ètiques.

El dret a la veritat pot formular-se de manera prou diàfana dient que “pretén que les víctimes puguin conèixer amb transparència els detalls sobre els fets que van patir, puguin conèixer la identitat de les persones que van participar en fets lesius de drets humans així com les circumstàncies per les quals van ocórrer els fets”. Així mateix, hi ha també una dimensió col·lectiva d’aquest principi de veritat, en la qual es pretén que assolir un “relat majoritàriament compartit sobre els fets del passat i la possibilitat de la construcció d’una memòria col·lectiva” (Palou, 2018, p. 3). A partir d’aquí, però, l’agulló socràtic obliga a qüestionar-se certes coses. Per començar, quin és *l’estatus de la veritat* al que s’apel·la. Perquè els “detalls”, les “identitats” i les “circumstàncies” no són sempre (millor dit, mai) commensurables amb l’experiència i la significació que els subjectes donen a l’ocorregut. La veritat enregistrada en un arxiu des-subjectivat entra en tensió amb la manera com un fet impacta en un subjecte i com aquest se l’apropia en un arxiu íntim i, tal vegada, indesxifrable. Certament, quan es pren en consideració l’imprescindible vincle entre el dret a la veritat i el dret a la justícia, la veritat que pren rellevància és la veritat fàctica, la descripció objectiva, transparent i traduïble dels fets, i és convenient que així sigui. Ara bé, fins i tot obviant l’immens iceberg filosòfic submergit sota a línia de flotació d’aquesta veritat, quan posem l’atenció en un altre dels principis fonamentals, la reparació, la qüestió es complica. Com després apuntarem amb més detall, la reparació -si és que és possible- pot tenir com a condició un coneixement ampli, exhaustiu i compartit dels fets; però això



pot no ser *suficient*, o ni tan sols essencial. Més contundentment: la reconciliació -si és que és possible- no sempre ha de tenir com a condició compartir una memòria comuna<sup>1</sup>.

Si l'esclariment del concepte de veritat ja arrossega alguns interrogants ètics, la seva articulació amb els altres drets o principis de la memòria democràtica també topa amb certes problemàtiques. No hi ha dubte que els quatre drets –veritat, justícia, reparació i garanties de no-repetició- s'han de concebre *prima facie* com a complementaris i necessitats d'una mutu reforçament. Així, per exemple, “una satisfacció plena i multi-comprensiva del dret a la veritat que hagués permès conèixer tot l'abast de les violacions de drets humans no resultaria plenament satisfactòria -ni per les víctimes ni per la societat en el seu conjunt- si no anés acompanyada de mesures de justícia que visualitzessin les conseqüències juridico-responsabilitzadores i jurídico-reparadores que es derivessin de la investigació endegada; i, al seu torn, una veritat desvelada sense reparació a les víctimes i sense els canvis estructurals que permetessin pal·liar els riscos de repetició podria resultar altament frustrant, malgrat l'excel·lència en el descobriment de la veritat” (Palou, 2018, p. 6). Ara bé, això obliga a romandre atents, no només als dèficits i a les asimetries en el reconeixement i compliment dels diferents drets, sinó també als conflictes entre ells. En aquest sentit, després ens referirem a una problemàtica a la que d'alguna manera s'ha apuntat suara: el fet que la necessitat de revelar i esclarir els fets sigui susceptible d'entrar en col·lisió amb la reparació; o sigui, formulat com un dilema ètic: fins a quin punt i en quines circumstàncies el dret a la veritat pot veure's justificadament limitat en benefici del dret a la restitució (psicològica, moral).

El dret a la justícia “es centra en l'accés als processos de justícia formal i informal que tenen com a fi la investigació i enjudiciament de les persones que apareguin com a responsables de violacions de drets humans, d'infraccions de dret internacional humanitari i/o crims nacionals i internacionals” (Palou, 2018, p. 4). Aquí també s'obren profunds i complexos debats. En primer lloc, pel fet que coexisteixen diferents paradigmes de justícia, i cal reflexionar, doncs, sobre quin és el més adequat des de la perspectiva de la Justícia Transicional. Més enllà d'un legítim reclam contra la impunitat, no està gens clar si la memòria democràtica s'ha de guiar per un model conseqüencialista, retributiu o bé restauratiu de la justícia. A la qual cosa cal sumar-hi el sensible però ineludible tema del perdó, el qual, des del punt de vista ètic, no té un encaix simple ni evident amb el marc jurídico-polític. Així, per exemple, mentre que els principis internacionals de la Justícia Transicional són inequívocs quant a prohibir l'amnistia “per crims de genocidi, de guerra, o de lesa humanitat o infraccions greus dels drets humans”<sup>2</sup> (NU, 2004/616, p. 6), el perdó com a virtut ètica (o híper-ètica, com proposen alguns pensadors) pot justificar-se i esdevenir-se per altres derroters. Això connecta amb una altra qüestió, la de si la justícia

---

<sup>1</sup> Llegint a Kierkegaard, Derrida (2000) proposa que hi ha una aliança basada en compartir el secret (però no en compartir el mateix secret, sinó en compartir el secret dels múltiples i singulars secrets individuals). Per estrany que d'entrada pugui semblar, aquest sentit de l'aliança no s'allunya d'una definició de la democràcia en la que la igualtat de tots es fonamenta en el respecte per la intimitat de cadascú.

<sup>2</sup> La qual cosa, com sabem, posa en el punt de mira a l'Estat espanyol per l'Amnistia de 1977 (Ley 46/1977, de 15 de octubre, de Amnistia)

penal estatalitzada esgota els requeriments del principi de justícia, o hi ha altres actuacions i processos que són necessaris, o fins i tot, més adequats a certs efectes (Holmgreen, 2015).

Si tornem a posar el focus en els processos de justícia penal, encara podem destacar una darrera qüestió ètica. Sabem que, per múltiples circumstàncies, el compliment del dret a la justícia -i en alguns contextos, ja d'entrada el seu reconeixement- pot veure's demorat, obstaculitzat o directament impossibilitat, i també que pot tenir diversos efectes indesitjables. L'enjudiciament pot provocar (massa sovint provoca) una revictimització; el procés pot topar amb limitacions intrínseques a l'ordenament jurídic, veure's estroncat o allargar-se més enllà del temps de vida de les víctimes o demandants; i encara si s'assoleix un procés judicial complert, i aquest és impecable des del punt de vista del dret, la seva resolució pot sentir-se com a profundament injusta per part del les víctimes. En conseqüència, l'imperatiu ètic de "fer justícia" no és suficient. Cal preguntar-se també per les implicacions ètiques dels processos de memòria democràtica que poden comportar una vulnerabilització suplementària, l'acompanyament i gestió d'expectatives frustrades, i haver de respondre del desacord entre justícia i reparació.

El dret a la reparació "consisteix en el dret que totes les víctimes directes de violacions de drets humans, de dret internacional humanitari i de greus crims internacionals i nacionals siguin rescabaldades material i moralment", incloent també "les mesures de reparació col·lectiva o de mesures de reparació simbòlica, de satisfacció, memòria col·lectiva i dignificació col·lectiva de les víctimes per part de les institucions públiques" i altres agents implicats (Palou, 2018, p. 5). El primer que cal dir és que la necessitat de distingir entre el dret a la justícia i el dret a la reparació es deu en no poca mesura a la prevalença d'un paradigma punitiu de la justícia, atès que des d'un enfocament de caire restauratiu la justícia i la reparació tendrien a solapar-se. Ho assenyalem perquè assumint que, en efecte, la justícia adopta un sentit preferentment retributiu, i en el benentès que això implica que el ressentiment és un element clau en la resposta ètica al mal (i jurídica al crim)<sup>3</sup>, és fàcil entendre que es pugui posar sobre la taula un conflicte entre la justícia i la reparació, i fins tot entre justícia i pau (sense ignorar les conseqüències d'aquest conflicte pel que fa a les garanties de no-repetició). I això no només a nivell de les víctimes i agreujats, sinó del conjunt de la societat, en la mesura que es reforça la idea que és moralment correcte infringir un mal als culpables, és a dir, prosseguir la cadena de sofriment (per a una acurada discussió de tot això: Holmgreen, 2015).

Dit això, el dret a la reparació obre molt altres interrogants ètics. Per esmentar-ne només uns pocs: mirant-t'ho des d'una perspectiva, diguem-ne, ingènua, no és tan clar com sembla què es vol dir quan es parla de "reparació moral". Com s'ha de concebre la "restitució", el "restabliment", és a dir, la idea d'un retorn a l'anterior, en un temps irreversible i per a un ésser precisament dotat de memòria? L'aprofundiment en aquesta qüestió, en la seva complexitat, en les seves implicacions i en els seus límits, és important si no es vol que la

---

<sup>3</sup> Dit de forma breu, per al retribucionisme el ressentiment enfront del mal no només és comprensible sinó necessari; és *l'actitud adequada* en resposta al mal sofert, en tant que el ressentiment és el criteri que ens indica que hi ha respecte per la validesa de les normes morals, per la dignitat de la víctima i per l'autonomia del victimari com a agent moral responsable (Holmgreen, 2015).

reparació moral quedi desatesa o permanentment ressagada respecte de les reparacions econòmiques, materials i simbòliques (sovint, ja molt limitades o inexistentes). D'altra banda, hi ha un debat moral important al voltant de si són legítimes i acceptables les disculpes, els reconeixements i altres accions de reparació vicaris o “per representació”, en els casos en què els culpables no poden o no volen dur-les a terme. I de la mateixa manera, és qüestionable si moralment es pot admetre l'auto-perdó dels victimaris o un perdó atorgat per “tercers” quan les víctimes no poden o no volen perdonar. Finalment, però en realitat com a qüestió més fonamental, hi ha un possible qüestionament de principi: enfront la magnitud de certs danys i crims, té ni tan sols sentit parlar de reparació? No és un desvergonyiment, o alguna cosa pitjor? Des de la radicalitat de la culpa que adopten alguns autors, hi ha alguna possibilitat que els vius, els supervivents i, diguem-ho contundentment, els beneficiaris d'un present erigit sobre el sofriment i la mort de milions, puguem saldar mínimament el deute amb el passat? És realment una opció, ja no la reparació, sinó ja d'entrada la consciència, la memòria, del mal que heretem pel simple fet de ser vius? En el debat sobre aquestes qüestions s'ha sostingut que, si es vol plantar cara al mal mantenint una mínima esperança de justícia i reparació, l'adopció d'una perspectiva redemptora esdevé inevitable. En conseqüència, cal preguntar-se si la memòria democràtica és compatible amb l'anomenat “presentisme” (tema del que tot seguit farem esment), o si, fins i tot amb un posicionament estrictament secularitzat, denegativament o de cua d'ull, és necessari que incorpori elements messiànics.

Finalment, les garanties de no-repetició tenen a veure amb totes aquelles accions i mesures que han d'assegurar “que els actes de violència directa, estructural i/o cultural desplegadas en el passat, i identificats mitjançant els tres [drets] anteriorment tractats, no es tornaran a reproduir contra ningú en el present ni en el futur” (Palou, 2018, p. 5). És clar que aquestes accions tenen a veure amb “modificacions estructurals” (institucionals, organitzatives i normatives) de gran calatge, però també inclouen -i aquí volem posar l'accent- tot el que té a veure amb la conscienciació, la sensibilització, l'educació i també la participació de la ciutadania (en el benentès que les garanties de no-repetició no s'assoleixen concebent la ciutadania democràtica com un agent merament passiu). En aquest cas, la qüestió clau, si se'ns permet expressar-ho així, passa per determinar la quantitat justa de repetició (evidentment, en termes ètics i no merament instrumentals) per tal de no-repetir; és a dir, *què* cal recordar, de quina *manera* i en quina *mesura*, per evitar que els esdeveniments es reproduïxin en el present i en el futur. En el marc d'una delicada i complexa articulació entre memòria democràtica, memòria social i memòria cultural, aquí s'obriria un debat profund sobre els criteris ètics que han d'investir els dispositius, estratègies, metodologies i accions diverses de transmissió i socialització de la memòria democràtica, d'educació de la ciutadania tant en contextos formals com informals, d'implicació de la societat civil i de participació comunitària. Evidentment, aquest debat arrossega necessàriament qüestions relatives a la resta de principis tractats: si la memòria, ja de per si, és sempre un acte de selecció i un compromís amb l'oblit, cal reflexionar sobre si, en nom de les garanties de no-repetició, s'imposen criteris de selecció suplementaris, que poden entrar en conflicte o tensió amb els requeriments dels drets a la veritat i a la reparació, per exemple. Cal també atendre a les formes de narració, atès que hi ha tantes formes de recordar com “modes de

narrar: triomfalista, masoquista, irònic, còmic, tragicòmic, tràgic, i així successivament” (Burke, 2011, p. 491), i aquestes formes de narració projecten (obren o tanquen) diversos horitzons de reproducció de la memòria (sense oblidar tampoc formes memorialis menys o gens narratives, com les pròpies d’alguns dispositius artístics contemporanis). Cal preguntar-se per les implicacions ètiques de les accions i estratègies de democratització de la memòria, cercant que “l’imperatiu” de no-repetició no caigui en una retòrica buida i vertical proferida pels poders públics i mediàtics, sinó que respongui a una mobilització i interrelació de les memòries en el medi plural, dialògic, i també conflictual, que caracteritza la democràcia. En definitiva, la implementació del dret a la no-repetició no pot fer-se des d’una atenció unilateral al passat, sinó que s’ha d’articular amb els factors contextuals i els interessos del present (i per tant, cal veure quins interessos presents han de prevaldre èticament), i amb un horitzó de futur (i per tant, cal veure quins horitzons de futur són capaces d’obrir les nostres societats actuals).

Totes aquestes qüestions, en bona mesura, es poden reduir al gran dilema ètic que oposa l’apel·lació a la memòria com a tallafoc o vacuna contra la repetició a tres riscos, que Tzvetan Todorov exposa en un text ja clàssic:

En primer lloc, es pot dubtar tot simplement de si, més enllà de la retòrica benintencionada, l’exposició a la barbàrie és un antídote contra la mateixa, o sigui, si realment som capaços “d’extreure lliçons del passat”. Si l’experiència demostra alguna cosa, en tot cas, és que la repetició de la fórmula màgica del “mai més” i la recitació compulsiva del passat no són suficients (Todorov, 2002, p. 194, 201, 213).

En segon lloc, i més incisivament, cal preguntar-se si la rememoració no pot tenir l’efecte contrari al desitjat: la perpetuació del ressentiment, l’atiament de l’odi i, per tant, l’afavoriment del retorn del passat. Com assenyala Todorov: “Mentre que els genocidis de mitjans de segle [XX], des de el de Rússia fins el de Cambodja, es van dur a terme en nom del futur (...), les matances més recents han estat totes perpetrades en nom d’un record del passat. (...) La memòria de la violència passada alimenta la violència present: aquest és el mecanisme de la venjança” (2002, p. 205). És cert que, políticament (el cas d’Espanya és il·lustratiu en aquest sentit), les posicions que pretenen inhibir la memòria, que advoquen per “no remoure el passat” agitant el fantasma del “revengisme”, acostumen a respondre a interessos polítics, històrics i de reproducció social-institucional molt determinats, i que són un obstacle evident per al desplegament dels drets que conformen la Justícia Transicional o la memòria democràtica. En el context espanyol, sense anar més lluny, és certament delicat referenciar les paraules de Todorov advertint dels perills de la memòria, quan la política de la memòria ha estat marcada durant molts anys per la inhibició de l’Estat i la promoció d’una inqüestionada y problemàtica noció de “reconciliació”, o sia, per l’absència d’una política pública de memòria i reparació com a tal (Vinyes, 2011, p. 14s). Ara bé, des del punt de vista ètic, aquest fet no desactiva la necessària pregunta sobre els efectes que una determinada “posologia” de la memòria pot tenir en termes de reparació i garanties de no-repetició.

En tercer lloc, i tornant de nou a les paraules de Todorov: “La commemoració ritual no només té una escassa utilitat per a l’educació de la població quan es limita a confirmar, en el passat, la imatge negativa dels altres o la seva pròpia imatge positiva; també contribueix a apartar la nostra atenció de les urgències presents, alhora que ens procura una bona consciència a baix cost” (2002, p. 210). La paradoxa és, doncs, que l’interès en la no-repetició amb la vista posada en el passat ens deixi cecs respecte de la repetició de crims i d’injustícies que, potser amb nou abillament, se succeeixen en el pati del darrera de les democràcies (Kattan, 2002, p. 71). En el marc d’aquesta problemàtica, cal destacar un element més: mentre que pot dubtar-se que la memòria sigui didàctica *per se*, el seu paper en la construcció i reforçament de la identitat sembla intrínsec i fora de dubte. Malgrat l’universalisme dels drets i dels principis ètics als que es fa referència, és inevitable que la rememoració reforci, i fins i tot, enalteixi, certes identificacions col·lectives i sentiments de pertinença. Per tant, per bé que la memòria pot ser una font de coneixement per evitar la repetició, també predisposa la nostra “sensibilitat moral” envers les injustícies que pateixen *uns/es* en detriment de les que pateixen *altres*.

### **Ètica i estatus actual de la memòria: el problema del *presentisme***

Com hem vist, la fonamentació i el desplegament de la memòria democràtica en els drets a la veritat, a la justícia, a la reparació i a les garanties de no-repetició permeten fer un primer esbós, incomplet però prou ampli, d’algunes qüestions ètiques. Ara bé, és molt important recordar que l’impuls de la memòria democràtica se situa en un context sociocultural i històric que comporta, entre d’altres, un estatus concret de la memòria i una configuració social determinada de les pràctiques memorial. Tot i que només recentment s’ha posat en boga aquest concepte (Landsberg, 2004), podríem dir que la memòria sempre ha sigut protèsica. Com és obvi, no és el mateix recordar en una cultura oral, que fer-ho en una cultura amb escriptura, i dins d’aquesta, la memòria es transforma essencialment amb l’aparició de la impremta i amb el posterior desenvolupament d’una cultura i d’uns mitjans de comunicació de masses. El recent desplaçament de l’escriptura a favor de la imatge, o, més ben dit, d’una determinada cultura visual, no pot deixar tampoc de tenir efectes sobre la rememoració. No és el mateix recordar sota l’influx de models narratius i introspectius com la literatura confessional, que fer-ho en la narrativa visual de la fotografia o el cinema, o en les múltiples possibilitats icòniques i narratives que ofereixen les actuals tecnologies de la comunicació, moltes d’elles dotades d’una extrema instantaneïtat i fugacitat; no es dona el mateix tipus de “sedimentació” en l’escriptura, en la recepció passiva de continguts pels mitjans de comunicació de masses tradicionals o en un arxiu digitalitzat. Tampoc és el mateix recordar en el marc de comunitats reduïdes, amb institucions socials persistents en el temps, amb un gran pes de la tradició i en què els individus tenen, relativament, pocs vectors d’adherència identitària (família, religió, classe, nació), que fer-ho en el context d’una societat globalitzada, funcionalment molt diferenciada, enmig d’una multiplicitat de capes institucionals en ràpida transformació, amb tradicions sotmeses a una constant reflexivitat i, per tant, en què els individus tenen vectors d’identificació molt diversos i làbils. En aquest sentit, la forma com una cultura interpreta i es relaciona amb el temps modifica els marcs socials de la memòria. Ja només l’establiment d’un temps cronològic,

“objectiu” i formal, suposa una transformació radical de la relació amb el passat (Giddens, 1999), mentre que, en la modernitat tardana, el que s’ha qualificat com una “acceleració” del temps té també un impacte cabdal (Rosa, 2016). No cal dir que, en tot això, l’economia capitalista en general, i la seva capacitat de mercantilitzar les emocions (Ilouz, 2019) en particular, és un factor del tot determinant.

