

La condena de la memoria

Antonio Elorza

En la misma medida en que los titulares del poder político han intentado dejar un legado perdurable de su presencia por medio de representaciones de uno u otro tipo, sus adversarios victoriosos tendieron a borrar esas huellas de la presencia histórica de los vencidos (y en ocasiones de los odiados). El fenómeno se registra desde que la imagen conmemorativa hace su aparición, y en algunas ocasiones por simples motivos de aprovechamiento: un faraón puede apropiarse del monumento de un predecesor simplemente cambiando el nombre en el cartucho de identificación. Rara vez tiene lugar la recuperación del pasado, que cabe observar excepcionalmente en el mosaico de Santa Sofía, donde el emperador Constantino Monomaco y su esposa Zoe se sitúan a ambos lados de la figura de Cristo; ejecutada la obra en 1030, doce años más tarde la cabeza de Constantino fue sustituida por la del primer marido de Zoe, el también *basileus* Romano. Pero lo que opera con mayor intensidad es la *damnatio memoriae*, la voluntad consciente de borrar todo rastro de aquel a quien por una u otra razón se considera adversario del propio poder.

Unas veces es todo el monumento el que sufre la destrucción, otras simplemente la efígie o el nombre de aquel a quien estuvo dedicado. En algunos pocos casos, como el de las tumbas de la depuesta dinastía Saadiana en Marrakech, la condena de la memoria tuvo lugar a final del siglo xvii tapiando el recinto mortuario y haciéndolo inaccesible, por orden del sultán alauita Mulay Ismail, hasta que ya en nuestro siglo lo descubrieron y abrieron los colonizadores franceses. Algo parecido les sucede a los Borbones de Nápoles en el idílico

convento de Santa Clara de dicha ciudad: una losa cierra el acceso a las tumbas reales de la dinastía expulsada en 1861. No menos escondidos están, y sin que nadie proporcione allí información, los reyes húngaros enterrados en la catedral de la que fuera su capital, Poszony (Presburgo para los austriacos), incómodos huéspedes de esa misma ciudad que actualmente se llama Bratislava y es capital de la República de Eslovaquia. Hoy, acordarse allí del pasado húngaro de la ciudad hasta 1918 equivale a mentar al diablo. Aunque peor suerte aún les ha tocado a los reyes de otra dinastía napolitana vencida, la de Aragón en el siglo xv, cuyos monarcas permanecen embaulados en la sacristía del convento de Santo Domingo, en el viejo barrio de Spaccanapoli. El denominador común es en todo caso evidente: la suerte de las dinastías vencidas no es otra que ser forzosamente olvidadas. Resulta excepcional la conducta de Gengish Khan, quien al conquistar Bujara en 1220 y arrasarse la ciudad no destruyó el mausoleo del fundador de la dinastía local Samanida, del siglo x, tal vez por hallarse ya entonces semienterrado el pequeño edificio.

En otras ocasiones, la condena de la memoria deja las huellas de su paso. El ejemplo paradigmático lo constituyen los mosaicos de la gran nave de San Apolinar Nuevo, en Ravenna, cuyo programa iconográfico fue establecido en el reinado de Teodorico, representando de forma esquemática su *Palatium*, con algunos personajes, seguramente el propio monarca ostrogodo y su séquito, entre los arcos. Al caer la ciudad en poder de los generales de Justiniano, las figuras fueron borradas, pero sus siluetas pueden adivinarse por el cambio de color de las nuevas piezas de mosaico que ocuparon su lugar y sobre todo porque la dificultad técnica de hacer lo mismo en las estrechas columnas del *Palatium* tuvo como consecuencia que sobre dichas columnas quedasen las manos de los personajes suprimidos. El resultado podría servir de ilustración emblemática del problema que nos ocupa.

