

Políticas de la memoria en Euskadi: reconocer, reconciliar, relatar, recordar

Daniel Innerarity

"Obedeced al tiempo; haced cada día lo que cada día exige; no seáis ni obstinados en mantener lo que se hunde, ni demasiado presionados para establecer lo que parece anunciararse; sed fieles a la justicia, que es de todas las épocas; respetad la libertad, que prepara todos los bienes; consentid que las cosas se desarrolleen sin vosotros y confiad al pasado su propia defensa y al futuro su propio cumplimiento" (Benjamin Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, Paris, Flammarion, 1986, p. 252).

Si dentro de un tiempo, al explicar a nuestros hijos lo que ha pasado en el País Vasco durante estos años, tuvieran dificultades para entender que aquí se mató por ideas políticas, que hubo asesinatos, torturas y estrategias deliberadas de imposición y exclusión, si aquello les resultara literalmente algo increíble, eso significaría que las cosas han ido bien, que se ha asentado en nuestra sociedad el principio de que ningún proyecto político justifica el asesinato de personas inocentes. Una sociedad no supera la violencia ni mediante el olvido ni mediante la memoria, sino cuando la violencia se le ha vuelto literalmente incomprendible. Puede que esa sea la clave de deslegitimación social del terrorismo: cuando en una sociedad se agota la credibilidad del discurso que vinculaba la violencia con algún esquema justificatorio, los actos de violencia quedan mudos, sin sentido, incomprendibles. Y en el final del proceso se convierten en algo inaudito, difícil incluso de creer.

Pero no estamos en ese momento, sino en otro mucho más cercano a unos acontecimientos que nos interpelan desde un pasado reciente y todavía se ciernen sobre nosotros como una posible amenaza. Porque conviene no desdramatizar los acontecimientos, ni quitarse de encima una responsabilidad que

afecta, aunque sea de diversa manera, a todos. Quienes hemos asistido a esta tragedia no podemos echarla al olvido sin plantearnos qué pudimos hacer mejor y, sobre todo, cómo debemos recordarla para evitar que se repita en el futuro.

En la película *Ararat*, de Atom Egoyan, en la que se narra el genocidio del pueblo armenio a manos del Estado turco (algo que sigue siendo negado por Turquía), se recoge el relato de una mujer alemana que ha visto cómo los soldados turcos cometían actos de una crueldad innombrable contra mujeres armenias. La testigo termina su narración con esta frase: "¿ahora, qué voy a hacer con mis ojos?". Esa es efectivamente la pregunta ética fundamental después de la violencia. A partir de ahora, ¿cómo hemos de mirar, recordar, contar de tal manera que se reconozca a las víctimas, se deslegitime la violencia y se pueda divisar un horizonte de convivencia? La paz nos exige otra forma de mirar al pasado, al presente y al futuro. Y es que cuando se ha alcanzado la paz, queda todavía lo más difícil: superar el odio y el sectarismo, construir la confianza y eliminar el miedo, reconstruir el respeto a la ley y su no instrumentalización. Queda, sobre todo, el problema de la "memoria justa" (Ricoeur), cómo digerir las atrocidades del pasado y cómo ayudar a las víctimas a recuperar la esperanza.

Cuatro son los principales problemas que se plantean y sobre los que quiero aportar mi reflexión: reconocer a las víctimas, reconciliar a la sociedad, relatar nuestra historia y recordar a los ausentes.

1. El reconocimiento de las víctimas

Para reconocer adecuadamente a las víctimas, para entender en qué debe consistir ese reconocimiento, lo primero que ha de hacerse es tener en cuenta qué tipo de daño se les ha hecho. Reyes Mate (2006) lo sintetiza afirmando que a las víctimas se les ha hecho un triple daño: un daño personal (físico y psíquico), un daño político (por haberlos excluido como no ciudadanos) y un daño que apunta más bien a la fractura de la sociedad en su conjunto. Hacer justicia a la víctimas es reparar ese triple daño: reparación del daño personal en la medida en

que sea posible, reconocimiento de la ciudadanía de las víctimas y reconciliación, que no quiere decir que todos estemos de acuerdo, sino que la convivencia política esté construida, sin perjuicio del normal antagonismo democrático, desde los principios de igualdad, pluralidad e inclusión.

Hay muchos lugares comunes o malentendidos acerca de lo que significa reconocer. Me parece que ha sido Paul Ricoeur (2004) quien mejor ha acertado a establecer su verdadera dimensión en el ámbito público y político. El reconocimiento se sitúa en una dimensión que excede la justicia formal pero que no se confunde con la amistad, ya que está profundamente inscrito en la esfera política. Al mismo tiempo incluye una dimensión simbólica que no es recogida por las concepciones meramente procedimentales o materiales del derecho.