Aprofundir en aquesta dimensió sociocultural de la memòria implicaria un treball ingent. Del que no hi ha dubte, però, és que aquesta dimensió està íntimament lligada al que, de fet, podríem qualificar d’*ètica de la memòria*; no tant en sentit prescriptiu com en el sentit d’un/s *ethos*, d’unes determinades formes de configurar l’existència, de ser-en-el-món-i-amb-els-altres, de les vies per les que, seguint a Foucault (2019), els individus esdevenen subjectes ètics de la memòria a partir d’unes pràctiques socials, uns valors morals i uns models culturals de vida “autèntica” (Taylor, 2006).

Doncs bé, en aquest sentit, hi ha un cert consens sobre alguns dels trets essencials que caracteritzen l’*ethos* del subjecte contemporani en relació a la memòria. En general es considera que hi ha una transformació profunda i sense precedents en dos temps: resumint molt (amb el risc de simplificació que això suposa), la modernitat, com a “primer moment”, implica una radical ruptura amb el passat (Kattan, 2002), i per tant, una basta reconfiguració de la memòria, sota els valors de l’autonomia individual, de l’emancipació de la tradició i de l’obertura d’un futur radicalment nou, alliberat del retorn cíclic del passat i el fonament del qual és la intervenció lliure, conscient i responsable de l’home<sup>4</sup> en la Història. En un “segon moment”, l’anomenada postmodernitat hauria suposat, entre d’altres coses, un desancoratge respecte de les grans formes narratives de la memòria i, lligat amb això, una desconstrucció crítica (i no tan crítica), ja no només respecte de les referències idealitzades del passat (tradicions) sinó també de les possibilitats de projecció imaginària del futur (utopies). A més, en la postmodernitat, la memòria sota l’ègida del subjecte autònom modern es veu ofuscada per una sèrie de processos (econòmics, polítics, tecnològics i culturals) que emergeixen enfront del subjecte amb el caràcter d’impenetrabilitat d’una “segona naturalesa”, per dir-ho en els termes dels teòrics de la cosificació.

En aquest marc, hi ha moltes formes de referir-se als trets culturals de la memòria dels nostre dies, però el que és significatiu és que la majoria tenen un sentit crític, sinó directament patològic: es parla d’una “malaltia de la memòria”, d’“obsessió” i de “compulsivitat”, de “sobredosis”, “saturació” i “sobreabundància” memorial; de “febre” consumista i de “mercantilització de pràctiques de *revival*”; d’auge de modes *retro*, *vintage* o neotradicionalistes; y del *boom* de les ‘antiguitats’ (...), juntament amb l’increment *ad nauseam* de dates dignes de ser recordades, commemoracions i monuments. Un consum compulsiu del passat amb pedigrí i denominació d’origen que genera ‘experiències inoblidables’ a preu de mercat” (González, 2013, p. 11). En aquesta línia, Jordi Font insisteix en situar la nostàlgia com un dels trets definitoris de la nostra relació amb el passat (2021, p. 223). Des d’aquest prisma, i amb el concurs de les possibilitats i constriccions culturals, tècniques i

---

<sup>4</sup> Minúscules perquè la “intervenció” en la Història es reserva més aviat a un dels sexes, i no a l’ésser Humà com a espècie.

econòmiques actuals, la memòria adopta quatre trets característics: l'èfimer, l'acumulació sense digestió, el pastitx i la sentimentalització (molt lligada a un consum lúdic que no exclou, en absolut, les emocions negatives o desagradables). Com es pot sospitar, el més important en tot això és que aquesta obcecació pel passat no és incompatible, més aviat tot el contrari, amb una crisi del “sentit històric” (Font, 2021, p. 227), amb un estrenyiment de la perspectiva temporal i, en definitiva, amb una pèrdua del passat que, com un retorn del reprimat, esdevé una espècie de treball de dol maníac. En això també hi ha força consens. Seguint la imatge d'Andreas Huyssen, és com si l'expansió de “l'espai síncron” provocada per la globalització i el capitalisme avançat fos directament proporcional a la retracció dels horitzons temporals. Amb una emfàtica contraposició a la que després tornarem, l'historiador Pierre Nora arriba a considerar que el subjecte modern, en la mesura en què té història (i per tant, una relació objectivada i distanciada amb el passat), no té memòria (ni, en certa manera, passat) (Nora, 1984). Per al també historiador Eric Hobsbawm, la intensitat i la fluïdesa dels temps actuals, la crisi de la modernització i les incerteses de la globalització, fan que el subjecte navegui en un present desancorat del passat, sense pautes ni orientacions, i en conseqüència, que es replegui sobre si mateix y sobre el temps immediat (Hobsbawm, 1998). Certament, sovint la nostàlgia sembla alimentar una miopia narcisista a la que, en la mesura que “col·lecciona” un passat desvinculat del present, se li escapen les condicions que han dut al mateix i que condicionen els límits i les possibilitats de la mateixa memòria. En aquesta situació, la història no *reincideix* en el present (en el sentit positiu de la reflexivitat), i aleshores, “el passat es converteix en un article de consum, un videoarxiu farcit d'imatges i d'esdeveniments del passat, una autèntica inundació de fragments convenientment amanits per ser digerits acríticament (...), una veritable cultura del *souvenir*, institucionalitzada i comercialitzada, mitjançant per exemple la construcció de parcs temàtics que fomenten ‘la història pastitx’, el disseny de museografies teatralitzades que adopten el model de la tematització, la recuperació de nuclis històrics amb uns criteris que s'acosten a l'invent de la tradició i el pintoresquisme o el sorgiment d'un afany commemorialístic sense precedents. El passat ens envaeix i alhora s'observa com alguna cosa aliena” (Font, 2021, p. 231).

Tot això mena de dret a un concepte clau per a la nostra reflexió, l'anomenat *presentisme*. En l'àmbit de la memòria col·lectiva, hi ha un primer sentit del terme “presentisme” que el defineix com una visió i interpretació del passat subordinada a la “creences, aspiracions i temors del present” (González, 2013, p. 63), la versió extrema del qual seria la tesi que el passat és sempre una construcció retrospectiva del present. Aquest primer sentit no és forçosament negatiu, atès que allò al que es contraposa, una visió “taxidermista” del passat que el considera com quelcom clos, sagrat i intocable, no està exempta de problemes. Una accepció més crítica (com la que apunta Francesc-Marc Álvaro en relació als mitjans de comunicació), entendria que el presentisme consisteix en una modificació i reinterpretació constants del passat en funció d'interessos polítics ideològics -i àdhuc oportunistes-, i d'interessos particulars de reproducció social. Ara bé, hi ha un sentit sociològicament més ampli i filosòficament més profund del presentisme que té a veure amb l'estretament dels horitzons temporals al que ens hem referit, i amb l'eclosió d'una forma de memòria els continguts de la qual, paradoxalment, romanen desvinculats del passat, però també del

futur<sup>5</sup>. En efecte, el presentisme es el tret d'una ètica de la memòria que mira el passat des d'un pretès i suposat *dellà* de la història (*post-història*), i a la que, per tant, li correspon una posició tan distanciada del passat com d'esquenes al futur (per recuperar la imatge benjaminiana de l'Àngel de la història; Benjamin, 2008): “la il·lusió d'haver arribat a una etapa posthistòrica actua com una sentència devastadora de l'espirit humà, ja que el passat es converteix en un decorat desnaturalitzat i comercialitzable, mentre el present roman encotillat en un miratge d'autosatisfacció” (Font, 2021, p. 233). Si bé es podria qüestionar si aquesta consciència post-històrica, i l'autosatisfacció que l'acompanya, s'han començat a esquarterar en els darrers anys (degut, com a mínim, a la crisi ambiental, climàtica i energètica, i al definitiu trencament del miratge d'una pacificació mundial), això no comporta, ni automàticament ni necessàriament, la reobertura de l'esdevenidor, *justa i precisament* perquè aquest requereix d'una memòria alliberada del presentisme.

Les implicacions ètiques de presentisme, doncs, cauen pel seu propi pes. Es tracta d'indagar les possibilitats que “el passat sigui percebut socialment, no com aquella postal destenyida sense llaços polítics i socials amb nosaltres, sinó com aquell manual d'ús que explicaria la nostra situació en el temps present i que, a més, ens inspiraria per a empreses futures a fi de millorar els nostres canons de llibertat i igualtat” (Font, 2021, p. 234); és a dir, indagant en el que alguns pensadors entenen com les potencialitats crítiques i emancipadores de la memòria respecte d'un passat que *ja s'està repetint* en el present i en el futur.

---

<sup>5</sup> “En temps no tan remots, la forma en què una societat s'imaginava el futur, ja fos com a restauració, progrés o revolució, determinava el que necessitava recollir o revisar del passat, i que a més dotava de significació el present. En l'actualitat no se sap quina forma assumirà el futur, ni tan sols l'immediat, i no sabem quina informació requeriran els nostres descendents per tal d'entendre's a si mateixos i a les societats en què viuran. De manera que busquem de forma compulsiva tota la informació disponible del passat perquè tenim una sensació constant de pèrdua” (González, 2013, p. 10)



## 2a Part. Reptes ètics de la memòria democràtica

L'apartat anterior ens ha permès sondejar les profunditats ètiques de la memòria democràtica. Tenim ara una imatge prou clara, tot i que poc detallada, incompleta però de suficient abast, com per fer-nos una idea de la diversitat i complexitat de qüestions que s'hi juguen. Com es pot suposar, en el que resta d'informe no desenvoluparem, ni tan sols ens ocuparem, de totes les qüestions plantejades. El que farem és endinsar-nos en alguns dels reptes ètics de la memòria democràtica orientats per la recerca documental duta a terme i, sobretot, per les idees aportades per les persones que van participar en el seminari d'ètica i memòria celebrat a la Universitat Ramon Llull el passat 18 de novembre de 2022.

### Deure, dret i responsabilitat de la memòria

La punta de llança de la memòria democràtica en termes ètics sembla ser el fet que la memòria se'ns presenti com una obligació, un imperatiu o un deure. La formulació d'un deure de memòria, sovint orbitant, tot i que a major o menor distància, de la Shoah, té diferents versions, des de la retòrica política y mediàtica, passant per reflexions acadèmiques d'índole diversa, fins la seva plasmació en textos legals i normatius, dels quals la recent llei estatal de Memòria Democràtica seria un exemple (Ley 20/2022, del 19 d'octubre; cap. IV). Però el deure de memòria també ha rebut crítiques diverses, i fins i tot ha estat rebutjat amb vehemència per alguns agents poc sospitosos d'estar en contra dels principis i dels drets que hem vist que conformen la memòria democràtica.

La primera objecció que es pot elevar contra el deure de memòria, senzilla però ja important des del punt de vista ètic, és fins a quin punt aquest deure no fa sinó sobrecarregar amb un caràcter coactiu, sever i peremptori quelcom que ja és prou delicat, complex i, probablement, dolorós. Més enllà de la contundència retòrica i de les grans proclames, la perspectiva deontològica a la que sembla remetre la fórmula potser no és la més adequada per respondre a la complexitat dels processos de memòria, i a les necessitats d'acollida, acompanyament, cura, prudència, indagació, reflexió i responsabilitat, que se'n poden derivar. El deure de memòria pot anar en contra del respecte als silencis i als buits *constitutius* de la memòria (qüestió fonamental per a Anna Pagès, a la que tornarem), i és fàcil suposar que, sota la seva pressió, es pugui afavorir el record encobridor, més que no pas l'assumpció de la veritat. No hi ha dubte que la invocació d'un deure de memòria té una força performativa molt útil quan es tracta de denunciar l'incompliment dels drets a la veritat, a la justícia, a la reparació i a les garanties de no-repetició. Però, a banda de la seva manca de qualificació (*cal* recordar, d'acord; però qui? què? de quina manera? per què?), pot no ser l'enfocament més adequat per afrontar els processos de memòria, si s'està d'acord amb què aquests sempre impliquen una dimensió de dol.

Una altra manera d'abordar aquesta problemàtica és a partir de les contraposicions que emergeixen de l'afirmació d'un deure de memòria. En primer lloc, tindríem que a l'afirmació d'un deure de memòria se li pot contraposar un *dret* a l'oblit, tal com fa Todorov: "No val més l'oblit que el record? Aquesta pregunta no pot rebre una resposta simple i uniforme. Sens dubte és així en algunes ocasions. Recobrar el passat és, en

democràcia, un dret legítim, però no ha de convertir-se en un deure. Seria d'una crueltat infinita recordar a algú, sense aturador, els esdeveniments més dolorosos del seu passat; el dret a l'oblit també existeix" (2002, p. 203). Tal com es desprèn de les paraules de Todorov, hi ha una més que legítima discussió sobre si caldria parlar d'un dret a la memòria, en comptes d'un deure. Seguint a Jordi Font es pot sospitar que, mentre que "tot individu té dret a la seva memòria", el compliment d'un deure de memòria sembla respondre més aviat als criteris d'una "autèntica indústria de la memòria", a una "persecució del record total" i a una "obsessió per la musealització global" que desemboquen en una "mera juxtaposició d'històries individuals [que] no té la garantia de convertir-se en un *révit* històric" (Font, 2021, p. 236 i 258. També Wieviorka, 1998). La tensió entre un deure o un dret de memòria té una lectura política de primer ordre. Alguns investigadors assenyalen que en aquest punt la direccionalitat és clau: El deure de memòria, vociferat en discursos polítics i establert normativament per part dels poders públics, contribueix a una imatge políticament passiva de la ciutadania i a una privatització de les memòries; a més, tendeix a promoure una memòria homogènia, verticalment administrada i poc o gens polèmica. Per contra, l'afirmació d'un dret a la memòria reflecteix millor la demanda d'una ciutadania plural i activa adreçada als poders públics, dels quals no s'espera que construeixin memòria, sinó que garanteixin l'exercici del dret proveint dels recursos necessaris per tal que sigui la societat la que "faci" memòria<sup>6</sup>. El debat és profund i no està clos, però, com després veurem, caldrà tenir-lo en compte per algunes implicacions ètiques.

L'altra cosa que es pot contraposar al deure de memòria es, ja no el dret, sinó la *necessitat* de l'oblit. Aquest no seria pas una opció protegida per un dret, sinó quelcom inevitable, i a més, benvingut. En realitat, més que una contraposició, es constata aquí la necessària imbricació d'una i altra; la contraposició, en tot cas, podria estar entre recordar i oblidar, però la memòria, com a procés, és ja sempre l'oblit: "...la memòria no s'oposa en absolut a l'oblit. Els dos termes que formen un contrast són l'esborrat (l'oblit) i la conservació; la memòria es, sempre i necessàriament, una interacció d'ambdós. La restitució íntegra del passat és quelcom impossible. (...) Paradoxalment, quasi podria dir-se que, en compte d'oposar-s'hi, la memòria és l'oblit: oblit parcial i orientat, oblit indispensable" (Todorov, 2002, p. 153). En una línia similar, Marc Augé assenyala que "elogiar l'oblit, no és pas vilipendiar la memòria, i encara menys ignorar el record, sinó reconèixer el treball de l'oblit en la primera i constatar la seva presència en el segon. La memòria i l'oblit mantenen en certa manera la mateixa relació que la vida i la mort" (2001, p. 20). De fet, matisant el que hem dit fa un moment, Augé remarca que ni tan sols hi ha una oposició neta entre record i oblit. El primer no es pot entendre com allò que ha sobreviscut intacte al segon, sinó que els records "són modelats per l'oblit com els contorns de la costa ho són pel mar". El record porta la marca de l'oblit; aquest, per tant, no és el negatiu de la memòria sinó que

---

<sup>6</sup> "Ara bé, l'esforç d'una part de la ciutadania per aconseguir relacions socials equitatives i democràtiques, els valors d'aquests processos de democratització, la pràctica violenta de les dictadures i l'ús del terror d'Estat per impedir aquests processos constitueixen un patrimoni, el patrimoni ètic de la societat democràtica. El reconeixement d'aquest patrimoni i la demanda de transmissió del mateix constitueixen la memòria democràtica, i la constitueixen com un dret civil que funda un àmbit de responsabilitat política per part del govern: aquest ha de garantir als ciutadans l'exercici d'aquest dret amb una política pública de la memòria, i no instaurant una memòria pública" (Vinyes, 2011, p. 33)

n'és “la força viva”, i el record, “és el seu producte” (2001, p. 29s). És més: l'oblit no només intervé decisivament en la formació dels records “singulars”, sinó, més globalment, en l'estructuració del relat de memòria. Per exemple, en els ritus i relats que Augé sintetitza en tres formes paradigmàtiques de l'oblit, aquest se situa en diferents “temps”. En el retorn, l'oblit se situa en el present i en el passat immediat (o perfet), amb la intenció de permetre que torni un temps anterior; en la suspensió, l'oblit ateny al futur per retrobar el present; i en el començament (o iniciació), el naixement d'un futur radicalment nou implica l'oblit del passat (Augé, 2001, p. 76s).

Nietzsche (1988) es va avançar aforísticament al que la investigació biològica i antropològica sobre la memòria ha posat de manifest: la noció de la memòria com a magatzem de vivències a disposició de la introspecció abstracta del subjecte és un producte sociocultural; la memòria és una disposició eminentment pràctica en relació a complexos -i en gran mesura, inconscients- processos d'aprenentatge i adaptació, per a la funcionalitat dels quals l'oblit és indispensable i consubstancial. Tan cert és que l'ésser humà només pot sobreviure perquè té memòria, com ho és que només pot sobreviure perquè oblidat la majoria de les coses; aquestes dues afirmacions no són més que l'anvers i el revers del mateix. Així, per utilitzar el concepte establert per l'antropòleg Arnold Gehlen, l'ésser humà només pot obrir-se al món (o “tenir” un món) a condició d'una constant “descàrrega” de la intensitat, multiplicitat i complexitat d'estímuls que l'assetgen (Gehlen, 1980); no és tan que la memòria sigui un producte sotmès a aquests imperatius de filtratge, selecció i desviament d'inputs, sinó que la memòria *és*, en sí mateixa, aquesta descàrrega.