No obstante, el fracaso de la *damnatio memoriae* suele deberse más a la resistencia de la memoria colectiva que a problemas técnicos como el mencionado. En el siglo xx tal cosa suele suceder con los cambios en los nombres de las calles o de las ciudades después de virajes políticos radicales. En las cuatro décadas de franquismo, las grandes calles de Madrid que llevaban nombres sustituidos por los de generales o políticos vinculados al levantamiento militar, si-

guieron siendo designadas en el lenguaje cotidiano por sus nombres anteriores (ahora en parte recuperados en la democracia): la calle Conde de Peñalver siguió siendo llamada Torrijos; la adjudicada al general Mola fue siempre Príncipe de Vergara, y a la avenida de José Antonio todo el mundo la seguía conociendo como la Gran Vía. Otro tanto sucedió en Barcelona. El franquismo había efectuado una barrida general de la toponimia que a cualquier nivel recordase elementos o personajes vinculados con la izquierda –incluso un pequeño pueblo cuyo nombre coincidía con el del presidente de la República, Azaña, fue rebautizado como Numancia de la Sagra, y así sigue–. Pero el gran ejemplo de persistencia de la memoria nos lo ofrece el callejero de La Habana, donde tal vez por haberse producido un vuelco casi total de las denominaciones al llegar la independencia de la isla, los habitantes decidieron por su cuenta mantener las tradicionales, hasta el punto que la doble denominación ha adquirido un *status* cuasioficial y figura incluso en los planos impresos de la ciudad. Es una curiosa reliquia de la era colonial, que lleva a seguir hablando de la calle Reina, de la calle Jovellar (nombre de un gobernador general español de la década de 1870) o de la calle Teniente Rey, en vez de los nombres oficiales establecidos hace décadas, uno de ellos, el correspondiente a Reina, tan ilustre como Simón Bolívar. En general, no cabe ver en este tipo de resistencias al cambio una motivación política, sino la densidad de una sociedad civil que prefiere mantener los usos y las designaciones que afectan su vida cotidiana.

Un campo privilegiado para el ejercicio de la condena de la memoria, donde las resistencias son mucho más que el efecto de la comodidad, es el de la religión. Los procesos de conquista han sido seguidos con gran frecuencia por intentos de eliminación de la religión de los sometidos, aun cuando en este terreno la variedad de respuestas es múltiple, y si ha predominado casi siempre el propósito de supresión, no han faltado numerosos ejemplos de captación y de sincretismo, siempre sobre el denominador común de que la auténtica sumisión de un pueblo únicamente se logra cuando sus dioses han sido eliminados o sometidos. El ejemplo más claro de esta última actitud corresponde precisamente al imperio azteca: en Tenochtitlan existía un recinto en el cual permanecían encerrados los dioses de los pueblos conquistados. En un área cultural bien distante, en Ceilán, portugueses, holandeses y británicos trataron

sucesivamente de apoderarse del supuesto diente de Buda que constituía el emblema de la independencia del reino local de Kandy.

No obstante, la tendencia habitual consistió en proceder implacablemente a la sustitución, de manera que los templos del vencedor ocupasen el lugar de los derribados, correspondientes a los vencidos. La suplantación del lugar de culto de sus dioses hacía visible la inexorabilidad de la derrota. Ejemplo entre mil: la edificación de la catedral de Toledo sobre el solar de la derruida mezquita mayor de la ciudad. Entre otras religiones, el procedimiento fue habitual en las conquistas islámicas, provocando en alguna ocasión un efecto bumerán injustificado. Tal ha sido recientemente el caso del movimiento integrista hindú que desembocó en 1992 en la demolición, por masas de hindúes fanáticos, de la mezquita mughal de Ayodhia, la Babri Masjid, por suponerse que debajo de ella se encontraba un templo dedicado a Rama destruido por Babur (un templo que en realidad nunca existió). Sí ha sobrevivido hasta nuestros días, en cambio, la estructura de la mezquita de Quwwat-ul-Islam, “el Poder del Islam”, en Delhi, adyacente al Qutb-Minar, el minarete edificado por el conquistador Qutb ud-din Aibar hacia el 1200 para celebrar la conquista musulmana, que asimismo inspira la composición de la mezquita a partir de elementos de veintisiete templos hindúes y jainistas. Este principio de integración subordinada fue utilizado una y otra vez en la expansión islámica, y la propia designación de Jerusalén como ciudad sagrada musulmana bajo el nombre de al-Qud, por haber emprendido desde ella Mahoma su vuelo hasta las regiones celestiales, constituye un excelente ejemplo de cómo apropiarse de un centro religioso hasta entonces capital para judíos y cristianos. Esta actitud de captación fue muy temprana en el islam, poniéndose de manifiesto con la integración de la supuesta tumba de San Juan Bautista en el recinto sagrado de la gran mezquita omeya de Damasco. Allí sigue hoy envuelta en símbolos islámicos.