La idea de reconocimiento es fundamental cuando se trata de reconstruir el carácter de sujetos políticos activos a quienes se había despojado violentamente de esta capacidad. La experiencia de ser víctima es, ciertamente, un sufrimiento físico, pero también el signo de un desprecio injustificado que consiste en una reducción o aniquilación de la capacidad de actuar; la violencia despoja a la víctima de su carácter de sujeto político. Ser víctima no sólo es haber sido dañado en su integridad física sino haber sido expoliado de su pertenencia cívica y de su condición de actor político. Es esta la situación que es preciso superar. "El reconocimiento iguala lo que la ofensa había hecho desigual" (Ricoeur 2004, 268). Reconocer es restituir a otros el carácter de sujetos políticos. No estamos por tanto ante un problema de redistribución entre personas cuya calidad de miembros de una sociedad con pleno derecho está asegurada. De lo que se trata es de devolver a determinadas personas la calidad de co-protagonistas de nuestro destino colectivo. Si la justicia distributiva trata de establecer una equivalencia, la perspectiva del reconocimiento pone en escena una aprobación. El sentido profundo del reconocimiento podría resumirse en la siguiente declaración: "apruebo que existas". No te apruebo en tu diferencia ni en nuestra común humanidad sino en tu diferencia y en tu igualdad conmigo. No sólo reconozco tu existencia sino que asumo tu necesidad para que pueda decirme yo. Reconocer a otros significa considerarlos como necesarios para la construcción de la propia identidad.

Desde esta perspectiva cabe entender en qué puede consistir una de las formas de desprecio que se ciernen sobre las víctimas en los momentos de resolución de un conflictos. Y tal vez nos ayude a comprender por qué las víctimas suelen sentirse entonces nuevamente amenazadas y cómo disipar ese temor. Podríamos llamarlo "la amenaza de la simetría". El filósofo Hans Jonas lo formulaba como el temor a que la bondad y la infamia terminen *ex aequo* en la inmortalidad. Lo que puede resultar más indignante para una víctima, lo contrario del reconocimiento, es la simetría que algunos pretendan establecer entre ellas y sus agresores. Una guerra o un conflicto entre comunidades puede acabar así, pero en Euskadi no ha habido ni lo uno ni lo otro. Ni siquiera los infames episodios de violencia de Estado pueden justificar un esquema de simetría, de tal manera que la culpabilidad estuviera repartida a partes iguales. La violencia no ha sido nunca inevitable, ni cabe justificarla como respuesta adecuada a otra violencia anterior.

Por supuesto que en los conflictos hay sufrimiento en todas partes, pero no todo el que sufre es víctima (Reyes Mate). Por supuesto que hasta el agresor más despiadado tiene unos derechos que son inalienables. Y además, por exigencia de humanidad estamos obligados a paliar todos los sufrimientos, en la medida en que nos sea posible, pero sin olvidar que no es lo mismo una víctima inocente que un verdugo que sufre. Son dos realidades incomparables, aunque ambas requieran atención. Como afirma Claudio Magris la igualdad de las víctimas —todas son dignas de memoria y piedad— no es igualdad de las causas por las que han muerto (2005). No se puede invocar el sufrimiento general para diluir las responsabilidades y disolver la inocencia en una culpabilidad igualmente repartida. Sería radicalmente injusto llevar a cabo un reconocimiento indiferenciado a las víctimas, que no distinga el sufrimiento de las víctimas y el de los victimarios. Un error de este estilo fue el que cometió hace unos años el Presidente de Italia al equiparar a los fascistas con sus víctimas, error que se ha repetido muchas veces en otros sitios (Luzzato 2004). Esa indiferenciación entre unos y otros parte del cómodo prejuicio de pensar que, rindiendo homenaje a la memoria de todos los que han sufrido en uno u otro lado de un conflicto, las

instituciones no debieran pronunciarse acerca de los valores y las motivaciones de sus actos.

En el caso concreto de la violencia en Euskadi, tenemos la obligación ética y política de no plantear ni resolver el proceso de manera que validara la concepción que de este conflicto tiene ETA. Sería una especie de legitimación sobrevenida, de victoria póstuma, si cerráramos este triste capítulo de nuestra historia concediendo que, pese a su fracaso, ETA tenía razón. Lo haríamos si aceptáramos que el recurso a la violencia era inevitable y no el mayor obstáculo para la libre decisión de los vascos; si dejáramos de sostener que ETA no es la respuesta necesaria al conflicto político sino su perversión y enquistamiento; si planteáramos la solución con unas claves de simetría bélica en vez de esforzarnos por alcanzar un acuerdo entre vascos con variadas y legítimas identificaciones; si sacrificáramos el pluralismo aceptando el marco interpretativo simplificado que ETA ha tratado de imponernos... Ellos tienen que renunciar a la violencia sin que a cambio hayamos de renunciar nosotros a la razón. Tenemos que ofrecerles esa oportunidad pero no debemos darles la razón.