Certament, la tesi de la necessitat de l'oblit, sobretot quan aquesta “necessitat” s'interpreta en termes funcionalistes com un requeriment homeostàtic d'adaptació i supervivència, pot posar-se al servei d'una inhibició de la memòria amb objectius de reproducció social i conservació de l'estatus quo. Les idees de Nietzsche, però, són molt més afilades, en la mesura en què situen la qüestió de la memòria en el cor de la problemàtica de l'avenir. I és que, de les reflexions filosòfiques i de les conclusions antro-biològiques sobre la memòria se'n pot extreure que l'ésser humà no viu o roman en un món “actual”, sinó que està constantment remetent-se al passat per obrir-se un futur. L'existència humana és estàtica, fora-de-sí i fora-de-lloc, *sense present*; sempre abocada al passat i projectada al futur. Així, si bé és cert que l'oblit és necessari, no es pot pas dir que aquesta necessitat respongui als “interessos” del present, i encara menys si aquest interès consisteix a oblidar la pregunta per l'avenir. Dit d'una altra manera: la naturalesa intrínsecament oblidadissa de la memòria no pot servir per a una naturalització del present. Per a l'ésser humà no hi ha adaptació ni supervivència naturalment donades; la precària estabilització d'un present contra l'erosió del passat i la incertesa de l'esdevenidor depèn de la reconstrucció selectiva del primer i de la imaginació també selectiva del segon, sota criteris i valors discutibles i decidibles. Sens dubte el passat és una *sobrecàrrega* de la que, en molt bona mesura, cal desprendre's, però amb l'objectiu de *fer-se càrrec* del que heretem i del que volem donar en herència. Perquè, si bé l'oblit és inevitable, no (sempre) ho és que oblidem i que recordem. Per això, la memòria és, com diu Paul Ricoeur, un *treball* (2010); i un *treball de dol*, diria Jacques Derrida (2012). Precisament perquè aquest treball no el duu a terme un subjecte post-històric, que només

té una visió pòstuma i que domina sobiranament i infal·liblement el passat; precisament perquè és un treball que implica selecció, cribratge, pèrdua i ficció, i del qual en depèn el futur d'altres, implica, a més a més, o abans, que un deure o un dret, una *responsabilitat* compartida.

## **Història i memòria**

Quan es parla de memòria democràtica, de memòria col·lectiva, i per descomptat, de memòria històrica, sembla inevitable acabar topant amb la controvertida qüestió de la relació entre memòria i història. En ocupar-nos de la veritat, com un dels eixos o drets fonamentals de la memòria democràtica, ja hem albirat aquesta qüestió. Es tracta d'un debat que en bona mesura haurem d'esquivar, perquè ha donat lloc a una ingent literatura, els objectius de la qual, sovint, s'allunyen de les qüestions ètiques que ens interessa posar en primer terme. Sí que hi ha, però, una qüestió que no pot passar desapercebuda. La recerca historiogràfica, en l'àmbit de la memòria democràtica com en qualsevol altre, està menada per un compromís ètic i metodològic amb la veracitat. Òbviament, hi ha també tot un debat en la historiografia i en la filosofia de la ciència sobre com s'ha d'entendre aquesta veracitat, i fins a quin punt la Història arrossega una concepció inqüestionada de la veritat que li permet, per dir-ho així, mirar amb autoritat i altivesa altres formes de discurs. Però nosaltres no entrarem de ple en aquest debat. La qüestió clau per a nosaltres és que, admetent que la història és una disciplina críticament i metodològicament embastada, sotmesa a criteris i procediments accessibles de contrastació i verificació, i que produeix un discurs sobre el passat amb pretensions de validesa objectiva, la seva relació amb la memòria no pot no tornar-se problemàtica. Jordi Font diu que la memòria dels testimonis “pot entrar en conflicte amb l'imperatiu de l'ofici d'historiador que es fonamenta en la cerca de la veritat” (2021, p. 358); per contra, es pot dir que la memòria és portadora de quelcom més (o quelcom altre) que allò que es pot contrastar i verificar amb el fet. Si, com diu, Ricoeur (2010), la història aspira a la veracitat, mentre que la memòria pretén *fidelitat*, és clar que aquesta última no es pot entendre en termes de correspondència o d'adequació a una realitat. Sovint, això dona lloc a un recel mutu entre els suposats “representants” de la història i els suposats “posseïdors” de la memòria: “Els historiadors contemplen els testimonis amb certes reserves. Val que siguin populars; però mentre no hagin estat sotmesos a l'examen pròpiament històric (que sovint resulta impossible), no tenen un gran valor de veritat. Els testimonis, per la seva banda, desconfien dels historiadors: no eren allí, no han patit en carn pròpia, quan van succeir els fets anaven amb pantaló curt o ni tan sols havien nascut” (Todorov, 2002, p. 156).

Si bé està fora de discussió que la memòria és la matriu o el reservori de la història, la qüestió és quina demarcació es pot establir entre una i altra, quina autonomia pot assolir la història, quin retorn crític i reflexiu sobre la memòria ha de tenir, i, de la mateixa manera, quina porositat i susceptibilitat ha de mostrar respecte de les vicissituds de la memòria. Perquè, si a voltes sembla que la història succioni tota memòria cap a l'embut de la verificació, cal recordar que la història és com una illa en un mar de memòries; no només s'alimenta d'elles com a objecte, sinó que la pròpia història com a disciplina, els conceptes i

els mètodes que invoca, així com els subjectes que la “fan”, estan emmarcats i condicionats per una memòria social.

Aparquem de moment la qüestió de la veritat, a la que tornarem després. Perquè cal dir també que el debat sobre la veritat -i particularment de la veritat com allò que seria representat o produït per un discurs- posa la relació entre història i memòria sota un focus molt particular. Ara volem acostar-nos-hi des d'un altre biaix. Partim de la següent tesi: creiem que la confusió, o el solapament, entre memòria i història s'explica, entre d'altres motius, pel paradigma mentalista que ha dominat secularment el pensament occidental en la modernitat i bona part de la contemporaneïtat. No ens hi podem estendre, però cal dir que és des d'aquest paradigma, també anomenat representacionalista, que la memòria s'entén, preferentment o exclusiva, com una facultat de representació, i específicament com la possibilitat de re-presentar allò que ja no és present, de tornar a fer present (en la ment) el passat. El que distingeix aquest enfocament no és tant el fet d'entendre la memòria com una forma de “fer present” el passat (atès que aquesta “presència” es pot entendre de diverses maneres, com ara veurem), sinó el fet d'entendre que aquesta presència pren la forma d'una representació mental, d'un contingut cognitiu, que la memòria és una “potència de l'ànima” que ens permet recuperar allò que està guardat en el “tresor de la nostra percepció i experiència” (San Agustí, 2010: X, 14). En aquest paradigma, no cal dir que el discurs, l'expressió lingüística de la memòria, és aleshores una representació de la representació, secundària i independent de la memòria per naturalesa (la ment representaria la realitat passada, i el llenguatge representaria la ment). Aquest paradigma, doncs, es caracteritza, almenys, per tres trets identificatius: en primer lloc, la memòria esdevé una “facultat” eminentment *intel·lectual* o racional; els seus objectes són, com dèiem, continguts mentals, idees o representacions<sup>7</sup>. En segon lloc, la memòria implica una “activitat” intensament *entotsolada*; la memòria s'activa paradigmàticament en un moviment de replegament del subjecte sobre si mateix, en una desconexió del món i del present per concentrar-se en els records interiors. En tercer lloc, la memòria queda subordinada a un criteri de veritat, i a més, a una *veritat de correspondència*; per molt que la memòria pugui tenir certs trets distintius, si els seus continguts són representacions mentals, i si aquestes representen una realitat (actual o passada), aleshores, en darrera instància, el criteri de la validesa de la memòria queda plegat a la correspondència entre ment i realitat; en últim terme, el valor de la memòria queda reduït a la correcció o adequació veritativa de les seves representacions.

Com dèiem, aquesta concepció mentalista pot estar en la base d'una certa confusió entre memòria i història, atès que aquesta última adopta, en poques paraules, la forma d'un discurs racional amb pretensions de validesa objectiva que pretén representar el passat<sup>8</sup>. Tenint present això, podem fixar-nos en l'aguda distinció entre història i memòria que

---

<sup>7</sup> Això no canvia pel fet que la memòria pugui evocar emocions o sentiments, atès que aquests també són representacions de l'ànima, “estats”, siguin presents o passats, que la ment porta a consciència.

<sup>8</sup> No cal dir que si el mentalisme redueix o malinterpreta la naturalesa de la memòria, també dona lloc a una visió esbiaixada de la història com a pràctica i forma de saber. Aquí, per tant, no pretenem afirmar que la història sigui el que acabem de dir, sinó tan sols suggerir que les pressuposicions del paradigma mentalista fan que tendeixin a obviar-se o esborrar-se les diferències entre història i memòria.

proposa l'historiador Pierre Nora, en un posicionament esdevingut ja clàssic. Per a Nora la memòria no només és diferent de la història, sinó que s'hi oposa (Nora, 1984). La memòria, diu Nora, “és la vida, (...) un fenomen sempre *actual*, un vincle viscut amb el *present etern*” (cursives nostres). Mentre que la història és una representació del passat, la memòria és el present o la presència del passat, la seva actualització permanent; mentre que la història implica una distància i un trencament amb el passat, una consciència del passat, es pot arribar a dir que la memòria no té passat. El coneixement històric és propi de societats “condemnaes a l'oblit en tant arrossegades pel canvi”, i implica una objectivació del passat, una desidentificació i una relativització. Per contra, la memòria és quelcom existencial, interioritzat i encarnat, una fusió o soldadura de passat i present. Per descomptat, això no vol dir que la memòria no estigui sotmesa a l'oblit; al contrari, ella és volàtil, “en evolució permanent, oberta a la dialèctica del record i de l'amnèsia, inconscient de les seves deformacions successives, vulnerable a tota mena de d'utilitzacions i manipulacions”. Ara bé, mentre que la història requereix d'una anàlisi crítica, d'una actitud sacrílega, per dir-ho així, la memòria no implica cap “actitud” intencional envers un objecte perquè és una re-vivificació del passat, una posada en acte del mateix, que “instal·la el record en el sagrat”; l'historiador cerca, problematitza, verifica i refuta; en canvi, la memòria pertany a l'ordre del testimoniatge, i aquest és irrefutable, si bé no en el seu valor de veritat, sí en el seu valor d'identificació, de marca existencial. És per això que si la història és una “reconstrucció sempre problemàtica i incompleta d'allò que ja no és”, la memòria revela una “relació d'intimitat no problemàtica amb el passat”; en una felicitat inconsciència de tot allò que és exclòs de l'herència, la rememoració té un caràcter d'absolutesa.

Com assenyala Emmanuel Kattan (2002), aquesta contraposició de memòria i història sembla feta a mida per l'experiència que exposa Yosef Yerushalmi en relació a la memòria jueva i a la ruptura que suposa la irrupció d'una perspectiva historiogràfica. Segons Yerushalmi, per als jueus de l'edat mitjana “el passat no representava pas una sèrie de fets contemplats a distància, sinó una dimensió de llurs pròpies vivències. La ‘memòria’ corresponia a un procés de reactualització del passat més que no pas a la constitució d'un coneixement teòric” (Kattan, 2002, p. 54). Des d'aquesta perspectiva, no es tracta de conèixer o d'estudiar el passat, sinó de mantenir-lo viu, de re-viure'l i de *refer-lo* (en el doble sentit de “tornar-lo a fer” i de “fer-lo de nou”<sup>9</sup>). Així, el passat no és fora, abans i més enllà del present, sinó que és una dimensió del mateix; “el passat és incorporat en el present, constantment reviscut en la modalitat del ritual i la litúrgia”, no com a “objecte d'intel·ligència, sinó d'evocació i d'identificació” (2002, p. 55). Tornant, doncs, al que dèiem, es veu clar que si la història ens ha de permetre entendre com hem arribat a ser el som (o, forçant la qüestió com fa Foucault: entendre com podríem haver arribat a ser diferents del que som), per a la memòria, d'antuvi, no hi ha res a entendre; la memòria no ens explica com hem esdevingut a partir d'una sèrie de fets, factors i causes, sinó que, simplement, manifesta, *fa present*, el que som.

---

<sup>9</sup> Precisament el que se'ns escapa de la vivència de la memòria que ens transmet Yerushalmi és que, per a ella, no hi ha aquí cap “doble” sentit.

De tot això se'n pot extreure una específica noció de memòria que contrasta vivament amb el que hem anomenat paradigma mentalista de la memòria. Perquè, com es pot observar, el que s'obté de les paraules de Nora i de Yerushalmi és una memòria de característiques quasi bé del tot oposades a l'anterior: en primer lloc, la memòria és ara una "facultat" *pràctica*; és quelcom que es posa en acció, que s'actua, que convoca tot el cos, tot l'ésser, en formes d'activitat, de fer, de relacionar-se amb el món i amb els altres<sup>10</sup>. Justament per això, en segon lloc, aquesta forma de memòria és eminentment *col·lectiva*; no és només que els records tinguin un "contingut" social, sinó que, per dir-ho això, el record individual està "al servei" de l'actualització d'unes formes de vida col·lectives. L'individu, en tot cas, només té una identitat a través de la identificació amb aquesta memòria socialment encarnada i practicada. En tercer lloc, aquesta noció de la memòria no pot reconduir-se a una lògica de la veritat com a correspondència; si la memòria conserva uns "fets" és en raó de la seva funció constituent d'una identitat, de la seva "actualitat", de la seva capacitat de refondre el passat en el present i de fer que el primer sigui efectiu i significatiu en el segon, no pas en raó de la seva veritat o adequació respecte d'esdeveniments pretèrits. Podríem recuperar aquí la idea de Ricoeur, segons la qual la memòria no aspira a la veracitat sinó a la *fidelitat* (2010); no una fidelitat epistèmica (a uns fets o a una realitat), sinó, ara ho podem dir, una fidelitat ètica: a una *forma de ser i de fer*<sup>11</sup>. Per dir-ho amb les paraules de Francesc-Marc Álvaro, el "drive" (impuls) de la memòria no és la veritat, sinó la identificació; i podríem reblar: la *repetició*.

En efecte, la repetició seria la síntesis de la noció de la memòria que escapa al mentalisme i que realça l'oposició amb la història. Perquè, en contrast amb aquest etern retorn de la memòria, la història és el regne de la singularitat. Si alguna cosa fa la història es submergir tots els esdeveniments en un flux temporal en el qual no hi ha lloc per a la repetició; l'ubicació d'un fet en el seu context i l'anàlisi de les seves causes, relacions i característiques, comporta que un esdeveniment històric és irrepètible; dos esdeveniments poden assemblar-se, un ens pot recordar l'altre, però, per definició (pel que implica la pròpia "distància" i "mirada" històrica), no són el mateix. De fet, en bona mesura la història es podria definir com la ciència de contradir la tendència de la memòria a reconèixer-se en uns fets. De manera que quan es diu que la història es repeteix (o que no s'ha de repetir), ben mirat és la memòria la que ha pres el lloc o ha parasitat la història<sup>12</sup>. Ara bé, no significa això que el

---

<sup>10</sup> La memòria així entesa va més enllà d'una impugnació del privilegi d'allò teòric, racional o cognitiu; entronca amb la idea d'una prioritat del ritual respecte del mite. Si bé és evident que aquesta concepció de la memòria també es pot enllaçar amb les idees de Durkheim, cal recordar que la noció durkheimiana de "consciència col·lectiva" pot enganyar justament per les seves associacions mentalistes. Aquesta "consciència" és, abans que res, una experiència pràctica, una consciència en acte en les pràctiques rituals d'una comunitat.

<sup>11</sup> En uns termes més propers a la psicoanàlisi, diríem: fidelitat a una fixació del caràcter.

<sup>12</sup> Una implicació gràfica d'això: Yerushalmi diu que la reactualització (repetició) que implica la memòria està paradigmàticament expressada en la fórmula talmúdica sobre la Pasqua: "Que a cada generació cada un se senti com si *ell mateix* hagués sortit d'Egipte" (Yerushalmi citat a Kattan, 2002, p. 55). Ara bé, quan aquesta dimensió de la memòria es perd, quan la història irromp en (el lloc de) la memòria i el passat ja no pot ser reviscut com un passat-present, la possibilitat d'aquest sentiment també es perd. Això vol dir, per dir-ho cruament, que tota formulació d'un deure de memòria que pretengui basar-se en una vinculació empàtica, vivencial i sentimental amb el passat cau en el buit (o és ineffectiva o, el que és pitjor, només és efectiva com una certa reificació lúdica dels sentiments). La irònica paradoxal és que, malgrat que el deure de memòria té la seva original i paradigmàtica formulació en la tradició bíblica, la memòria tal com és encarnada per la

sintagma “memòria històrica”, malgrat les seves insuficiències i les crítiques que ha rebut, expressa molt millor del que no sembla la nostra posició respecte del passat? En efecte, el viratge per un acusat contrast entre memòria i història com el que es desprèn dels textos de Nora i de Yerushalmi ens ha de servir, paradoxalment, per fer avinent la posició específicament contemporània respecte de la memòria, la qual es caracteritza, precisament, per una incongruent però insuperable relació amb la història. Com hem suggerit més amunt, el nostre present només es pot entendre des d’una ruptura (històrica) amb la memòria. Per a nosaltres, moderns i postmoderns, la memòria de la repetició, la memòria ritual i litúrgica de la que ens parla Yerushalmi, està radicalment perduda. Malgrat això, o precisament per això, som éssers memorials, “malalts de memòria”, com vèiem. Som hereus d’una ruptura que fa que la memòria i la història siguin irreductibles i irreconciliables, però això no vol dir que ens sigui donat escollir entre una o l’altra; només tenim memòria històrica: una memòria desencarnada i una història que vol i dol de memòria.

Si insistim en això no és per contribuir a un debat acadèmic sobre la memòria i la història, sinó perquè, com hem suggerit, aquesta dislocació, i alhora, inseparabilitat, de memòria i història, defineix la posició ètica del subjecte contemporani respecte del passat. És necessari adoptar aquí una perspectiva que podríem qualificar de dialèctica. Malgrat el que el nostre medi social i cultural ens pot fer pensar, no és en absolut natural o evident que el passat sigui font d’exigències ètiques, i en particular, portador d’un deure de memòria. Si bé aquest deure sembla *provenir* del passat, fonamentant-se en determinats esdeveniments i en raó del seu caràcter luctuós, és igualment cert que *només* des d’una determinada posició *envers* aquest passat, només projectant en el passat una determinada mirada o escolta, aquest és susceptible de ser font de demandes ètiques. Sens dubte, el passat sembla projectar una llarga ombra sobre el nostre present; però cal alguna cosa més, cal una determinada forma de ser en relació a aquest passat, per tal que el present aparegui com quelcom deficitari, freturós, “en deute”. Certament, les faltes del passat són la *raó* per la qual ens sembla que el present “no gira rodó” (és *out of joint*, com va dir Derrida recolzant-se en la figura de Hamlet). Però és igualment cert que cal que el present es deixi interpel·lar pels espectres del passat, o pel contrari, aquest és mut i enterrat (Derrida, 2012). Tot això és ple de paradoxes, una de les quals és que aquest passat interpel·lador només sembla obrir-se-li a un subjecte desmemoriat. És el subjecte per al qual el passat és quelcom distant i aliè, quelcom que pot “dir-li alguna cosa” però que no el constitueix en el present; el subjecte autònom que pretén fer-se i governar-se a si mateix, i que ha trencat amb la memòria dels ancestres i amb la perennitat de les tradicions; és aquest el subjecte per al qual el passat es converteix en quelcom persecutori, poblat de fantasmes que reclamen una restitució. La memòria “tradicional” que evoca Yerushalmi és més rotunda: podríem dir que, en ella, el passat, o bé és mort i enterrat, o bé és viu i ben viu; a aquesta memòria no l’assetgen els espectres dels que parla Derrida (2012), ni acumula les ruïnes que descriu Benjamin (2008). La imatge

---

comunitat tradicional jueva no necessària esdevenir un deure o prescripció (no caldria que a la comunitat se li recordés que ha de recordar); mentre que nosaltres, ésser il·lustrats i historitzats que *necessitem* un deure de memòria perquè hem trencat amb el passat, *no podem* recordar. Des d’aquest punt de vista, el deure de memòria implica una flagrant negació del postulat kantian segons el qual deure implica poder.



d'un passat en descomposició, com un mar de deixalles a la deriva del que ens arriben crits d'auxili, és el propi d'una memòria que ha llevat àncores sense tenir un rumb clar.