La suplantación ha sido un medido sumamente eficaz para facilitar el reemplazo de una creencia religiosa por otra. Los múltiples ejemplos que ofrece la evangelización de Nueva España son de sobra conocidos, empezando por el más afortunado: la construcción del que será templo-emblema de la cristiandad mexicana a partir del supuesto milagro operado por la Virgen de Guadalupe en Tepeyac, en el mismo lugar que ocupara un templo dedicado a Tonan-

tzin, la diosa-madre azteca. La utilización de los elementos o de las preferencias religiosas de los mesoamericanos por los conquistadores –así las imágenes que sugerían el sacrificio, como el Sagrado Corazón– el fomento consciente de cultos sincréticos, facilitaron notablemente la instalación de la religión católica al mismo tiempo que iban borrándose los cultos tradicionales. A veces la coexistencia de elementos resulta contradictoria y difícil de explicar, como ocurre en la otra iglesia que funde a las dos madres, la de Santa María Tonantzintla, cerca de Puebla: al lado de los ángeles y de los santos, la presencia del símbolo de Tláloc en la decoración puede indicar nicomedismo –persistencia críptica del culto– o bien sincretismo deliberado con el objeto de garantizar el predominio cristiano sin afrontar la ruptura definitiva con el pasado.

En el mundo de la Reconquista cristiana de la península ibérica este tipo de fenómenos existen, pero reflejando casi siempre la voluntad de los alarifes musulmanes de manifestar su disidencia, a favor de la necesidad de los cristianos de seguir utilizando sus servicios e incluso la lengua árabe en la decoración de las iglesias. Es lo que sucede en la portada del convento de Santa Clara, en Tordesillas, donde el constructor árabe incluyó en lugar bien visible la llave verde de entrada al Paraíso. Éste, el paraíso del Corán, se encuentra representado junto a una resurrección bíblica de los muertos en la iglesia de San Román de Toledo, en un muro con una pequeña ventana con ajimez y lóbulos, envuelta en escritura árabe: todo ello es fiel reflejo de la coexistencia de religiones y culturas en Toledo durante los dos siglos que siguieron a la conquista cristiana de 1085. Más allá aún, según Chueca Goitia, en dos pequeñas iglesias de la provincia de Teruel se mantenía, a mediados del siglo xx, la inscripción en árabe del *shahada*, la profesión de fe islámica. La memoria en estos casos sobrevivió, como en el culto a ídolos prehispánicos que todavía hoy se mantiene en la comarca de Chichicastenango, en la región guatemalteca del Quiché. El predominio formal es católico, mientras los cultos tradicionales de los santeros indígenas (*chuchkajaués*) penetran en la iglesia local de Santo Tomás, y a pocos metros del pueblo se rinde culto permanentemente a un supuesto Pascual Abaj, en realidad la piedra de sacrificio del dios maya Huyup Tak'ah. Otro símbolo de resistencia a la condena, en la zona del lago Atitlán, es el culto a Maximón, personaje de aspecto grotesco cuya efigie en posición sedente y con un

puro en la boca puede ser la máscara de aspecto inofensivo para el mantenimiento de la creencia tradicional. Son las excepciones que confirman la regla y que prueban el fracaso relativo de la condena de la memoria cuando la nueva fe, en exceso asociada a la casta dominante colonial, no ha llegado a penetrar suficientemente en la sociedad indígena. Ésta supo responder al predominio de la Iglesia sirviéndose de las redes asociativas que la misma iglesia le proporcionaba, las cofradías, y procediendo a fundir la adhesión aparente al catolicismo con el mantenimiento, dentro de lo posible, de su propia visión del mundo y de lo sagrado.