Però encara cal retòrcer una mica més la qüestió. Perquè aquesta amnèsia, aquest mal de memòria, té, com un dels seus símptomes més aguts, i alhora, paradoxals, una espècie de retorn pervers de la memòria repetitiva, anhistòrica. Tal com va mostrar Benjamin, la ideologia del progrés pel progrés, desbocada i engegada, sembla accelerar-se en la mateixa mesura amb què, girant en cercles, no es mou de lloc. Una concepció de la història sense memòria, per a la qual només hi ha demà, acaba per tenir una repetició incessant de l'avui. Així mateix, la ideologia del “sense precedents”, de la innovació irracional, comporta una amnèsia de la reguera de sofriment -aquesta sí: sense precedents-, que va deixant enrere. El presentisme i un progressisme triomfalista o, com a mínim, ben pagat de si mateix, van, doncs, de la mà (Font, 2021). I per allunyats que puguin semblar entre si el presentisme contemporani de qui bandeja el passat o el manipula a conveniència seva, del presentisme “tradicional” de qui viu en contacte i “en presència” del passat, un flaïre de dialèctica de la Il·lustració sembla amarar-ho tot (Horkheimer i Adorno, 1994). El subjecte contemporani, que no només ha historitzat la memòria sinó que ha arribat a decretar el final de la història, és víctima d'un retorn del reprimat: en lloc d'una memòria viva, interioritzada, l'assetja una memòria hipertròfica i mortífera; una memòria com a relació compulsiva amb el passat i com a imposició d'un destí mític inapel·lable.

En resum, d'una banda, el trencament modern amb l'arrelament, la continuïtat i l'espontaneïtat de la memòria, així com la problematització, el distanciament i la relativització del passat que implica la mirada històrica; en definitiva, el fet que el passat esdevingui una *alteritat* per al subjecte modern, és la condició per a què aquest passat s'ompli d'espectres i *altres* veus es facin audibles. D'altra banda, però, la modernitat implica el perill d'una història amnèsica que, abonada al mite del progrés, recaigui en una memòria estereotipada, en una repetició mancada de sentit. En el final (del sentit) de la història, paroxisme d'aquest perill, semblaria com si el present, malgrat les seves injustícies, recuperés com a farsa la lletania “I Déu veié que era bo”. Tot això implica una posició ètica ben singular, en la que les relacions entre història i memòria són complexes i subtils, especialment quan la qüestió central no rau en l'abordatge de l'esdevingut, sinó en com *accedir* a l'avenir *a través* del passat.

## **Memòries i memòria democràtica**

Si en alguna cosa coincideixen totes les persones participants en el Seminari d'Ètica i Memòria Democràtica (Francesc-Marc Álvaro, Anna Pagès i Jordi Palou) és en la necessitat de parlar de *memòries*. La memòria democràtica és sempre diversa i plural, i fins i tot conflictiva. La construcció i la imposició d'una memòria única, homogènia i definitiva és, com sabem, la pretensió del totalitarisme. També sabem, però, que les democràcies no són lluny de la temptació, i fins i tot, de la temptativa, de bastir memòries úniques i totalitzadores. Hom podria dir que això no és propi de la democràcia com a tal, sinó més aviat de l'Estat, ja que controlar la representació del passat forma part de l'exercici de la sobirania sobre un territori i una població, a la qual es domina, entre d'altres coses, fent que

s'identifiqui i es reconegui en una memòria comuna. Altres podrien anar més enllà i dir que, en realitat, la totalització de la memòria està inscrita en el llenguatge mateix; en la mesura que la memòria és, o es fa, *logos*, tendeix, encara que no es vulgui, a produir un horitzó d'unitat i universalitat. Sigui com sigui, el fet és que, fins avui, en la democràcia sempre hi ha hagut una tensió irresoluble entre la realitat de les múltiples memòries i la pretensió més o menys assolida d'una memòria col·lectiva.

Com dèiem, la posició dels participants en el Seminari d'Ètica i Memòria Democràtica és la de constatar, i fins i tot, reivindicar, les memòries en plural, assenyalant, a més, que aquesta pluralitat està lligada també a factors contextuals decisius. Francesc-Marc Álvaro emfatitza el vincle entre memòria i identitat. En la mesura, per tant, en què les nostres societats es caracteritzen per una eclosió de noves i diverses identitats, cada cop més memòries apareixen i conviuen en l'espai públic. Les reivindicacions d'identitat i de reconeixement, cada cop més intenses i diverses, són sempre, en una mesura o altra, reivindicacions de memòria. Certament l'erosió i la fragmentació d'identitats col·lectives tradicionals (com la família, la classe, la confessió religiosa o la nació) és un factor fonamental per explicar la multiplicació de les memòries en el si de les societats democràtiques. L'anomenada globalització implica també un profund procés de reformulació i desplaçament d'identitats, tan a nivell supraestatal com sub-estatal. I no només en el binarisme simple entre el local i el global, sinó en una amalgama complexa de nivells polítics i culturals "d'adscripció", locals, nacionals, regionals i internacionals (la qüestió de la identitat i de la memòria europea seria un cas paradigmàtic en aquest sentit). Tot això dona lloc a una proliferació de memòries que, si bé segueixen sent "memòries col·lectives", implica reptes evidents d'harmonització. Perquè no només hi ha una multiplicació de les memòries, sinó que aquestes es troben sovint en concurrència i en pugna, atès que moltes vegades, sinó sempre, l'afirmació d'un llegat memorial implica el rebuig, la revisió o la modificació d'un altre.

Ara bé, a això cal afegir-hi la dimensió d'una individuació creixent. Les societats modernes i contemporànies donen cada cop més valor a la identitat individual i als processos auto-referencials de formació del "propi jo" (Giddens, 1998). En l'anomenada modernitat tardana, hi ha molt pocs -si per ventura n'hi ha algun- processos d'identificació col·lectiva que no impliquin una més o menys acusada reflexivitat i personalització per part del subjecte individual. Les memòries col·lectives, doncs, ho són cada cop menys. Fins i tot quan un esdeveniment està molt lligat a una col·lectivitat concreta (perquè afecta, singularitza, o fins i tot, funda, un col·lectiu), el que és segur és que els processos de manteniment, recreació i transmissió de la memòria estaran sotmesos a una creixent diversificació i ramificació. I a la individuació encara caldria sumar-hi la mutabilitat i la transversalitat. En les condicions socioculturals d'avui dia, els individus compatibilitzen l'adscripció o la pertinença a un gran nombre d'institucions i de grups socials, cada un amb el seu arxiu de memòria. Si bé en el context presentista de la modernitat, com hem dit, aquests arxius tendeixen a reduir-se en comparació al pes memorial dels rols familiars, la classe, l'església, la nació, o fins i tot, l'ofici, és tanmateix evident que la complexitat de fils memorials que s'entrellacen en l'individu és considerable. A més, tant els individus com els

col·lectius tenen trajectòries de vida cada cop més canviants, tant per l'influx de molts i variats factors externs, com perquè estan sotmeses a una constant reflexivitat, i de resultes, a una freqüent reconstrucció i resignificació. Val a dir que tot plegat podria fer-nos dubtar de la conveniència de parlar de memòries en plural (en el sentit de moltes “unitats” de memòria), per passar a parlar d'un magma memorial, mòbil i fluid, sobre el qual, com a molt, suren alguns illots a punt de fondre's.

Amb tot, segueix sent un debat si la pluralitat de memòries, des de la perspectiva de la memòria democràtica, ha de ser un punt de partida o un punt d'arribada. La diversitat de memòries és un fet, però es podria argumentar que la memòria democràtica ha de perseguir un cert consens, un mínim reconeixement comú en un passat compartit, tenint per objectiu valors com la cohesió social o la reconciliació; en cas contrari, es fa difícil de veure com es podrien atansar alguns dels principis fonamentals que hem vist, com la veritat o la reparació. Però també es podria replicar que, a condició d'una demarcació clara entre democràcia i dictadura (Font, 2021), la memòria democràtica ha d'acollir, i fins i tot promoure, una polifonia memorial sense pretendre que tothom es reconegui en un únic relat, i encara menys despertar sentiments de pertinença nacionals o comunitaris. I a més, es podria sostenir, com després veurem, que això no està en absolut renyit amb els drets a la veritat (entenent que la veritat és polisèmica) i a la reparació (entenent que la reparació no sempre, ni necessàriament, ha de culminar en la reconciliació).

Com hem dit, els ponents del Seminari es decanten clarament per aquesta segona alternativa, mostrant-se recelosos davant les pretensions d'una memòria democràtica integradora i hegemònica. Francesc-Marc Álvaro creu que cal ser crític amb la idea de consens al voltant de la memòria. Les memòries no només són diverses sinó, a vegades, també irreconciliables. Recolzant-se en un terme usat pel filòsof Daniel Innerarity, Francesc-Marc Álvaro comenta que a l'individu democràtic, obligat al veïnatge tolerant amb una diversitat de memòries conflictives, no li queda altra que “sobreposar-se”. Descartant la possibilitat d'entesa amb unes identitat i unes memòries que poden resultar, ja no només incòmodes, sinó profundament ofensives en relació als propis valors i biografia, també considera que els agents públics haurien de ser més aviat poc intervencionistes en l'àmbit de la memòria. Aquesta opinió suscita un debat, atès que, per la seva banda, Jordi Palou advoca per l'impuls d'accions i mesures públiques de memòria, en una perspectiva que cataloga de “remeial”. Aquesta és una perspectiva per a la qual la memòria democràtica ha de suposar una àgora en la qual promoure l'encontre, l'entrellaçament, i per descomptat, el litigi, entre diferents memòries. Creiem que aquesta postura, atiant la participació cívica, pretén contrarestar la privatització i l'atomització de les memòries que es dona en societats en què l'Estat s'inhibeix de les polítiques de memòria o, més perversament, en què es promou un deure de memòria que, tot sovint, implica una predeterminació dels continguts i dels marcs memorials que la ciutadania assumeix acriticament. La posició de Palou, per tant, semblaria estar d'acord en què cal que els poder públics garanteixin el dret a la memòria, en comptes de dictaminar un deure de memòria<sup>13</sup>. D'altra banda, aquesta posició

---

<sup>13</sup> Ricard Vinyes, historiador y coordinador el 2003 de la Comissió Redactora del projecte del Memorial Democràtic, explica que una de les funcions que havia de tenir el Memorial Democràtic era la de “participació:

semblaria apuntar a una idea de la democràcia més agonística que consensual (Mouffe, 1999)

Però aquí s'afegeix una qüestió important, ja que Jordi Palou no només fa referència a la necessitat d'atendre al pluralisme memorial, sinó que parla de la necessitat de fer emergir les “memòries subversives” soterrades sota la memòria “versiva”, o sia, la versió oficial de la memòria i, podríem afegir mordaçment, la que es recita com un verset. Creiem que aquest és un senyalament cabdal, i que va més enllà de les situacions en què, fins i tot en contextos democràtics, activament s'imposa un relat oficial o consensual que reprimeix memòries alternatives o dissidents (situació que, en el nostre context, correspondria paradigmàticament a la transició). Perquè, per molt que l'Estat es limiti a promoure una política pública de la memòria, en comptes d'imposar una memòria pública, el fet és que pot resultar ingenu esperar que les múltiples memòries s'expressin espontàniament, lliure i igualitària, a l'àgora. Ja sigui per la infecció recalcitrant de certs valors socioculturals inoculats en períodes d'absència de democràcia, ja sigui per la presència d'exclusions estructurals de depassen certes conjuntures històriques, les memòries estan travessades per relacions de poder que una àgora formalment igualitària no pot neutralitzar. La situació subalterna de les memòries relatives a la diversitat racial, de gènere i de sexualitat són exemples prou evidents. Per tant, tant políticament com ètica, no només cal un espai públic respectuós i hospitalari respecte de la diversitat de memòries; calen també actituds i valors de vigilància crítica i de remoció de les dificultats d'expressió individual i col·lectiva de les memòries plurals, sense oblidar la necessitat eventual d'espais i estratègies de diferenciació. En efecte, tal com ens ensenya el feminisme de la diferència, la disposició d'espais de participació on *tothom* hi té cabuda no és sempre la millor resposta, perquè s'hi poden reproduir dinàmiques d'exclusió i d'auto-censura que responen a prejudicis socials, culturals i psicològics molt normalitzats. La disposició d'espais d'exclusivitat i altres mesures de protecció i promoció d'identitats minoritzades poden ser necessàries per reteixir memòries secularment silenciades. En definitiva, l'àgora no pot ser simplement un espai neutre on es dona l'oportunitat de prendre la paraula (oportunitat que, a voltes, pot resultar marcadament coactiva); aquesta àgora s'ha de compondre, en realitat, de múltiples espais i temps, llocs i ritmes diferenciats amb estratègies singulars d'acollida, treball, expressió i sedimentació de les memòries, i, tal com recalca Anna Pagès, amb una extrema cura pels silencis i les intimitats invocades.

Ara bé, és necessari ampliar el focus perquè la qüestió de les memòries plurals i “subversives” no es limita a l'eix que relaciona la societat civil amb els agents polítics i estatals. Cal tenir molt en compte que en les societats actuals hi ha una gran diversitat d'agents que quotidianament *fan* i *desfan* la memòria; i el que és més important: amb una enorme capacitat de produir hegemonia. Això torna a posar sobre la taula la qüestió de si és suficient amb constatar o promocionar la diversitat de memòries, renunciant a bastir una memòria pública d'identificació col·lectiva, o si és menester avançar en la construcció d'una

---

el Memorial fou pensat com una àgora. Al cap i a la fi, democratitzar l'accés al coneixement del passat significa, sobretot, impedir qualsevol monopoli narratiu, i assentar les bases per tal que qualsevol versió democràtica pugui ser contrastada” (Vinyes, 2011, p. 70)

memòria integrada en què, auto-reflexivament, una col·lectivitat es pugui reconèixer. Els perills d'una memòria unitària, especialment quan aquesta va associada a l'afirmació d'un subjecte col·lectiu d'ordre superior, fan prou paüra. Però cal tenir també present que la mera celebració de la diversitat i la pluralitat pot acabar “fent-li el joc” a unes lògiques socials i culturals que, a través del discurs de la singularització, són en realitat generadores d'una profunda uniformització. Uns podrien afirmar que en el marc de societats extremament diversificades, intermorals i individualitzades, l'apel·lació a identitats, i per tant, a memòries, sòlides, integrades i omnicomprensives és vana, mera nostàlgia o directament una irresponsable invocació de fantasmes passats. Altres podrien al·legar que, si es renuncia a construir consensos memorials per via d'una participació democràtica, altres “consensos”, acrítics i passius, acaben per imposar-se.

Sense pretendre resoldre aquest dilema, ens limitarem a assenyalar algunes de les fonts d'hegemonia memorial que, per dir-ho així, poden introduir-se per la porta del darrera d'una memòria democràtica. Tot i que, ben mirat, tots es podrien catalogar com a factors de *desmemòria*, pot ser útil distingir entre instàncies que produeixen memòria i instàncies que la redueixen, entre factors que construeixen consensos memorials i factors que els desfan, o per simplificar, entre emplenament i buidatge de la memòria.

Si comencem pels segons, podríem comptar-hi diversos elements estructurals que esquinquen o limiten el teixit memorial. Tot i que no hi podem aprofundir, ja hem tingut ocasió de referir-nos a la colonització de la memòria per part d'un mercat que tendeix a convertir-la en un objecte de consum, i a sotmetre-la a l'espectacularització, la instrumentalització i l'hedonisme compulsiu. En aquest cas, la dimensió hermenèutica inherent a la memòria es veu substituïda per l'efectivitat emocional, el relat memorial per la memòria de flash, la complexitat simbòlica per la preeminència de la imatge, la construcció intersubjectiva dels records per la identificació narcisista, el treball de memòria per l'acumulació. Però la cosa va més enllà de l'àmbit del consum. Connerton (2009) parla de certes formes d'oblit estructural que formen part de la modernitat. Per posar només alguns exemples: en l'àmbit de la producció, i seguint la clàssica crítica de Marx, la mercaderia implica un oblit del procés de treball i de les relacions socials que la fan possible; els processos d'abstracció i el desancorament respecte dels espais i les formes de vida locals implica un escurçament i una erosió de les bases memorials objectivades en paisatges, activitats, oficis i eines; el disseny, la organització i la manca de continuïtat dels espais urbans, així com la forma de circulació que tendeixen a promoure, dificulta també la fixació i la sedimentació de la memòria, més enllà d'un pastitx cosmopolita en el que les ciutats tendeixen a diferenciar-se cada cop menys; finalment, i com ja hem esmentat, la diferenciació funcional, la disgregació de les formes de treball del capitalisme de masses i la temporalitat de les actuals trajectòries professionals, també plantegen reptes importants per a la continuïtat biogràfica d'individus i col·lectivitats. Si és vàlid, com alguns autors proposen, resumir molts d'aquests elements estructurals en la idea d'una creixent *acceleració* (Rosa 2016; Benjamin, 2008; Koselleck, 2003; Virilio, 2006), tindrem una imatge prou clara de com això dificulta l'establiment i l'estabilitat de la memòria. A això encara cal afegir-li una altra dimensió, la que es refereix al propi format i “suport” tècnic de l'arxiu memorial.

Després del pas d'una memòria del monument a una memòria del document, assistim a una veritable explosió arxivística, amb “la revolució quantitativa i qualitativa dels suports, especialment el digital, que permet l'acumulació il·limitada i actualitzada de la informació” (González, 2013, p. 167). A les capacitats d'acumulació ingents dels suports digitals s'hi suma un accés massiu a les tecnologies que permeten enregistrar, documentar, guardar i transmetre informació. A través de múltiples i quasi bé ubics punts d'accés, cada ciutadà/na alimenta un arxiu virtual de memòria les capacitats i les funcionalitats del qual el depassen<sup>14</sup>. Per bé que, d'entrada, això semblarien factors que fan créixer la memòria, creiem adequat considerar-ho com un ingredient més d'una amnèsia hegemònica. No només perquè s'exacerba la dependència respecte de suports i pròtesis memorials, sinó, sobretot, perquè implica la hipertròfia d'una memòria merament acumulativa i reproductiva, és a dir, d'una noció reduïda i unilateral de la memòria. La simultaneïtat en l'accés, així com l'acceleració en la quantitat i diversitat de registres, va a contrapel de les capacitats de selecció, retenció i digestió, i en definitiva, de l'essència de la tasca d'arxiver que és “l'art de la destrucció controlada” (González, 2013, p. 12). L'arxiu digital és un arxiu on tot s'aboca per oblidar-ho ràpidament, però en el que, paradoxalment, l'oblit no afaïçona els records.