En el polo opuesto, la formación de un poder político-religioso de vocación totalitaria, en el sentido de ahorrar definitivamente a una sociedad según sus valores, intereses y símbolos, da lugar inevitablemente a una ampliación del campo cubierto por la condena de la memoria. El primer ejemplo histórico de esta pretensión tuvo lugar a finales del siglo III a. C., cuando el primer emperador de la China unificada, Che Huang-ti, decidió por medio de su ministro Li Si eliminar, de acuerdo con las concepciones de los teóricos legistas, toda oposición al carácter absoluto del nuevo poder imperial. Se trataba de fundar un poder al mismo tiempo nuevo y con vocación de eternidad. Para ello no bastaba con eliminar los símbolos de los soberanos vencidos en el curso de la unificación, constituir un espacio económico cerrado con una gran red de comunicaciones y una sola moneda, suprimir –como luego hará la Revolución francesa–, la división administrativa de los antiguos reinos sustituyéndolos por una especie de prefecturas (*chün*), y reducir también las distintas escrituras a una sola –la llamada “del pequeño sello”– por mandato imperial, sino que resultaba preciso eliminar para siempre el obstáculo que pudiera representar el prestigio de la tradición apoyado en los letrados y en su mentalidad confuciana. La solución elaborada por Li Si para este campo, con la quema generalizada de libros, la prohibición del recurso al pasado y la ejecución de letrados confucianos, servirá muchos siglos después a Mao Zedong para considerarse heredero del primer emperador, incluso con la ventaja de haber llevado más lejos el exterminio de los seguidores de Confucio. Se ha conservado el texto de la propuesta de Li Si dirigida al emperador en el año 213 para contrarrestar las críticas que se hacían de los decretos imperiales:

Si semejante licencia no es prohibida, el poder soberano declinará y abajo se formarán las facciones [...] Vuestro servidor sugiere que todos los libros, en los archivos imperiales, exceptuadas las “Memorias de Ts’in”, sean quemados. Fuera de la Academia de los Letrados, aquellos que en el imperio estén en posesión del “Canon de los poemas”, del “Canon de la historia” y de los discursos de los cien filósofos, los llevarán a los gobernadores locales para ser quemados sin discriminación. Aquellos que se atrevan a hablar entre ellos del “Canon de los poemas” y del “Canon de la historia” serán ejecutados y sus cuerpos expuestos en la plaza del mercado. Aquel que refiriéndose al pasado critique el presente, será ejecutado con todos los miembros de su familia. Los funcionarios que dejen de cumplir su cometido serán culpables del mismo modo. Aquellos que pasados 30 días de la promulgación de este decreto no hayan destruido sus libros, serán marcados con hierro al rojo y enviados a construir la Gran Muralla.

Era un diseño omnicomprendivo, dirigido a borrar el pasado desde un poder político dispuesto a construir un nuevo orden, como quien escribe sobre una página en blanco. El propósito reaparecerá en el curso de los procesos revolucionarios de los dos últimos siglos, tanto en la supresión de las formas ideológicas del pasado como en el tratamiento de sus portadores.

La Revolución francesa preparó el camino para experiencias posteriores. La concepción de la historia como un proceso en que se acumulan las formas de opresión hasta que la razón impone su ley, permite trazar una imagen peyorativa de la fase histórica que precede a la revolución, el “feudalismo”, el tiempo del privilegio, y definir en consecuencia el objetivo de eliminar sus símbolos, pretensión que más tarde se ampliará a los de la monarquía de origen divino y, por fin, a la monarquía en cuanto tal. El nuevo hombre revolucionario había de alzarse por encima de las ruinas del Antiguo Régimen y eliminar todo aquello que sirviera para recordarlo. Es el camino que va de la destrucción de la Bastilla, el 14 de julio de 1789, a la supresión de todo signo público de la realeza a partir de la jornada del 10 de agosto de 1792. Al mismo tiempo, el protagonismo de la nación exige la eliminación de todo lo que evoca la fragmentación y las identidades políticas del pasado: no otro sentido tiene la división en departamentos, con la sustitución de todo referente tradicional a efectos de denomi-

nación, por los elementos geográficos. En suma, desde la escuela al calendario y a las fiestas, la regeneración que implica el proceso revolucionario requiere acabar con “los vestigios del pasado”. El tiempo histórico se encuentra de este modo cortado en dos, con el pasado sometido a una permanente estimación peyorativa –de ahí la irónica designación de los privilegiados como *ci-devant*–, y el presente como punto de arranque de la construcción racional, de la cual emanarán nuevas formas de adhesión a las instituciones fundadas sobre lo que Mona Ozouf llamó “una transferencia de sacralidad”. No obstante, esa trayectoria necesita un punto de arranque, sustitutivo del estado de naturaleza, en el cual pudieran ya descubrirse las formas de racionalidad ahora reinstauradas, a las que ese pasado legitima. Semejante papel es desempeñado por la República romana, tal y como la habían descrito Montesquieu y Rousseau. “Seamos todos romanos”, exclamó Saint-Just. La condena del pasado encuentra así sus excepciones en un planteamiento racionalista obligado a buscar los propios orígenes.

La formación de los Estados-nación en los siglos XIX y XX sigue el patrón trazado por la Revolución francesa, y en la medida en que cada uno de ellos intenta apoyarse en una historia nacional cuyos elementos principales pudieran ser asumidos por gran parte de la población a través de la escuela, se hace imprescindible la supresión de todo elemento cultural, lingüístico o histórico disfuncional a tales efectos. Con la entrada en juego de la política de masas y los cambios de frontera y la aparición de nuevos Estados entre 1860 y 1918, ese proceso se endurecerá progresivamente. Regiones como Alsacia se ven sometidas a procesos reduccionistas de nacionalización conforme se desarrolla su adscripción pendular entre Francia y Alemania. La homogeneización cultural en sentido nacionalista cobra cada vez mayor dureza, pudiendo considerarse paradigmática, incluso por sus buenos resultados, la desgermanización bajo el fascismo del Tirol del Sur, comarca antes austriaca en la vertiente meridional de los Alpes, adjudicada a Italia desde 1919. Siguiendo el plan del nacionalista italiano Ettore Tolomei, su propia denominación es prohibida, reemplazándola la de Alto Adige, las escuelas resultan italianizadas, así como la toponimia (cuando eso no es posible mediante la adaptación al italiano del nombre alemán, como en Bolzano por Bozen, cabe recurrir a las campañas de César, y así Sterzing se transforma en Vipiteno), todo elemento tirolés queda borrado de museos y mo-

numentos, incluso en los cementerios, y la propia historia es fundida con la de Italia. “Haremos italiano este territorio –proclamó Mussolini en 1926–, porque es italiano en su desarrollo geográfico e italiano en su desarrollo histórico”. La autonomía restringida que el Tirol del Sur obtuvo desde 1948 ha permitido sólo una reparación tardía de los efectos de la condena.

Por otro camino, los procesos revolucionarios del siglo xx acentuaron los rasgos ya enunciados en la referencia a la Revolución francesa. La Revolución rusa de 1917 proporcionó el modelo que servirá de pauta a las experiencias sucesivas, y que puede resumirse en los siguientes puntos:

1) La eliminación de los símbolos del pasado zarista. Es un proceso que se inicia con la revolución de febrero de 1917, tal y como reseñan O. Figes y B. Kolonitskii en su reciente libro *Interpreting the Russian Revolution*. A los acordes de La Marsellesa y alzando la bandera roja, los insurrectos de febrero procedieron espontáneamente a la “revolución simbólica” que tuvo como blanco preferido “la caza de las águilas”, por el monograma del águila bicéfala, símbolo del poder imperial. Fue el inicio de una proscripción que se convertiría en obligatoria después de la toma de poder por los bolcheviques en noviembre de 1917.