D'altra banda, entre els agents creadors i difusors de memòria cal destacar, tal com fa Francesc-Marc Álvaro, els mitjans audiovisuals i la premsa en particular. Francesc-Marc Álvaro els anomena “màquines del relat”, alhora que recorda que Umberto Eco els anomenava “màquines de l'oblit”. Els mitjans de comunicació són uns agents rememoradors de primer ordre, fins i tot, quan no en són conscients. És impossible, doncs, parlar de memòria democràtica sense tenir en compte la funció i els efectes dels *media*, el seu tractament de la memòria i la relació que el públic estableix amb aquests mitjans. I, malgrat això, s'arrossega una absència profunda de reflexió i de consciència sobre el paper que juguen els mitjans en la configuració i transmissió de la memòria col·lectiva, cosa que Francesc-Marc Álvaro exemplifica amb dos fets: d'una banda, l'obra de Maurice Halbwachs (1925), que assenta les bases de la reflexió sobre els marcs socials de la memòria, no fa cap referència a aquesta qüestió, en un moment en què, d'altra banda, ja existia una certa consciència per part de les ciències socials sobre l'impacte dels mitjans de comunicació; i, de l'altra, el Codi Deontològic de la professió periodística a Catalunya (2016) no fa un tractament especial de la figura de la víctima o del testimoni de conflictes passats. La reflexió de Francesc-Marc Álvaro posa sobre la taula dues problemàtiques més en relació als mitjans. D'una banda, el presentisme, que en aquest cas es manifesta en la constatació de canvis en el tractament de la informació històrica i memorial en funció del context polític i social del moment. En el context espanyol, això es reflecteix en períodes relativament curts i en relació directa amb l'alternança del poder a les institucions. Parlar d'ètica de la memòria democràtica, en aquest context, significaria reclamar un periodisme d'investigació rigorós, independent i crític, amb una mirada penetrant i de llarg abast, immune als interessos i trifulgues polítiques (que no vol dir desconnectat de la realitat

---

<sup>14</sup> Pensem, tan sols, en tres qüestions ben conegudes: la problemàtica del dret a l'oblit a Internet; la utilització de dades per part dels motors d'intel·ligència artificial; i un fenomen que no és merament anecdòtic: la pervivència de l'activitat (i per tant, l'engruiximent de l'arxiu) en xarxes socials de persones després de la seva mort.

política) i als canvis de pressió social en superfície. La segona problemàtica que assenyala Francesc-Marc Álvaro són els “espirals de silenci” que poden produir els mitjans. Atesa la seva enorme influència, sovint la seva capacitat de crear relat i memòria es redueix al simple fet de parlar, o de no parlar, de certs temes. De la mateixa manera que els diferents mitjans formen una caixa de ressonància en la que s’engrandeixen i es reforcen les onades mediàtiques al voltant de certes notícies (quelcom que s’exagera si, a més, els mitjans se situen a rebuf de les xarxes socials), la desaparició de certs temes de la graella activa espirals de silenci molt difícils de remuntar.

Sense desviar la mirada dels mitjans de comunicació, però obrint el focus per cobrir altres sectors culturals, hi ha un altre tret estructural de la memòria contemporània que és cabdal: es tracta de la *memòria de pròtesis*, concepte introduït per Alison Landsberg (2004). Aquest concepte pretén fer avinent que en el context de les societats contemporànies la memòria està talment determinada pels productes de la indústria cultural de masses que, al cap i a la fi, ja no de sap on acaba el record basat en l’experiència “directa” i on comença el record basat en l’experiència mediatitzada pels mitjans de comunicació i altres artefactes de l’oci i la cultura (cinema, televisió, teatre, literatura i còmic, videojocs, etc.). La memòria vivencial és ja una memòria de “pantalla”. La memòria de pròtesis, com explica jocosament Francesc-Marc Álvaro, es posa de manifest quan hom arriba per primera vegada a Nova York i té una aguda sensació de reconeixement, quasi com de retorn a un indret conegut (mentre que altres indrets més propers i en els que s’hi ha estat varies vegades poden conservar un caràcter aliè). Amb tot, no cal dir que el paradigma de la memòria protèsica s’ha donat en relació a la Segona Guerra Mundial i a l’Holocaust jueu en particular; esdeveniments històrics als quals, per a milions de nosaltres, ja és impossible apropar-s’hi sense la càrrega icònica, discursiva i emocional produïda per l’ingent i variada producció audiovisual i cinematogràfica a què han donat lloc. Aquest cas il·lustra clarament el que volíem denotar en parlar d’hegemonia memorial. Perquè, si ens centrem en la producció cinematogràfica de gran èxit, és evident que la memòria de pròtesis al voltant de la Segona Guerra Mundial és marcadament uniforme pel que fa a certes figures protagonistes, relats, tòpics i valors, moltes vegades configurats en clixés i dicotomies recurrents (herois/vilans, vencedors/vençuts, víctimes/victimaris, lleials/traïdors...) <sup>15</sup>. Cal sumar-hi, a més, tendències homogeneïtzadores quant als aspectes formals: en moltes produccions mediàtiques i culturals, la prioritització dels efectes visuals i de les imatges emocionalment xocants, en detriment del text (relat, guió, argument...), uniformitza la memòria amb els caràcters de l’anomenada *flash memory*.

El que anomenem memòria de pròtesis inclouria tres situacions. D’una banda, el cas de persones o col·lectius que han viscut uns esdeveniments, com se sol dir, en la “pròpia carn”, però el record dels quals està irremediament mediatitzat (modificat, reconstruït, sobredeterminat) per la recepció posterior d’inputs procedents del camp mediàtic i cultural,

---

<sup>15</sup> La cosa encara adquireix més volada si tenim en compte el que podríem anomenar “pròtesis de segon nivell”: ens referim a una gran quantitat de productes culturals, alguns d’enorme impacte, que se situen en ficcions alienes a la Segona Guerra Mundial però que metaforitzen clarament les representacions culturals hegemòniques d’aquest conflicte. El cas més evident és el de la saga de *Star Wars*.

fins el punt que pot resultar en alguns extrems difícil, si no impossible, distingir què forma part del record “original” i quins són els records “paràsits”. Si bé aquesta pot ser la situació dels testimonis que han sobreviscut als esdeveniments que habitualment enquadrem com a memòria històrica, no és, però, la situació més representativa de la memòria protèsica, perquè actualment ja no existeix en prou feines la possibilitat de tenir una “primera” experiència neutra, despullada d’un influx previ dels mitjans.

Això ens porta a la segona situació, la d’aquells i aquelles que tenen una experiència directa de fets l’aprehensió, retenció i comprensió dels quals ja està *pre*-determinada per l’estructura i els continguts de la memòria cultural mediàticament difosa. Aquí és on la memòria de pròtesis té el seu sentit més literal: qüestionant l’adjectiu “directe” referit a l’experimentació d’uns fets, es tracta de denunciar que el nostre tracte amb el món, la seva percepció mateixa, ja només és possible a través de la pròtesis dels mitjans de comunicació, d’informació i d’entreteniment de masses. En efecte, si la memòria, tal com hem vist, no és pas una facultat que s’activi *post facto*, sinó que, implicada en els processos d’aprenentatge i adaptació, retroactua sobre la cognició i l’acció sotmetent-les a esquemes d’anticipació i pre-comprensió, aleshores és clar que les representacions mediàtiques i culturals prefiguren la vivència dels fets. Si bé això duria a la conclusió que, en realitat, la memòria sempre ha tingut un component de pròtesis, és clar que en el context actual això es veu exacerbat en intensitat i extensió, i que les possibilitats de generar hegemonia són també majors. En aquest marc, un cas molt il·lustratiu i treballat és el que mostra com la construcció mediàtica (especialment cinematogràfica i televisiva, per bé que sovint amb una font literària) de l’amor romàntic determina decisivament l’experiència de les relacions afectives i sexuals. Un cas més proper al nostre tema d’estudi el trobaríem en el fet que, avui dia, l’experiència que les persones combatents tenen en situacions de violència i conflicte armat està prefigurada i orientada pel consum esteticat de la guerra a través de films i videojocs. Per lateral que pugui semblar, aquesta és una realitat que incideix de ple en la problemàtica de la no-repetició. Perquè, per parafrasejar a Marx, ens trobem en un medi cultural que tendeix cada cop més a fer retornar com a farsa (i com a joc), allò que es va esdevenir com a tragèdia. I en aquest punt, els reptes ètics són evidents. Perquè, si d’una banda, el joc és sens dubte un element fonamental del “procés civilitzador” (Elias, 1992), que permet elaborar, desplaçar i sublimar impulsos violents, i per tant, repetir per a no-repetir, de l’altra, els perills de la banalització i de l’anestèsia moral són molt sensibles en un context en què joc i realitat tendeixen a confondre’s (el joc reduït al mínim la simbolització, i la realitat emmascarant els seus efectes rere el simulacre<sup>16</sup>).

Finalment, la memòria de pròtesis també escau en aquelles situacions en què les persones no tenen experiència directa de certs esdeveniments (o no poden tenir-la per impossibilitat d’accés temporal o local), sinó que tenen *exclusivament* experiència de les construccions i repercussions mediàtico-culturals dels mateixos. En aquest cas, l’entorn mediàtic ja no és una via protèsica a través de la qual s’accedeix al món, sinó que constitueix una experiència de pròtesis en si mateixa, un “món protèsic” en substitució del món “real”. No cal dir que

---

<sup>16</sup> El cas dels soldats entrenats en entorns virtuals i, després, executant missions reals en entorns cada cop més indistingibles del simulacre, n’és un exemple roent.



aquesta és la situació de la gran majoria de nosaltres en relació a molts dels esdeveniments passats i actuals en un món globalitzat i enterament cobert per xarxes d'informació i comunicació. En definitiva, el tret singular d'aquesta situació de pròtesis és que les persones i col·lectius elaboren memòria a partir d'una experiència irreductiblement *vicària* de certs esdeveniments.

En aquesta situació, és important dir-ho, la memòria de pròtesis intersecciona amb l'anomenada *postmemòria*, un altre tret crucial de la memòria actual. La postmemòria, com diu Ricard Vinyes, “s'allunya de la memòria per una o més generacions, i queda separada de la història, no només, ni principalment, pel temps que no s'ha viscut, sinó sobretot per una nombrosa informació d'emocions personals transmises des de -i provocades per- l'entorn, per la qual cosa la postmemòria constitueix l'experiència d'aquells i aquelles que han crescut -i creixen- envoltats de relats difosos a través de qualsevol suport: oral, teatral, literari, cinematogràfic, artístic, acadèmic, el tebeo o còmic, el grafit...” (2011, p. 20). El que defineix específicament la postmemòria, més enllà de la distància temporal respecte d'uns esdeveniments, és, doncs, el fet que és una memòria vicària, construïda en absència d'una vivència directa dels fets. La memòria vicària és la que transmeten, en primera instància, els relats testimonials (és el cas paradigmàtic de les generacions que han elaborat una memòria de la Guerra Civil o de la dictadura franquista a través del testimoni de mares, pares i avis, o altres persones properes). Però, tal com veiem, aquesta memòria és transmesa també per una amalgama molt diversa de mitjans, però que tenen en comú una composició tècnica i formal<sup>17</sup>, i una reproductibilitat i difusió massives. El segon tret específic de la postmemòria és que, malgrat la distància temporal, i malgrat la distància crítica que podria suscitar el fet de basar-se en l'experiència transmesa pels testimonis i pels mitjans de producció culturals, la memòria de les anomenades “generacions de després” assoleix una vivacitat i una intensitat emocional de gran magnitud. Talment com si les vivències s'haguessin transmès intactes de generació en generació, la postmemòria implica un caràcter de proximitat amb els fets no-viscutes que permet, ja no només una forta identificació amb sentiments, greuges i demandes de les generacions anteriors, sinó, a voltes, la possibilitat d'un abordatge reivindicatiu o “apropiador” del passat inaccessible a aquells i aquelles que, precisament per haver viscut els fet, potser van haver-se'n de distanciar. Per tant, la postmemòria no només implica una experiència vicària, sinó una marcada interiorització que “es fa seva” la memòria aliena, i que pot arribar a comportar una paradoxal reciprocitat en el caràcter vicari<sup>18</sup>. Als trets de la postmemòria s'hi podria afegir, com a corol·lari de l'anterior, una marcada subjectivació. Tal com ho explica Jordi Font, la postmemòria “descriuria la relació de la ‘generació de després’ amb el trauma personal, col·lectiu i cultural de la generació

---

<sup>17</sup> Ens referim al fet que la majoria dels mitjans de difusió massiva de la memòria (ràdio, televisió, documental, cinema i altres format audiovisuals) no es limiten a enregistrar testimonis espontanis, sinó que impliquen una composició tècnica, visual i narrativa, que determina la forma i el contingut dels relats transmises. Com sabem, ni tan sols els formats “en viu i en directe” tenen l'espontaneïtat, la naturalitat i la neutralitat que prediquen.

<sup>18</sup> La generació posterior té una experiència vicària d'uns fets a través de l'experiència directa de l'anterior, però aquesta, al seu torn, pot tenir, si es pot dir així, accés a una experiència de justícia i reparació a través de les accions i reivindicacions de la generació posterior que, explícitament o no, actua “en nom” dels desapareguts.

anterior. Unes experiències que s'haurien transferit de manera tan pregona i emotiva que semblarien constituir els propis records dels receptors de les generacions posteriors. Uns records, d'altra banda, que també estan mediats i confegits per relats i representacions externs a l'experiència històrica i física del testimoni directe. Així, doncs, en operar en el procés de transmissió mecanismes diversos de reelaboració, aquests records tenen sempre una condició vicària com la té tota reconstrucció memorialística i també històrica, però la diferència de la postmemòria seria la implicació subjectiva (...)" (2021, p. 222). Destaquem això perquè aquesta "implicació subjectiva" té un caràcter ambivalent, com no por deixar de tenir-lo cap subjectivació en el context actual. Perquè, si bé la subjectivació es refereix a l'obligada elaboració personal que tot subjecte ha de fer d'una memòria col·lectiva que li aflueix de tan diverses i complexes fonts (relacions familiars i afectives, adscripcions a grups, col·lectius i moviments socials, accés a coneixements i sabers acadèmics i divulgatius, consum de mitjans de comunicació, cultura i oci...), cal també tenir en compte els factors que en el context de la post-memòria-protèsica tendeixen a "privatitzar" i a atomitzar les memòries a redós de tendències que situen la individualitat com a pal de paller de certes hegemonies culturals, i de resultes, que debiliten la dimensió necessàriament pública, crítica i reflexiva de la memòria democràtica.

Creiem que aquests són apunts suficients per posar de manifest algunes qüestions ètiques candents al voltant de certs trets socials i culturals de la memòria contemporània; i en particular, els reptes ètics que ha d'afrontar un *pluralisme agonístic de memòries*, al que no només s'oposa una eventual voluntat política de memòria única, sinó també certs factors estructurals de la memòria col·lectiva actual.

### **Memòria i veritat: el revelat**

Reprenem ara la qüestió de la veritat, que també va suscitar un viu debat en el Seminari d'Ètica i Memòria Democràtica. En tractar la relació entre la memòria i la història ja hem vist algunes de les tensions que es generen entorn de la veritat. L'objectiu veritatiu i verificacionista al que la història no sembla poder sostraure's entra en tensió, si no és incompatible, amb la memòria, i d'aquí prové una endèmica suspicàcia dels historiadors/es davant de la figura del testimoni. Si bé en l'anomenada "era del testimoni" (Wieviorka, 1998) això pot haver canviat -en la mesura que la història ha pres consciència de la irrenunciable contribució del testimoniatge-, se segueixen posant sobre la taula qüestions d'encaix. El recercador i la recercadora en història han de continuar prenent una distància analítica, crítica i reflexiva enfront dels testimonis per tal d'atorgar-los el lloc i el valor adequat, que no sempre -i, de fet, potser mai- és el d'establir la realitat dels fets. Per la seva banda, el testimoni pot reivindicar l'especificitat d'un lloc d'enunciació que no es redueix a ser una font d'informació per a l'historiador/a. De fet, el testimoni no ha de pretendre ocupar el lloc de l'historiador, i tot sovint, el seu testimoniatge respon a un compromís ètic conscient amb quelcom altre que la veracitat dels fets a la que es deu el segon. Descartant, doncs, que la qüestió es pugui reduir a una disputa per la veritat fàctica, queda a l'aire si la veritat està unilateralment del cantó de la història, mentre que a la memòria li correspon alguna altra cosa per determinar, o bé si el que cal és distingir diferents sentits o dimensions

de la veritat, fugint d'una reducció positivista de la mateixa. Si, d'una banda, Francesc-Marc Álvaro sembla partidari d'una més estricta desvinculació de la memòria respecte de la veritat, de l'altra, tant Jordi Palou com Anna Pagès mantenen un vincle entre els dos conceptes; un vincle complex i que pot arribar a parèixer, com veurem, paradoxal.

Ben mirat, el plantejament que hem fet de la qüestió ja peca d'una excessiva simplificació, puix que és evident que el discurs històric no és limita a consignar l'ocurrència de fets. Fins i tot si obviéssim el problema, filosòficament insalvable, de la càrrega interpretativa que arrossegueu els mots amb els que pretenem descriure els fets “tal com són”, seguiria sent evident que la història no ens forneix un mer llistat o inventari de successos; també els contextualitza, els categoritza, els jerarquitzza, els connecta, els relata, i en la mesura que els relata, ja els explica i els dona un sentit. Per tant, no només semblen irremeiablement abocats a complexificar el concepte de veritat, sinó que tampoc podem assignar unívocament un sentit de la veritat a la història, i un altre, a la memòria.

Tornant al clàssic en el que ja hem tingut ocasió de pouar, Todorov s'ocupa precisament de distingir el que ell anomena “tres estadis” en el treball sobre el passat: l'establiment dels fets, la construcció del sentit i la posada al servei (2002, p. 146-155). Tot i que el nostre objecte no és prioritàriament la relació entre memòria i història, no deixem de remarcar, en línia amb el que acabem de dir, que Todorov refusa assignar la història a un sol d'aquests tres estadis. La història identifica els fets ocorreguts, i en aquest sentit constitueix un arxiu, però també els relata i els interpreta -i això és, per a Todorov, “l'escriptura de la història pròpiament dita”-; i finalment, tot i que potser amb major inconsciència o resistència<sup>19</sup>, la història també contribueix a posar el passat al servei d'alguna altra cosa que el mer coneixement. La “posada al servei” és el que Todorov també expressa com *l'ús* que se'n fa del passat, i jutja que aquesta utilització del passat és irrenunciable. Renunciar-hi significa, o bé viure completament d'esquenes al passat, o bé limitar-se a la mera commemoració, la qual és criticada per diverses raons<sup>20</sup>. Per la seva banda, el primer estadi, l'establiment dels fets, és “en si mateix, un fi digne d'estima”, atès que en l'àmbit de la memòria democràtica, com sabem, la vulneració del dret a la veritat té la seva punta de llança en l'ocultació o esborrament de certs esdeveniments.

Centrem-nos ara, però, en el segon estadi, la construcció del sentit. Sense poder-hi aprofundir massa, el que cal destacar és que el mateix Todorov en parla com una altra “forma de veritat”, en contrast amb el mer reconeixement dels fets esdevinguts: “ja no una veritat *d'adequació*, de correspondència exacta entre el discurs present i els fets passats (...), sinó una veritat de *desvetllament* que permet captar el sentit d'un esdeveniment” (2002, p.