2) Sin embargo, podrá darse una recuperación parcial de la simbología zarista cuando lo haga aconsejable la coyuntura de política exterior. Es lo que sucede en los prolegómenos y desarrollo de la guerra contra la Alemania nazi, definida como “guerra patriótica”. Entonces volverán a representarse, aunque con otro título, óperas nacionalistas del tipo *La vida por el zar* de Glinka (eso sí, con título cambiado), del mismo modo que son rehabilitados personajes como Iván el Terrible o Alexander Nevski.

3) La alternativa a los monumentos zaristas suprimidos consistirá, por orden directa de Lenin en los primeros momentos del gobierno bolchevique, en la generalización de los monumentos a los grandes revolucionarios. La condena del pasado zarista es compensada con la exaltación de los líderes revolucionarios, según el decreto que Lenin dicta el 14 de agosto de 1918 (“Sobre el desmantelamiento de los monumentos erigidos en honor de los zares y sobre la formulación de proyectos de monumentos de la Revolución Socialista Rusa”). Había que borrar una memoria y que fijar otra de la que aún están au-

sentes los jefes vivos de la revolución. Pero, como recoge V. E. Bonnell en *Iconography of Power*, la condición de indiscutible líder (*vozhd'*) hará pronto del propio Lenin el centro de las representaciones, en cuanto forjador genial de la nueva Rusia. La nueva memoria histórica ha de tener como hito fundacional la Revolución de Octubre: nada mejor que las esculturas de la estación de la Plaza de la Revolución en el metro de Moscú para encarnar esa pretensión.

4) Igual que sucediera en la Revolución francesa, y con intensidad aún mayor, tiene lugar una transferencia de sacralidad que afecta al culto de esos líderes y a la inmortalización del propio Lenin. Para mostrar la mentira de la incorruptibilidad de los grandes santos de la ortodoxia rusa, como Sergio de Radonezh, los bolcheviques habían desenterrado sus restos; ahora la revolución iba a mostrar su capacidad de eternización convirtiendo en objeto de culto incorruptible a la momia de Lenin. La ciencia haría lo que la religión no había logrado.

5) Finalmente, el comunismo soviético proporcionará una variante radicalmente nueva de condena de la memoria. Las autobiografías de militantes servirán desde los años treinta a la Comisión de Cuadros para la selección de dirigentes, pero muy pronto el procedimiento descubre su virtualidad de cara a una eventual actuación punitiva. La memoria individual, en la URSS de Stalin, en la Checoslovaquia de *La confesión* de Arthur London, en el infierno de Tuol Sleng creado por Pol Pot, se convierte en acta de acusación contra el militante o dirigente, siempre objeto de sospecha. Sea cual sea la perspectiva adoptada, el pasado está sometido a la posibilidad de sanción.

La historia del movimiento comunista registrará variantes menores en Europa respecto del patrón soviético. Así, en América, las peculiaridades de la revolución castrista generaron formas específicas de condena de la memoria. Lo que aquí interviene es la asociación establecida por Fidel Castro entre su revolución, como siempre punto cero de la historia para la formación del hombre nuevo, y un pasado revolucionario, el de las insurrecciones por la independencia del último tercio del siglo XIX, que anticipan los objetivos y sirven de enseñanza para la revolución de los guerrilleros. Antes de ellas y entre 1898 y 1958 solamente puede existir una pseudohistoria, al encontrarse el devenir de Cuba raptado por la tutela del imperialismo norteamericano. El periodo colo-