---

<sup>19</sup> “Als historiadors professionals els repugna, generalment, admetre que participen en aquest tercer estadi [posada al servei]; prefereixen considerar que la seva missió ha acabat quan han fet reviure els esdeveniments en llur materialitat i sentit. Aquest rebuig de qualsevol ús és, naturalment, possible, però el considero excepcional. El treball d'historiador és inconcebible sense una referència a valors” (Todorov, 2002, p. 154).

<sup>20</sup> “La història complica el nostre coneixement del passat; la commemoració el simplifica (...). Malgrat que sigui inevitable, la commemoració no és el millor mode de fer viure el passat en el present: el *homo democraticus* necessita quelcom diferent a les imatges piadoses. Quan, al seu torn, s'immobilitza en formes immutables, la mínima modificació de les quals solleva crits de sacrilegi, podem estar segurs que la commemoració serveix més als interessos particulars dels protagonistes que a llur elevació moral” (Todorov, 2002, p. 159s).

148). Aquesta és la mateixa referència a una veritat “aleteica” (del grec ‘alétheia’: desvetllament, desocultació o desencobriment) que fa servir Jordi Palou per defensar que hi ha una altra dimensió de la veritat a més a més de la factual; una noció que es manifesta molt singularment en la dimensió testimonial, i en particular, en les Audiències Memorials<sup>21</sup>. La referència a les Audiències Memorials és una forma de fer avinent que, en aquesta dimensió de la construcció del sentit, toquem de ple la qüestió de què significa -i com es du a terme- la construcció pública de la memòria democràtica. I, per tant, retrobem aquí el debat sobre la pluralitat de les memòries, i sobre si és possible i desitjable una intervenció política (i ètica) que vagi més enllà de vetllar per la tolerància pacífica entre memòries irreconciliables. La qüestió de la veritat pot ser, doncs, clau per trencar el fals dilema entre una diversitat de memòries incommensurables i una memòria col·lectiva única i integrada que ressuscita vells fantasmes totalitzadors.

Però anem a pams. La veritat com a desvetllament s’explicita en metàfores com “portar a la llum”, “desencobrir” o “treure de l’ocult”, tot i que en traduir el “desvelamiento” castellà pel “desvetllament” (i no per la “revelació”), afegim un sentit de “deixondir”, de “fer sortir del son o de l’ensopiment” que ens sembla també molt pertinent. Tot i que no podem entrar en les subtileses d’aquest concepte, el primer que cal dir és que aquesta noció de la veritat (que Todorov situa com un segon estadi) es presenta, en realitat, com una condició prèvia a una descripció dels fets sota el criteri de correspondència o d’adequació (llenguatge-fets). Puix que, per a poder descriure les coses i establir “objectivament” els fets, primer cal que aquests siguin portats a la llum; per poder destriar el ver del fals (en termes d’adequació), cal primer enredar-se en la teranyina del manifest. O, dit encara d’una altra manera: per poder valorar quines són les paraules correctes per referir-se a un fet, primer cal que la realitat sigui emparaulada. Per tot això, la noció de la veritat com a desvetllament s’expressa també en la metàfora de l’*obertura de món*; desvetllar un sentit ocult, portar quelcom a la veritat, en el sentit de l’*alétheia*, és obrir món, o, en tot cas, transformar l’obertura de món en la que abans les coses “tenien sentit”. Directament associat amb això està el fet que la veritat com a desvetllament no remet tan a la dimensió del coneixement com a una dimensió existencial, a possibilitats-de-ser en el món, i en últim terme, a projectes de vida. L’obertura (desvetllament, interpretació...) del món és, concomitantment, l’obertura de possibilitats de ser, d’estar i de fer dels subjectes (en un procés entreteixit d’auto-desvetllament i auto-interpretació). Certament, *dins* d’aquestes possibilitats n’hi ha que, degut al seu caràcter cognitivo-instrumental, requereixen de la veritat que anomenem objectiva, positivista o adequacionista. Però les possibilitats de ser i de fer són moltes i diverses, i depenen d’aquestes pràctiques de desvetllament o, amb menys càrrega poètica,

---

<sup>21</sup> “Una Audiència Memorial constitueix un fòrum públic, en cada un dels municipis en que es realitza, en el que víctimes directes i descendents de víctimes de la violència de la guerra civil i de la dictadura franquista fins a la quarta generació, exposen obertament les seves vivències personals, davant de les institucions públiques i la resta d’habitants del seu municipi i voltants. L’acte és una sessió pública i solemne que està orientada a la reparació simbòlica i el reconeixement institucional de totes les víctimes, i culmina amb el compromís de responsables institucionals en termes de justícia, reparació i no repetició” (Extret de: <https://cartadelapau.org/les-audiencies-memorials-reben-el-premi-adr-justicia-de-la-generalitat-de-catalunya/>)

de la simbolització i de la construcció *social* del sentit<sup>22</sup>. Emfatitzem el “social” perquè, malgrat els efluvis heideggerians de tot això, Todorov, a través de motius més hermenèutics que existencialistes, recalca que “el criteri últim de la veritat de desvetllament és *intersubjectiu*, no referencial” (ni tampoc egocèntric, afegiríem), i això és fonamental per la memòria democràtica que ens convoca (2002, p. 149; cursives nostres).

Ens permetem sintetitzar els quatre trets que més ens interessa retenir d’aquesta veritat de desvetllament *qua* construcció intersubjectiva de sentit:

En primer lloc, es tracta d’una veritat processual. La tasca de verificació pot arribar a ser relativament concloent en l’establiment dels fets; el procés d’interpretació rarament ho és. El desvetllament o el descobriment no il·lumina la veritat objectiva d’uns fets, sinó que enriqueix, problematitza i desplaça els sentits que reben. L’obertura de món és sempre una re-obertura. L’àgora de la memòria democràtica no es pot limitar a assumir una veritat fàctica, sinó que ha de permetre que es posin en joc, en diàleg i en litigi, diverses i mutables construccions de sentit al voltant d’aquests fets; i això, en sentit fort, és a dir, entenent que aquestes construccions de sentit han obert (i tancat) possibilitats existencials, han configurat la vida d’individus i col·lectivitats, i poden, fins a cert punt, ser objecte de reconfiguracions des d’una perspectiva reparadora. En aquest sentit, és clar que la processualitat de la construcció de sentit relliga amb la idea d’un treball de memòria i de dol.

En segon lloc, i lligat a l’anterior punt, la construcció de sentit no és totalitzable. La veritat entesa com a desvetllament no té com a horitzó una recol·lecció completa i exhaustiva dels fets del passat (una memòria omniscient), però tampoc necessàriament l’assoliment d’una interpretació única i comuna (una memòria omnicomprendiva). Tot i la imatge gadameriana de la fusió d’horitzons d’interpretació, la construcció intersubjectiva del sentit no implica tractar la diversitat de memòries com a afluents d’un únic riu memorial que mena a una col·lectivitat de destí. La pròpia metàfora del desvetllament és compatible amb la idea que cada procés de descobriment implica la generació de noves penombres i ocultacions; hi ha una dialèctica insuperable de manifestació i retracció a l’ocult (a l’oblit, diríem en aquest cas). Creiem que aquest és un element estructural que va més enllà de les intencionalitats de transparència o ocultació dels agents implicats en l’elaboració de la memòria<sup>23</sup>. Amb tot, com de seguida remarcarem, el teixit intersubjectiu de memòries, malgrat els límits estructurals dels discurs, i malgrat els límits històrics, socials, polítics i psicològics del que podríem anomenar diàleg intermemorial, genera memòria i genera relat, i per tant, és quelcom més que una mera juxtaposició de memòries diverses.

En tercer lloc, per bé que no sempre ni necessàriament, la veritat com a desvetllament possibilita una perspectiva reparadora, o “remeial”, per reprendre el terme de Jordi Palou. Evidentment, poder parlar pròpiament de reparació dependrà de moltes coses, però el que és segur és que la veritat com a desvetllament convoca al subjecte d’una forma singular i

---

<sup>22</sup> Per a una síntesi de tot això, és interessant el llibre de Charles Taylor *Animal de lenguaje* (2018)

<sup>23</sup> Element que s’expressa també en la idea, acceptada per autors/es d’una punta a l’altra de l’espectre filosòfic contemporani, que el discurs no ho pot dir tot.

diferent en comparació a la veritat fàctica, i en possibilita una transformació. Mentre que l'establiment dels fets objectius implica, com el terme indica, una dessubjectivació (qualsevol altre subjecte, en el meu lloc, ha de constatar els mateixos fets), la construcció de sentit se situa en un nivell hermenèutic en el que, en els termes de Habermas (2000), el subjecte està pragmàticament implicat. La construcció de sentit no només es fa “sobre” uns fets, sinó que és inseparable de la meua posició (respecte dels fets, respecte de mi mateix com a implicat en els fets, respecte de la interpretació que els altres fan dels fets, respecte de la interpretació que els altres fan de la meua interpretació, etc., etc.). La implicació subjectiva és ineliminable (només es pot construir sentit a partir d'una memòria interpretativa entrelligada amb la personalitat, la forma de vida i la projecció de futur dels individus) i insubstituïble (el món no pot tenir mai exactament el mateix sentit per a mi i per a un altre). Ara bé, el revers d'aquesta necessària i singular implicació és la plasticitat subjectiva (o sigui, en el que ens ocupa: la plasticitat de la memòria, susceptible de reconstrucció i reinterpretació). *Precisament* perquè el subjecte està implicat en la construcció del sentit, no pot ser indiferent al sentit que apliquen els altres; *precisament* perquè l'altre no podrà ocupar el meu lloc en la interpretació dels fets, la meua interpretació es pot veure remoguda. Així doncs, l'objectiu de la posada en diàleg de les memòries pot ser la plasticitat del sentit i la multiplicació de capes interpretatives, més que no pas el consens. Tot i les diferències, aquí el treball de rememoració de la cura psicoanalítica pot servir com a referència: malgrat la popularització que se n'ha fet, l'objectiu no és sempre (si no mai) la recuperació del record del succeït, sinó, almenys en primera instància, la multiplicació de les associacions, la fluidificació de les fixacions de sentit i l'assoliment d'una perspectiva més polièdrica i ambivalent sobre la pròpia biografia<sup>24</sup>.

En quart lloc, cal no oblidar que la construcció de sentit convoca una major diversitat de medis i mitjans, de llengües i llenguatges, en comparació a l'establiment dels fets. Seria un contrasentit parlar d'una veritat de desvetllament o d'una obertura de món que desborda la lògica d'una veritat d'adequació, i suposar que la primera es desplega només per mitjà d'un llenguatge descriptiu, referencial i d'una pragmàtica constatativa. El desvetllament, per tant, pot implicar un repertori molt ampli de gestos, actituds i pràctiques simbòliques i expressives<sup>25</sup>. Les relacions entre memòria, testimoniatge i literatura o poesia han estat remarcada i estudiada (començant pel clàssic de Wiewiorka, 1998), però aquí també caldria incloure la gran varietat d'acostaments a la memòria que es poden donar en el context de la cultura i de l'art contemporanis (Font 2021). Tal com hem dit, la intenció del testimoniatge no sempre és -i si ho és, no és únicament- l'esclariment de la memòria d'uns esdeveniments. De fet, pot no estar guiat per cap intencionalitat definida i adoptada a gratcient. Això implica la més o menys conscient adopció i exploració de recursos discursius i simbòlics diversos. És més: probablement sigui cert que el testimoniatge

---

<sup>24</sup> Al “final” d'un procés analític (i per tant, quan suposadament s'ha assolit el seu efecte terapèutic), per descomptat que el subjecte podrà reconèixer la fonamentalitat de certs esdeveniments i interpretacions en la seva vida, però el que essencialment haurà obtingut no és tant unes “noves” i “correctes” interpretacions en detriment d'unes altres, sinó la consciència que la interpretació no hi és mai tota.

<sup>25</sup> De la mateixa manera que deïem que l'obertura aleitica de món és una condició per a poder parlar del que hi ha i del que passa sota criteris de veritat, originàriament el llenguatge referencial depèn, o en tot cas, forma síndromes, amb usos del llenguatge de caràcter invocatiu, figuratiu, al·lusiu, d'una dimensió expressiva i lúdica.

implica, no només el treball amb una amalgama de formes d'expressió, sinó la consecució d'un "llenguatge propi".

Per tot plegat, la construcció intersubjectiva de sentit no és el mateix que la construcció d'un sentit col·lectiu amb el que tots i totes es puguin identificar i reconèixer. Encara menys és la mera juxtaposició de memòries diferents i incommensurables. Però tampoc implica, en tercer lloc, la distinció de "parts" de la memòria en què hi hauria coincidència, i "parts" en què hi hauria desacord, com si la memòria es pogués trossejar i combinar per peces. La qüestió és més complexa. La idea que voldríem destacar, en tot cas, és la següent: la construcció intersubjectiva de sentit no ha de comportar reconèixer un únic relat memorial, ni reconèixer-se mútuament compartint una mateixa interpretació; però pot implicar (per bé que això no sempre sigui possible) *reconèixer l'altre*, la seva posició i la seva contribució al desvetllament del sentit. La construcció intersubjectiva de sentit pot, doncs, estar trufada de fissures, desacords, esvorancs i bloquejos; encara més: reconèixer l'altre, en aquest sentit, implica com a element substancial reconèixer la irreductibilitat i l'alteritat de la seva posició; reconèixer que la seva memòria mai em serà plenament reconeixible. I, amb tot, també pot implicar reconèixer-nos entrelaçats i compromesos èticament amb un treball de memòria conjunt, atès que no hi ha obertures de món radicalment tancades entre si. Parafraçant les polítiques de l'amistat de Derrida (1998), podríem parlar aquí de memòries de l'amistat; memòries irreductiblement plurals i conflictives que, malgrat això, o precisament per això, s'invoquen, s'impliquen, es desvetllen i es reviften les unes a les altres<sup>26</sup>.

En aquest punt podem esmentar quelcom que va sorgir al Seminari i que ens permet sintetitzar algunes qüestions. Prenent com a referència l'ètica sociosanitària, Francesc Torralba posa sobre la taula la qüestió de si, en l'àmbit de la memòria democràtica, trobaríem el dilema ètic que posa en conflicte el dret a la veritat amb el dret a la integritat psíquica i/o moral. És a dir: atenent al fet que complir amb el dret a la veritat pot suposar revelar fets profundament lesius i dolorosos, caldria preguntar-se si hi ha situacions en què pot estar justificat abstenir-se de comunicar la veritat, o part de la veritat, per protegir la persona i el seu procés de dol. En definitiva, es tracta de la qüestió de quanta veritat pot digerir una persona o un col·lectiu. És notori que aquesta és una qüestió central en l'àmbit de la memòria. Francesc-Marc Álvaro recorda que les societats poden emmalaltir de recordar massa poc, però també de recordar massa. El deure de memòria, o certes interpretacions del mateix, pot comportar una fixació en el passat, una "hipervaloració del trauma" (González, 2013, p. 133), sovint lligada a un cert fetixisme de la figura de la víctima (Giglioli, 2017). Una primera resposta a la qüestió plantejada per Francesc Torralba és, doncs, que, en efecte, el dret a la veritat no és absolut, i que la memòria, més que lligada a un imperatiu, hauria d'anar lligada a una cura. Aquesta és l'opinió d'Anna Pagès, que fa un èmfasi molt especial en l'acolliment o la cura dels buits de memòria (de seguida tornarem a aquesta qüestió) i en el respecte per les diferents formes del dol. Jordi Palou s'hi mostra

---

<sup>26</sup> Aquí podem fer-nos ressò també de les paraules de Annette Wieviorka: "Pot ser que la memòria no existeixi no es està present a l'espai públic d'una forma quasi permanent enmig de l'agitació i el conflicte, i que una memòria que no és conflictiva sigui una memòria que no té vitalitat" (citada a González, 2013, p. 128)

d'acord, i específicament parla d'una veritat entesa com a fàrmac (del grec *'pharmakon'*, que vol dir tant "remei" com "verí"), és a dir, una veritat que ha de ser revelada en la *dosi* adient per permetre la curació i no empitjorar al malalt de memòria. Però hi hauria una segona resposta. Jordi Palou denuncia una rèmora flagrant en la construcció i transmissió de la memòria col·lectiva, a saber: el fet que el focus sol estar majoritàriament o unilateralment centrat en els components negatius, luctuosos i traumàtics, sense articular-los amb el treball històric, sovint més silenciosos i soterrats, de construcció de la pau. En efecte, de la mateixa manera que parlàvem d'una hipervaloració del trauma, hi ha també una hipervaloració memorial de la guerra, una commemoració mistificada de la victòria o la desfeta, i una fixació en els aspectes victimitzadors de la figura del testimoni. Entenent-la com una forma de "memòria subversiva", caldria donar molta més importància ètica i pedagògica a la memòria de la pau i de la democràcia. Si bé això no resol la qüestió plantejada per Francesc Torralba -perquè el desvetllament d'una memòria de la pau no substitueix la necessitat d'afrontar i comunicar una memòria traumàtica-, és important per tal d'ampliar la mirada, i per recordar que en el nivell de l'establiment dels fets, per tornar a l'esquema de Todorov, ja hi ha tota una problemàtica relativa a la selecció del que ha de formar part de l'arxiu memorial, selecció que ja implica una orientació per valors i finalitats ètiques<sup>27</sup>.

Ara bé, a partir del que hem treballat recentment, podríem afegir una tercera resposta. I és que, bo i que la qüestió de la "quantitat" de veritat digerible és fonamental -puix que, en el supòsit que els fets pretèrits siguin atansables, la confrontació amb la veritat factual és indefugible-, podríem dir que correspon al grau zero d'una ètica de la memòria. A partir d'aquí s'obre la immensa qüestió de la posada en relat, de l'articulació amb altres relats (propis i aliens), i de la integració en una subjectivitat projectada en el temps i en els altres; en definitiva, el que hem anomenat el desvetllament o la construcció de sentit. Només així el passat -que, en l'impacte de la seva revelació, pot arribar a reemplaçar un present que s'esfondra- pot esdevenir un record (més o menys traumàtic, però mínimament distanciat). Aquí, la qüestió clau ja no és seleccionar el passat, sinó restituir o reubicar un present "en tensió entre memòria i espera/esperança" (Augé, 2001, p. 75). I en aquest nivell, per tant, la cosa ja no pot reduir-se a la noció quantitativa de la dosi, en una dicotomia simple entre recordar/no-recordar, sinó que s'hi convoca tota la complexitat de formes i condicions de les memòries que hem traçat en les darreres pàgines.

## **Memòria i veritat: càmera obscura**

Ens proposem ara abordar la qüestió de la veritat des d'un biaix negatiu, per dir-ho així. És a dir: una perspectiva en què, en certa manera, la veritat *fa fallida*, sense que això signifiqui, -heus ací la qüestió realment clau- una suspensió o cancel·lació de la memòria. Tal vegada

---

<sup>27</sup> "...no n'hi ha prou en cercar aquell passat perquè s'inscriu mecànicament en el present. De totes formes, només subsisteixen algunes empremtes, materials i psíquiques, del que va ser: entre els fets en si mateixos i les empremtes que deixen, es desenvolupa un procés de selecció que escapa a la voluntat dels individus. Ara s'afegeix a això un segon procés de selecció, conscient i voluntari en aquest cas: de tots els rastres deixats pel passat, decidirem retenir i consignar només alguns, considerant-los, per una raó o altra, dignes de ser perpetuats. Aquest treball de selecció va necessàriament acompanyat d'un altre, de disposició, i per tant, de jerarquització dels fets establerts: alguns seran posats de relleu, altres rebutjats cap a la perifèria" (Todorov, 2002, p. 147)



podríem parlar de formes denegatives de la memòria. Es tracta, en qualsevol cas, de buits, estrenyiments o ofegaments de la memòria que, paradoxalment, poden actuar com a catalitzadors de la mateixa, o com a mínim, com a vetlladors. És aquesta la metàfora que ens agradaria promocionar: una *vetlla* de la memòria, que li deixa fer capcinades sense deixondir-la ni deixar-la caure en son profund; una guarda que ofega sense sufocar la flama. No es tracta de l'oblit. Aquest també és, com hem vist, una condició consubstancial de la memòria. Però la negativitat de la que parlarem ara no esculpeix el record, relativitzant-lo sobre un fons d'oblit. La falla de la veritat és *inoblidable*, ja sigui perquè és la cadència del record, ja sigui perquè s'hi sostrau radicalment. Aquesta vetlla, però, no s'oposa al desvetllament, sinó que va de biaix a la dialèctica pròpia de la veritat aleitica, balancejada entre ocultació i descobriment. El que, segons creiem, diferencia les formes sostracció que ara comentarem és que no són formes de latència: la fallida de la veritat a la que ens referim no és una veritat en espera, pacient de ser desvetllada. ¿Podríem parlar, amb tot, d'una altra "forma" de la veritat, que caldria afegir a la veritat factual i a la veritat de desvetllament? ¿O estariem parlant de la memòria com a portadora de quelcom irreductible a la veritat? L'ambigüitat, probablement, no serà resolta.

Ens ocuparem tan sols de dues manifestacions. La primera, és la que podríem anomenar l'experiència de l'indicible. Suposadament tindria lloc quan la memòria és portadora o transmissora d'uns esdeveniments que, per la seva naturalesa, desborden la possibilitat mateixa de ser emparaulats, i per tant, transmesos; és a dir, quan la memòria enregistra uns fets paradoxalment impossibles d'enregistrar, i dels quals només queden traces indirectes, insuficients, que no aconseguiran mai expressar convenientment, "fer justícia", al que va succeir. En una accepció clàssica de la memòria, diríem: fa fallida la capacitat de *representació* de la memòria; el que va tenir lloc, per la seva naturalesa abominable, no pot tornar a fer-se present.

Aquesta situació genera un dilema clau en el camp de la memòria: en paraules de Francesc Torralba, qui ha experimentat certs esdeveniments es troba tenallat en una alternativa: "si parlo, la memòria es traïx (perquè no aconseguiré mai expressar, transmetre, l'experiència); si callo, la memòria es perd". Per referir-se a aquesta situació, Francesc Torralba també remet a la cèlebre sentència amb la que es clou el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein (2017): "Del que no es pot parlar, cal callar". El primer que cal dir és que, en l'àmbit de la memòria, el que trobem sovint és una assumpció denegativa d'aquesta sentència, talment com si es digués: "Del que no es pot parlar, cal callar; però jo, malgrat tot, no puc o no vull callar". En efecte, sense negar que hi hagi situacions en què la vivència de certs fets dugui a un compromís ferri amb el silenci, en molts casos, i això és que el volem remarcar, l'experiència de l'indicible dona lloc a un compromís testimonial. I no és només en la forma d'un "malgrat tot" que l'inexpressable avia cap al discurs; sovint és la consciència de la impossibilitat de dir el que, justa i precisament, sembla convertir-se en una comminació a la paraula i al testimoniatge. La paradoxa és, doncs, que allò que per la seva naturalesa traumàtica se sostrau a la memòria, allò que no podria ser recordat *com a tal*, és precisament el que cal evitar que caigui en l'oblit. És per això que parlàvem d'una perspectiva negativa de la veritat: el dilema que exposa Francesc Torralba duu a situar la

veritat com quelcom intransmissible; el discurs no aconseguirà expressar el que “vertaderament” va tenir lloc; si el testimoni parla, doncs, la paraula és en certa manera buida, morta, o com a mínim, impotent; la veritat queda, per dir-ho així, reclosa en el present de l’esdevingut, i per tant, radicalment perduda. Ara bé, com acabem de dir, el testimoni pot convertir això en un paradoxal compromís amb la veritat: el relat, ja no malgrat, sinó amb o a través de la seva impotència, indica, apunta o, per tornar a Wittgenstein, “mostra”, allò que no pot ser expressat; l’ineficàcia, i àdhuc la inutilitat, de les paraules retria compte de la magnitud inaprehensible del succeït. El discurs memorial, per tant, no queda expulsat de la via de la veritat, per bé que l’impuls li prové del caràcter negatiu, inassolible, d’aquesta.

No cal dir que aquesta és una problemàtica que emergeix paradigmàticament en el context de la *Shoa*. Podríem dir, de fet, que és una de les problemàtiques, o *la* problemàtica, de la memòria post Auschwitz: “expressar l’inexpressable, comunicar l’incomunicable, dir l’indicible, mostrar una veritat que no pot dir-se amb paraules” (González, 2013, p. 148). Dels escrits de Primo Levi, a més, se n’extreu quelcom que emfatitza encara més la dimensió negativa de la veritat que estem assenyalant. Perquè, per a Levi, la qüestió no és només -o no és fonamentalment- que l’experiència del testimoni sigui tan atroç i esquincadora que no es puguin trobar les paraules per comunicar-la; l’autèntica falla està en què l’experiència del testimoni, *precisament* perquè és la del testimoni, o sigui, la de qui ha sobreviscut, és necessàriament inadequada, insuficient o incompleta; amb major èmfasi, fins i tot podríem dir: falsa o espúria. En la mesura en què, com diu Levi, “la història dels *Lager* ha estat escrita casi exclusivament per aquells que, com jo, *no han arribat fins el fons*” (Levi, 2009, p. 481; cursives nostres), hi ha un buit de vivència que no pot ser descrit, una impossibilitat de testimoniar des del cor de les tenebres.

Aprofitant la referència a Primo Levi, afegirem que en aquest buit de veritat hi ha una ambigüitat evident. A voltes la incomunicabilitat de l’experiència sembla una falla epistemològica o simbòlica (diríem: una espècie de noümen inaprehensible, indigerible, pels marcs i les categories del comprensible i racionalitzable), i així és, de fet, com l’hem presentada. Però això sembla corregit, o com a mínim, suplementat, per una incomunicabilitat que ja no és de l’ordre de la impotència, sinó de la prescripció, o sia, una *incomunicabilitat ètica*. Car, en efecte, parlar de l’Holocaust, relatar-lo, és, segons Levi, començar a justificar-lo (Levi, 2009); i comunicar-lo és demanar a l’altre que, d’alguna manera, se’n faci càrrec. Però això és el que no es pot, i sobretot, el que no es deu. L’indicible és, en realitat, l’interdit.

Amb tot, assenyalar l’ascendència de la *Shoah* en aquesta problemàtica de la veritat és important per recordar que, si bé el valor moral de “l’esdeveniment Auschwitz” rau en marcar una ruptura històrica del tot transcendent, el fet que funcioni com un significant substitutori de molts altres esdeveniments traumàtics, no està exempt de problemàtiques. No ens referim només a l’evident problema de la banalització, sinó al fet que la conversió de la *Shoah* en una metàfora universal implica l’exportació, ni que sigui subreptícia, d’esquemes culturals i mítico-religiosos d’aproximació a la problemàtica de la memòria (i en

particular, de la veritat), com acabem de veure. Esquemes que tenen un gran valor per a l'anàlisi i la reflexió ètica, però que generalitzats de forma acrítica ofusquen altres problemàtiques i altres formes d'enfrontar-s'hi. Si abans hem vist que la convivència entre història i memòria és plena de tensions, encara més complex i qüestionable serà que una particular memòria col·lectiva s'erigeixi en model de la memòria i de la seva relació amb la història. La *Shoah* no només és la font d'un deure de memòria que, com hem vist, ja és prou controvertit d'entrada; és també font d'unes formes particulars de reconstrucció i de relat memorial, en les quals la imbricació de certs elements teològics és notòria. El perill d'algunes d'aquestes reconstruccions, per dir-ho de forma simple, és que tot pot encaixar massa bé: el caràcter inefable i incomunicable del mal sofert té el seu correlat en la prohibició de representar l'absolut, així com la manca radical d'explicació i de justificació de tal sofriment es fa ressò del caràcter radicalment insondable i secret de la voluntat divina; així mateix, el caràcter nihilitzador de l'esdeveniment, l'extrema dificultat -per no dir la impossibilitat- de restablir un fil de continuïtat amb la memòria prèvia a la destrucció (*burbn*), es deixa fàcilment interpretar com un tall inaugural, una repetició catastròfica de l'esdeveniment fundador de la col·lectivitat, amb la conseqüència inevitable de la mitificació, de l'erecció d'un tabú que ofereix resistència a la comprensió crítica i a la relativització respecte d'altres processos i esdeveniments històrics. Tot això ha donat, i donarà peu a il·limitades reflexions i debats; a més, en absolut pretenem dir que la reconstrucció de la memòria individual i col·lectiva es pugui dur a terme d'esquenes al bagatge social, cultural, religiós i teològic de les identitats implicades (seria com pretendre un treball de memòria sense memòria). Però, tornant al que hem tractat abans, la consideració de les memòries diverses i plurals, i la conseqüent vigilància crítica enfront de la instal·lació d'hegemonies memorials, obliga a estar atents al que Andreas Huyssen va anomenar "globalització del discurs de l'Holocaust" (González, 2013, p. 151), globalització propulsada per alguna cosa més que un treball de memòria<sup>28</sup>. Més enllà de la legítima o il·legítima extrapolació dels fets, cal estar atents a les possibilitats de sentit que obre "el discurs de l'Holocaust", així com als encobriments que propicia; els sobreentesos i els consensos automàtics no fomenten l'obertura d'imaginari i formes de relat diversos amb els que teixir la memòria.

La segona manifestació en la que volem aturar-nos és la del silenci. És al que li dedica una atenció especial l'Anna Pagès. És ella, de fet, qui posa sobre la taula la sentència de Wittgenstein a la que ja hem fet referència, però justament per decantar un silenci que no s'ha d'entendre com la impossibilitat de la paraula, ni tampoc com el paradoxal buit constitutiu d'un deure de memòria. Anna Pagès diu, explícitament, que amb la frase de Wittgenstein -"del que no es pot parlar, cal callar"- no s'està referint a "l'inefable". Per aclarir-ho, enllaça immediatament la sentència del *Tractatus* com una cita de Maurice Blanchot: "Per tal de callar, cal parlar". Això ja dona una idea de fins a quin punt el silenci

---

<sup>28</sup> La necessària simplificació d'un tema complex ens obliga a obviar que, per descomptat, la memòria de la *Shoah* és diversa i conflictiva, i que els debats entorn de la hegemonització d'un discurs de l'Holocaust ja es donen en si de la comunitat jueva. Com sabem, a més, aquesta hegemonització està estretament lligada a l'anomenada "americanització" de l'Holocaust (Wieviorka, 1998, p. 152s), en la que s'hi combinen factors culturals, polítics i econòmics diversos.

no és, merament, l'absència de paraula; o potser millor: és l'absència de paraula, però no l'absència de discurs, ni l'absència de memòria. Sabem que el silenci té mala premsa en l'àmbit de la memòria històrica, associat a la repressió, a la por, a la censura i a l'encobriment, a tota mena d'obstacles, imposats o auto-infringits, per al desvetllament de la veritat. Malgrat tot, Anna Pagès apunta a la idea d'un silenci que no s'oposa a la memòria, sinó que n'és, en certa manera, la condició; un silenci que reclama cura, no pas un setge extractiu; un silenci que necessita trobar, per dir-ho així, el seu lloc. Perquè el silenci pot ser profundament nociu, feridor i insuportable; una obturació malsana, un infart de la memòria. Però també pot ser un espessidor, la coagulació necessària per evitar una hemorràgia mortal dels records; i podria ser el batec, tal vegada arrítmic i angoixat, que relança el flux memorial. Sigui com sigui, en l'horitzó es dibuixa una àgora de la memòria democràtica que ha de permetre la paraula, però no l'ha de coaccionar; i encara més: que ha d'acollir el silenci, respectant-ne el temps, el significat, i també llur irreductibilitat.

Sens dubte el silenci es declina de moltes maneres. Un silenci pot valdre més que mil paraules, i pot presentar-se com una beina curulla de significació. Però també cal pensar que el silenci no sempre és un vel rere el qual s'agotzen certes paraules. Recordant aquella frase de Paul Valéry segons la qual el més profund, és la pell, diríem que la reducció del silenci a la lògica del traspassament (cal anar més enllà del silenci per veure què s'hi amaga al darrera) pot deixar escapar altres aspectes importants. La combinació de les frases de Wittgenstein i de Blanchot indicarien que el silenci pot funcionar d'altres maneres que com una mera latència o promesa de la paraula. El discurs -o la memòria, que és el que ens ocupa- produirà necessàriament silencis en el curs del seu descabdellament, atès que el discurs no ho pot dir tot; la trama, per seguir amb la imatge tèxtil, té buits i no ho atrapa tot. Dit d'una altra forma: un subjecte no pot veure's completament reflectit en el seu discurs (ni tan sols com a ideal), atès que aleshores deixaria de ser-ne el subjecte. Per tant, hi ha un sentit del silenci que és més un producte del discurs que no pas l'espai previ on ubicar-hi una paraula (que pot acabar sent més buida que el silenci). Això indica una estructura distinta a la que hem vist fa un moment en relació al problema de l'incomunicable. Allí veiem un dilema (o parlo, i aleshores la memòria es traeix; o callo, i aleshores la memòria es perd); ambdós alternatives semblen menar a conseqüències indesitjables, però cal escollir. Ara, en canvi, sembla que tenim més aviat l'estructura d'un *double-bind*: si callo, parlo, i si parlo, callo; si callo, les paraules se m'escolen, però si parlo, les paraules se m'ofeguen<sup>29</sup>. El silenci està, doncs, intrínsecament provocat per la paraula. És una falsa alternativa creure que es pot escollir entre una i altre; cal comprometre's amb les dues si es vol fer un treball de memòria.

---

<sup>29</sup> Anna Pagès cita un fragment de *Paroles suffoquées* de Sarah Kofman (1987): “De quina manera parlar, quan sentim un “desig frenètic” de dir, tasca impossible, per sí mateixa, aquesta experiència, d'explicar-ho tot a l'altre, presa d'un deliri de paraules, i al mateix temps ens és impossible parlar-ne? Impossible, sense l'ofec. (...) Haver de parlar sense poder parlar ni ser escoltat, haver d'ofegar, heus aquí l'exigència ètica. (...) haver de parlar a l'infinit, imposant-se amb una força irresistible -i una impossibilitat gairebé física de parlar: un ofec; una paraula lligada, exigida i prohibida, durant massa temps aturada, enganxada a la gola i que us ofega, fa perdre l'alè, us asfixia, us roba la possibilitat mateixa de començar.”

Per concretar una mica més aquesta lògica, ens proposem ara destriar dos aspectes del silenci. Amb el risc de traïr o de desviar-nos de les seves intuïcions, el que tot seguit exposem mira de seguir la traça oberta per l'Anna Pagès en el Seminari d'Ètica i Memòria Democràtica. D'una banda, caldria considerar un aspecte del silenci que podríem catalogar d'estructurador: el silenci com allò que retalla, pauta, delimita; els silencis com formant part d'una orografia que mena la memòria. El silenci, en efecte, pot marcar un solc pel qual transcorre el discurs, pot actuar com una marrada o com un divisor; pot ser una obturació que provoca un estancament de la memòria, però també pot desviar-la cap a d'altres sentits i pot ser un estrenyiment que n'acceleri el flux. En definitiva, en comptes de centrar-se només en allò que el silenci es nega a dir -és a dir, en el silenci com una negativa a testimoniar-, es pot entendre precisament com una forma més de testimoniatge, com quelcom que atesta el pas de la memòria, el seu periple o la seva experiència, conformant un paisatge memorial que no es crema sota un sol zenital. Aprofitant aquesta idea, també podríem dir que el silenci "li marca el pas" a la memòria. Aquí podem enllaçar amb una altra metàfora apuntada més amunt, quan dèiem que el silenci, com una falla de la veritat, és la cadència de la memòria, i per tant, que és inoblidable. En efecte, en aquesta dimensió de tall i de deglució de la paraula, el silenci pot tenir una funció fonamental en la fixació de la memòria; silencis inoblidables que permeten recordar. Pensem en els actes de memorització en què ens ajudem d'una pauta, d'un ritme, d'una entonació, de tal manera que el que activa la memòria no és el significat de les paraules, sinó el tempo, les pauses, la respiració. I la imatge potser va més enllà de la comparació amb una mnemotècnia puntual. Perquè es pot sostenir que aquesta dimensió de la cadència, de la inflexió i del ritme, d'allò que no transmet sentit però dona cos a les paraules, és fonamental per a l'aprenentatge d'una llengua. I la memòria, si sortim de la seva visió mentalista i egocentrada, no deixa de ser una llengua apresada dels altres.

Ara bé, això té més sentit si, tal com indica Anna Pagès, considerem la qüestió del silenci des de la perspectiva de la postmemòria. És a dir, no des de la perspectiva d'un discurs memorial que prové i retorna al mateix subjecte, i en el qual el silenci serviria per a no confessar-se o no reconèixer-se certes vivències. En la postmemòria, el subjecte no té immediatament una vivència fixada a la memòria, sinó que adquireix records vicaris a través del relat i del testimoni dels altres. La perspectiva ha de ser, doncs, la d'una cadena de significants memorials que es transmeten, travessen i depassen el subjecte, i dels quals aquest no sempre en coneix l'origen ni en domina plenament la significació; esdevenir subjecte d'una memòria no és, com ja hem dit, "tenir" unes experiències i representar-se-les a un mateix, sinó quelcom més semblant a saltar a un tren en marxa del qual es desconeix l'origen i la destinació. Ras i curt: la memòria es el discurs dels altres. Ara bé, això inclou els silencis i els buits de significació, que poden arribar a ser "vivències" tan importants, tan decisives per a la construcció memorial, com els fets narrats. El caràcter estructurador d'aquests silencis per a la memòria del subjecte, la seva incidència en les possibilitats o impossibilitats de desvetllar sentits (quelcom que, recordem, implica "existencialment" al subjecte), no s'esvairia en el supòsit d'una revelació completa i diàfana dels fets ocorreguts.

En definitiva, és clau establir que heretar la memòria no és només incorporar una sèrie de relats i d'interpretacions; també implica, d'antuvi, copsar uns silencis (atès que aquests poden passar desapercebuts), i seguidament, i més important, acceptar-los o rebutjar-los. La memòria implica un procés, en molt bona mesura inconscient, de selecció i cribratge, d'acceptació i rebuig (Derrida, 2012), i això inclou els silencis heretats; no només "allò" que no es diu, sinó el fet que no se'n pugui parlar i la manera com no se'n parla: la prudència, el tacte, la desviació o la prohibició (sovint mai formulada com a tal), el relat a mitges, ofegat, d'esquitllada, xiuxiuejat, i moltes vegades transmès per terceres persones (postmemòria sobre la postmemòria). Fins i tot si es volgués, i fos possible i desitjable, omplir de paraules aquests silencis, això no reduiria el seu paper constitutiu, i a voltes inaugural, del treball de memòria. Per tant, el subjecte *respon dels silencis* de la memòria, en el sentit de fer-se'n càrrec, de responsabilitza-se'n, ja sigui amb la voluntat de desfer-los o de preservar-los.