nial es manipulable, aunque prevalezca la visión negativa; pero si los dólares del turismo entran en juego, la estatua del rey español Fernando VII, que durante décadas era presentada en los soportales de Capitanía en La Habana como muestra de rey tiránico, recupera su pedestal y lugar de honor unos metros más allá con la misma leyenda que en el siglo XIX. Para la República de 1902-1952 es otra cosa. Es una historia que no debió existir, y que por ello no debe ser conocida. Las estatuas de los prohombres del periodo fueron derribadas —de la del primer presidente de la República, Tomás Estrada Palma, quedan el pedestal y los zapatos— y hasta los libros que sobre ese tiempo tratan ni son reeditados ni pueden ser vendidos en el mercado de libros de lance en la Plaza de Armas. Verosímilmente, hubo incluso una brutal eliminación de fondos en bibliotecas y hemerotecas. Hay que dejar en blanco el paréntesis para que Fidel Castro pueda entrar en la historia sin mácula alguna. El futuro dirá si esa fabulosa máquina de producción del olvido ha funcionado de manera satisfactoria, dando lugar a la imposición definitiva del adanismo, es decir, de la falta de memoria histórica para los periodos anteriores a la Revolución.

El desarrollo del comunismo chino fue diferente. La condena del pasado imperial y de sus formas de organización tuvo como límites la importancia que siguieron revistiendo para Mao Zedong las pautas de comportamiento, las enseñanzas militares e incluso las formas de resolución de los conflictos que mostraba la literatura clásica china. Así que Mao se comparó a sí mismo con el primer emperador y llegó a presentarse como sucesor de los dos últimos emperadores, precisamente en la ceremonia oficial de reconocimiento al éxito de la reeducación de Pu Yi. Hubo hasta la Revolución Cultural un permanente juego de analogías que gravitó sobre la política comunista, y sólo entonces entró en juego la pretensión de destruir a fondo el pasado, tanto en la propia China como en Tíbet.

Con la Revolución Cultural china enlaza el ensayo de revolución comunista más extrema, más costosa en vidas y donde el intento de destruir la memoria es llevado a límites impensables. El borrón y cuenta nueva debía ser absoluto para la regeneración de la sociedad camboyana inducida por los jemeres rojos a las órdenes de Pol Pot, pagando el precio de dos millones de muertos, un cuarto de la población. El pasado sólo existía en calidad de mito fundacional,

con Angkor como prueba aparente de las infinitas cualidades que anidaban en el pueblo camboyano. Ahora todo lo anterior debía ser borrado, comprendidas naturalmente las creencias en Buda y en los genios, aunque el vocabulario jemer rojo estuviera plagado de expresiones budistas, aunque las reuniones fueran convocadas con el toque de tambor empleado para los genios, y aunque se abandonara un campamento ante la reacción desfavorable del supuesto genio del río en especial, la propia presentación del partido comunista como Angkar, la organización invisible que lo domina todo y lo ve todo, reproduce la capacidad de control asignada a los genios que controlan la comunidad rural. Pero más allá de esas transferencias, los jemereros rojos introducen una supresión de la memoria histórica, no sólo en las creencias proscritas sino en las personas que son sus portadores, la población urbana que ha de ser completamente eliminada, “el pueblo del 17 de abril”, aunque sea calificada eufemísticamente de “pueblo nuevo”, por contraste con el “pueblo antiguo”, la gente rural ya encuadrada por el Angkar. Todo recurso a la memoria, individual o colectiva, conduce a la muerte. Todos aquellos que han estado en un campo de detención de los jemereros rojos deben ser asesinados sin excepción para que nunca nadie pueda dar cuenta de lo sucedido y poner de manifiesto el contraste entre la promesa de emancipación y una realidad criminal. Lo mismo ocurrirá en el centro de tortura de Tuol Sleng, en Phnom Penh. “¡Eliminad lo antiguo, reemplazadlo por lo nuevo!”, era una de las consignas del Angkar. La eliminación implacable de todo residuo del pasado correspondía a lo que Robert Jay Lifton denominó “totalismo”, esto es, la pretensión de un control absoluto desde el poder de todas las actividades del ser humano. Llevada al extremo, la condena de la memoria desemboca necesariamente en una radical deshumanización. ❧