Per tot això, a la dimensió estructuradora del relat memorial, cal afegir-li un suplement: els silencis poden esdevenir marcadors de la subjectivitat. Més concretament: de la inserció d'una subjectivitat en la cadena memorial; o dit al revés: de com la memòria ha penetrat, ha fet presa<sup>30</sup>, d'un subjecte. La memòria no només és un reguitzell de fets i de subjectivitats narrades; ni tampoc només una confrontació i una construcció intersubjectiva de sentits; és també el "lloc" on, abans de qualsevol interpretació, sorgeix una subjectivitat, perquè no hi ha subjectivitat humana que no sorgeixi *en i per* la memòria (dels altres, com deïem). En altres paraules: la memòria no només inclou l'objectivitat d'uns fets i la (inter)subjectivitat d'unes interpretacions; també inclou els "moments" en què, sense possible elecció, en una espècie de passivitat, i fins i tot de violència, irreductibles, el discurs dels altres -i per tant, de nou, també els seus silencis- marca o es clava en el subjecte, entra a formar part de la seva intimitat. El subjecte podrà o haurà de fer-ne alguna cosa d'això, un "bricolatge", en paraules d'Anna Pagès, amb uns materials que ni ha creat ni ha escollit; és a dir, haurà d'esdevenir "autor" de la seva pròpia memòria, sense tanmateix poder negar aquesta insuperable i paradoxal condició de passivitat en l'apropiació de la memòria.

Doncs bé, creiem que el silenci pot tenir el caràcter d'un *rastr*e d'aquest "moment" d'apropiació. Anna Pagès fa servir la metàfora de la taca de tinta en el paper<sup>31</sup>: senyal, testimoni, "prova", que *hi ha hagut* algú escrivint, inscrivint, sostenint les paraules. Subratllem la conjugació perquè és més important del que pot semblar: quan el relat memorial -quan *qualsevol* relat- parla del subjecte, aquest esdevé un significant més, un "objecte" del discurs, el personatge d'un relat aliè. En certa manera, doncs, la subjectivitat que sosté la memòria (no el subjecte sostingut per ella) resta en silenci. I no pot ser d'altra manera, perquè, si parla, cau de nou a l'altra banda: allí on és parlat *pels i per als* altres, en la

---

<sup>30</sup> En cert moment de la seva intervenció, Anna Pagès cita a Walter Benjamin: "L'home que només fa un inventari de les seves troballes, tot i que no aconsegueix establir la ubicació exacta d'on s'han emmagatzemat els antics tresors del sòl actual, s'enganya del seu premi més ric. En aquest sentit, per als records autèntics, està molt lluny. Menys important que l'investigador els informi és que marqui, amb força precisió, el lloc on els va prendre possessió".

<sup>31</sup> "A page with a poem on it is less attractive than a page with a poem on it and some tea stains. Because a tea stains add a bit of history. It's a historical attitude." (Anne Carson)

mesura que el relat és sempre un acte de comunicació construït amb significants manllevats.

En aquest sentit, més enllà de les in comptables raons que poden motivar el silenci, aquest es podria interpretar com una voluntat -vana, d'altra banda- de negar la inevitable expropiació del que hem anomenat la “presa de possessió” del subjecte. Perquè, com acabem de dir, verbalitzar quelcom ja implica, per dir-ho així, llençar-ho a la corrent del discurs, “posar-ho en boca dels altres”. Independentment del fet que, al dir-ho, algú altre, *de facto*, ho pugui sentir, saber, sobreentendre, mal interpretar, i transmetre-ho el seu torn, estructuralment, el fet de parlar ja implica exposar-se en un discurs i formar part d'una memòria que no li pertany al subjecte. Certament, pel que hem dit, la memòria comença sempre com un discurs de l'altre. Però, quan en aquest discurs es coagula una subjectivitat, el silenci pot ser una manera d'evitar una hemorràgia de paraula que, juntament amb el que diu, arrossega aquesta sedimentació. La retracció del silenci, per tant, pot indicar l'intent d'evitar la pèrdua de “si-mateix” que comporta la parla. Això vol dir que el silenci no sempre ha de ser signe d'una experiència traumàtica, paorosa, vergonyosa o culpable; en comptes, o juntament amb això, el silenci pot ser la balisa que permeti rastrejar, com estirant d'un fil ple de nusos, una manera singular de fer-se subjecte de la memòria. Rere el silenci no hi ha d'haver necessàriament l'incomunicable, però tampoc una experiència plenament significada però inconfessable; pot haver l'experiència d'arrelament a la memòria.

Però, de nou, és clar que tot això només té el seu sentit més propi en el context de la postmemòria. Perquè aquí és on es posa de manifest que el silenci no és una resposta a la memòria, sinó la memòria una resposta al silenci; on el que pren rellevància no són els subjectes que no poden o no volen verbalitzar el que han viscut, sinó els subjectes que no poden no callar perquè els manquen les vivències que amagarien els silencis, però que no poden no parlar perquè aquests silencis també “relaten” i delaten una apropiació de l'herència memorial.

## Conclusions

Al llarg d'aquest informe hem pogut comprovar que les implicacions ètiques de la memòria democràtica són nombroses, variades i profundes. La orientació normativa de la memòria democràtica a partir dels principis i dels drets recollits en diferents ordenaments morals i jurídics -i que nosaltres, seguint a Jordi Palou, hem sintetitzat en els drets a la veritat, a la justícia, a la reparació i a la no-repetició- només és la punta d'un immens iceberg ètic, del qual no hem copsat ni de bon tros la fondària. Amb tot, ens hem ocupat amb cert detall d'algunes de les qüestions ètiques que envolten la memòria democràtica, i estem ara en disposició d'extreure'n algunes conclusions de forma sintètica.

El primer que podem establir és que l'anomenat "deure de memòria" no està exempt de controvèrsies. Aquest manament, amb gran projecció en alguns contextos com el francès, però també l'espanyol (tal com reflecteix la Ley 20/2022 de Memòria Democràtica), planteja dubtes i ha rebut crítiques ressenyables. Sense pretendre cloure el debat, el que estem en disposició de dir és que la memòria democràtica es pot conjugar sota diverses orientacions o horitzons normatius, no tots lligats a un imperatiu o a un deure de memòria. L'èmfasi i la contundència prescriptiva del deure de memòria no ha de fer en cap cas pensar que les altres aproximacions impliquin una menor profunditat o substància ètica. A banda del debat entre el deure i el dret a la memòria (que té implicacions ètiques i polítiques, individuals i col·lectives), hem volgut destacar la idea d'un treball de memòria que és sempre també un treball de dol; un treball curós, pacient, complex i, probablement, infinit; un treball que ens convoca a tots/es -en la mesura que tots/es heretem i donem a heretar, i que en un context sociocultural com l'actual ja no hi ha memòries radicalment "privades", alienes les unes a les altres-; però un treball que respon més a una responsabilitat que a una obligació, que busca l'acolliment de l'irreparable, més que la satisfacció d'un deute.

A la problemàtica de com cal enfocar èticament la memòria democràtica entesa com una praxis, se li afegeix una altra dimensió. I és que, d'antuvi, la memòria ja implica una ètica, si entenem aquesta com una forma de ser i d'estar en el món i amb els altres. Abans de qüestionar si, degut a l'ocurrència de certs fets, o simplement, a l'existència del mal, la memòria és un deure, un dret o una responsabilitat assumida, nosaltres, en tant que éssers humans, ens obrim al món com a éssers memorials; tenim un *ethos*, és a dir, un hàbitat, en la mesura que habitem la memòria (o que som habitats per ella). La forma de ser "éssers memorials", però, canvia i es tradueix en diferents configuracions històriques, socials i culturals. En aquest sentit, la manera com recordem i ens fem subjectes de memòria -"nosaltres", hereus de la modernitat, de la revolució liberal i industrial, habitants d'una globalització preferentment occidentalitzada i capitalista, i tants i tants altres factors contextuals que caldria precisar i que conformen un "nosaltres" complex, contradictori i de contorns qüestionables- no és en absolut natural o evident. La modernitat, i encara més el present, impliquen una relació molt particular amb la memòria. Aquest és un tema molt profund i complex, però que no pot deixar de posar sobre la taula l'espinos problema de les relacions entre la memòria i la història. Enmig d'un debat bast i delicat, l'únic que creiem



poder establir amb claredat en el context del present estudi és el següent: la nuada entre memòria i història no es pot desfer; és, de fet, el que constitueix el “nostre” *ethos*, la nostra forma d’habitar (i d’evitar) el passat. Això vol dir que el nus no es pot tallar, prenent una separació neta entre memòria i història, però tampoc es pot pretendre una subordinació unilateral d’una sota l’altra (cosa que implicaria deixar de parlar de nuada per passar a parlar d’una absorció de la memòria per la història o viceversa). Creiem que cal reconèixer l’especificitat de la memòria i de la història, sense renunciar a una dialèctica que les enriqueixi mútuament; alliberar la memòria de la fèrula de la veritat, desvetllant-ne altres funcions i sentits, no significa que no hagi d’alimentar una recerca històrica que persegueix alguna cosa més que l’establiment positivista dels “fets”. Això és especialment important quan obrim el focus i recordem que, fet i fet, en el debat entre memòria i història, i més en particular, en la memòria democràtica, el que hi ha en joc no és només la comprensió del passat, sinó també l’obertura del futur. La problemàtica relació entre memòria i història no es pot enfocar com una disputa de jurisdiccions o legitimitats sobre el passat, sinó, actualitzant l’herència benjaminiana, com la possibilitat de trencar amb un present que, fins i tot en el mal del passat, només hi sap veure una confirmació satisfeta de si mateix.

Un tema central en aquest informe i en el Seminari d’Ètica i Memòria Democràtica és el de la pluralitat de les memòries. En l’àmbit de la memòria democràtica, i més en general, de la memòria pública, hi ha una clara tensió entre, d’una banda, l’horitzó de construcció d’una memòria col·lectiva relativament integrada, un relat de comú reconeixement que, no exempt de controvèrsies i disputes, tendeixi a generar consensos, un marc de comprensió unificat i un cert sentiment de pertinença; i de l’altra, un horitzó més pluralista i agonístic en què les polítiques públiques de la memòria no només acullen sinó que promouen i afavoreixen l’eclosió i el diàleg, en condicions ideals d’igualtat i reconeixement, entre diverses memòries no necessàriament conciliables. En el primer cas, l’adjectiu “democràtica” aplicat a la memòria, semblaria remetre a un “nosaltres, els demòcrates”, a una memòria compartida el perill de la qual és que respongui a l’oficialitat i a la commemoració (i no pas al treball de memòria al que ens hem referit), a una idea presentista i poc autocrítica de la democràcia; en el segon cas, l’adjectiu “democràtica” no delimita tant una adscripció col·lectiva com un espai de participació, una àgora oberta al debat i a la confrontació, però també al retrobament i a l’articulació creativa de perspectives, i que hauria de ser l’expressió d’una irreductible pluralitat social i humana. Recollint i coincidint amb les aportacions fetes en el Seminari d’Ètica i Memòria Democràtica, en aquest informe ens hem decantat clarament per la segona alternativa, advertint, però, que la memòria democràtica no pot reduir-se a un mer enaltiment de la pluralitat i la diversitat que tendeixi a una atomització de les memòries particulars d’individus o col·lectivitats. Aquí s’hi juguen dues qüestions èticament importants: d’una banda, l’adjectiu “democràtica” creiem que també hauria d’implicar una actitud cívica, vigilant, reflexiva i crítica en relació a les tendències d’hegemonització memorial (econòmiques i culturals, sobretot) a les que hem fet referència, i enfront de les quals són necessaris processos col·lectius que vagin més enllà del reconeixement identitari de relats memorials diversos. D’altra banda, a més, la renúncia a bastir una memòria pública única, integrada i totalitzadora, no redueix a zero els potencials reparadors o, més emfàticament,

reconciliadors de la memòria democràtica. Tal com hem mirat d'argumentar, si bé no és possible (ni desitjable) cercar un reconeixement intersubjectiu orientat als continguts de la memòria (o sigui, una coincidència en els relats, els significats i les interpretacions), pot cercar-se una forma de reconeixement intersubjectiu orientat a les alteritats que es convoquen i s'interpel·len en els processos de memòria (o sigui, una "coincidència" en l'àgora i en el treball de memòria). Perquè la memòria no és mai un producte de consum propi (ni individual ni col·lectivament); fins i tot les memòries més diverses, distants, enemistades i irreconciliables, s'interpel·len, es persegueixen, s'assetgen i es travessen. Tal vegada no es puguin fusionar horitzons, ni tan sols compartir o trobar-se en una mateixa àgora, però les memòries no poden romandre incomunicades, inalterades i emmurallades; sempre hi ha, volgutament o no, porositat, enclavament, contaminació. Perquè la memòria és sempre quelcom que se'ns adreça i que s'adreça als altres; fins i tot quan es rebutja o es fa impossible testimoniar.

Precisament a aquest punt hem dedicat la darrera part de les nostres reflexions. Hem parlat molt del desvetllament, però hi ha moments o fenòmens d'encapsulament o d'encryptació recalcitrants de la memòria. Per dir-ho ràpid, són aquests els moments en què l'encadenament ideal entre veritat, justícia, reparació i no repetició es veu estroncat degut a la incapacitat, a la impossibilitat o al rebuig de testimoniar: de forma pregon, quan hi ha un nucli traumàtic suposadament indesvetllable, o d'una forma més disseminada, quan els silencis converteixen el discurs en un teixit retallat o en un camp de mines. Ara bé, aquest estroncament de la veritat convoca qüestions ètiques molt importants. Hem suggerit que els silencis han de formar part de l'escolta i de l'acolliment de la memòria. Perquè la falles o els esvorancs de la veritat formen part de la transmissió memorial, i àdhuc en poden ser elements constituents. Molt especialment quan entrem en l'era de la postmemòria, que ja és la nostra. Si la postmemòria, en efecte, defineix el marc genuí de la memòria col·lectiva en la contemporaneïtat, cal un canvi de paradigma en la consideració dels silencis i els buits de la memòria. Perquè aquests ja no són una ocultació de quelcom que "se sap" però no es vol o no es pot dir; poden ser més aviat el punt de partida, o com a mínim, un element estructurador en el procés de construcció memorial de les generacions de la postmemòria.

Cal emfatitzar que aquesta dimensió fallida de la veritat entronca amb una perspectiva de la reparació que, paradoxalment, inclou o assumeix en el seu si l'irreparable. Però no només, i no sempre, perquè el dany sigui de tal magnitud que la reparació esdevingui impossible, sinó perquè la presa de possessió de la memòria, en la seva condició subjectiva, és irremuntable. En la postmemòria, el subjecte supura o cicatritza la memòria sense haver patit la ferida, i aquí cal una vetlla, una cura sense cura.

## Referències

- Agustí, Sant (2010): *Confesiones*. Madrid: Gredos
- Augé, Marc (2001): *Les formes de l'oubli*. Paris: Payot
- Benjamin, Walter (2008): *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: UACM
- Burke, Peter (2011): “Historias y memorias: un enfoque comparativo” a *Isegoría: Revista de Filosofía moral y política*, n.45, juliol-desembre 2011
- Connerton, Paul (2009): *How modernity forgets*. Cambridge: Cambridge University Press
- Derrida, Jacques (1998): *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta
- Derrida, Jacques (2000): *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós
- Derrida, Jacques (2005): *Canallas: dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta
- Derrida, Jacques (2012): *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta
- Elias, Norbert (1992): *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. México DF: FCE
- Font Agulló, Jordi (2021): *Una herència incòmoda. Mecanismes de construcció i de transmissió d'una història crítica de la memòria social del franquisme* [Tesi doctoral. Obtingut a: <http://hdl.handle.net/10803/673245>]
- Foucault, Michel (2019): *Historia de la sexualidad, vol. 2: El uso de los placeres*. Madrid: Siglo XXI
- Gehlen, Arnold (1980): *El Hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca: Sígueme
- Giddens, Anthony (1998): *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península
- Giddens, Anthony (1999): *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza
- Giglioli, Daniele (2017): *Crítica de la víctima*. Barcelona: Herder
- González Calleja, Eduardo (2013): *Memoria e historia*. Madrid: La Catarata
- Habermas, Jürgen (2000): *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta
- Halbwachs, Maurice (2004) [1925]: *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos
- Hobsbawm, Eric (1998): *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica
- Holmgren, Margaret (2015): *¿Perdonar o castigar? Cómo responder al mal*. Madrid: Avarigani
- Horkheimer, Max i Adorno, Theodor (1994): *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta
- Ilouz, Eva (comp.) (2019): *Capitalismo, consumo y autenticidad. Las emociones como mercancía*. Buenos Aires: Katz
- Kattan, Emmanuel (2002): *Penser le devoir de mémoire*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF)
- Kofman, Sarah (1987): *Paroles suffoquées*. Paris: Galilée

- Koselleck, Reinhart (2003): *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-textos
- Landsberg, Alison (2004): *Prosthetic memory. The Transformation of American Remembrance in the Age of Mass Culture*. Columbia University Press
- Levi, Primo (2009): *Trilogía de Auschwitz: Si estos es un hombre. La tregua. Los hundidos y los salvados*. Barcelona: El Aleph.
- Ley 20/2022, del 19 d'octubre, de Memoria Democrática [Jefatura del Estado. «BOE» núm. 252, de 20 de octubre de 2022]
- Mouffe, Chantal (1999): *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós
- Münkler, Herfried (2005): *Viejas y nuevas guerras: Asimetría y privatización de la violencia*. Madrid: Siglo XXI
- Nacions Unides (NU) (2004/616): El Estado de derecho y la justicia de transición en las sociedades que sufren o han sufrido conflictos. Informe del Secretario General (3 d'agost de 2004).
- Nietzsche, Friedrich (1988): *Consideraciones intempestivas*. Madrid: Alianza
- Nora, Pierre (1984): *Les lieux de mémoire*. Paris: Gallimard
- Palou, Jordi (2018): Diagnosi del Pla de drets humans de Catalunya: Dret a la veritat, a la justícia, a la reparació i a les garanties de no repetició [obtingut de: [http://www.sindic.cat/site/files/480/Dret\\_veritat\\_justicia\\_reparacio.pdf](http://www.sindic.cat/site/files/480/Dret_veritat_justicia_reparacio.pdf)]
- Ricoeur, Paul (2010): *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta
- Rosa, Hartmut (2016): *Alienación y aceleración: hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad*. Buenos Aires: Katz
- Taylor, Charles (2006): *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós
- Taylor, Charles (2018): *Animal de lenguaje*. Madrid: Rialp
- Todorov, Tzvetan (2002): *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*. Barcelona: Península
- Vinyes, Ricard (2011): *Asalto a la memoria. impunidades y reconciliaciones, símbolos y éticas*. Barcelona: Ed. Los libros del lince
- Virilio, Paul (2006): *Velocidad y política*. Buenos Aires: La Marca
- Wieviorka, Annette (1998): *L'ère du témoin*. Paris : Hachette
- Wittgenstein, Ludwig (2017): *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Tecnos