2. La reconciliación y el acuerdo

Uno de los puntos especialmente controvertidos en todo proceso de pacificación es el que se refiere al modo de entender la reconciliación, qué reparación corresponde al daño causado por el terrorismo en el tejido social. En muchas ocasiones la idea del perdón y la reconciliación han sido utilizadas como justificación ideológica para omitir graves reparaciones de justicia, ocultar la verdad y callar a las víctimas. Hay diversos casos en Latinoamérica muy elocuentes a este respecto y de su desacuerdo pueden obtenerse algunas lecciones. La memoria no puede ser neutra porque la reconciliación no es un pacto entre agresores y agredidos para encontrarse en una especie de punto medio entre violencia y democracia. La reconciliación supone reposición de unas relaciones de reconocimiento

recíproco, pero esta obligación de reconocer a los adversarios, aunque se dirija a todos por igual, no plantea las mismas exigencias a quienes han ejercido la violencia y a quienes no lo han hecho. Aquí tampoco puede aceptarse la simetría. Todos tenemos la misma obligación pero no todos tenemos que hacer el mismo recorrido. El esquema simétrico valdría para lo que en ciencia política suele denominarse *transitional societies*, para designar a quienes salen de largos procesos de guerra o dictadura, algo que pudo valer para la sociedad vasca a finales de los 70 (y que justificó entonces la amnistía general), pero que no puede decirse de ella treinta años después. De lo que se trata ahora es de recuperar a quien no fue capaz entonces de entender que la violencia carecía justificación, pero no de ofrecerles ahora una legitimación inmerecida.

El otro asunto delicado a la hora de hablar de reconciliación tiene que ver con su momento oportuno. Uno de los expertos en el conflicto surafricano advertía —probablemente porque en este punto no lo habían hecho demasiado bien— contra “el error de pensar que se está hablando sobre algo que ya está presente” (Boraine 2000, 378). Tras un largo conflicto, más importante que ir deprisa es no pasar demasiado rápido a la siguiente etapa y, sobre todo, no invertir el orden de las cosas: paz, normalización de las relaciones políticas, reconciliación. Nunca puede ser la normalización una condición de la paz, ni tiene sentido invitar a la reconciliación cuando todavía no se ha conseguido que la paz sea una realidad definitiva. La reconciliación es un horizonte deseable al que se aspira. Puede haber paz sin reconciliación efectiva, que puede no alcanzarse nunca o en diferentes grados. Cabe negociar la paz sin reconciliación o con una reconciliación muy limitada, si los intereses se solapan suficientemente. En cualquier caso, es ingenuo esperar un rápido acercamiento, error que cometieron los israelíes después de las negociaciones de Camp David. Hacerse demasiadas ilusiones pensando que la primera tentativa de acuerdo ha cambiado todo puede generar expectativas desmesuradas que incluso pongan en peligro los primeros acuerdos, generando desconfianza y decepción. Y conviene no perder nunca de vista que cuando se habla de reconciliación para muchas personas se les está pidiendo el esfuerzo sobrehumano de configurar un futuro compartido con sus agresores.

Pienso que el mejor reconocimiento a las víctimas y la mejor reconciliación es la consecución de un acuerdo político amplio e integrador. Es cierto que hay que diferenciar la paz de la política, que no es legítimo mezclar el final de la violencia con los acuerdos políticos que puedan alcanzarse entre los representantes. Pero hay un punto en el que ambos asuntos se cruzan y la salida a la violencia exige un determinado acuerdo político que nos remite al carácter de las víctimas y a su significado político.

El papel que las víctimas deben desempeñar en un proceso de final de la violencia debe ser perfilado frente a quienes sostienen que el tratamiento de las víctimas es un asunto técnico o privado, que pudiera despacharse con una compensación económica o con el afecto y la solidaridad individuales, pero también frente a quienes, como si no existiera la democracia representativa, pretenden que sean las víctimas quienes dicten el futuro político de todos. ¿Qué queremos decir cuando afirmamos que a las víctimas les corresponde un reconocimiento político en la resolución del conflicto? ¿En qué sentido pueden ser las víctimas el núcleo de la solución? ¿Equivale esta afirmación a hacer de ellas un agente político del mismo rango que los demás o que deban sustituir a los actores políticos representativos?

Efectivamente el tema de las víctimas no es una cuestión de sentimientos privados sino de reconocimiento público y de constitución política de la realidad. Referirse a ellas como una fatalidad inevitable, como un daño colateral equivale a banalizarlas e impedir una solución verdadera y justa del conflicto. Pero su politización partidaria no disminuye sino que profundiza su herida. Si una víctima es alguien a quien se trató como medio, la mejor manera de devolverle su dignidad es renunciando a su utilización. Banalizar y utilizar a las víctimas son procedimientos similares que perpetúan la instrumentalización que está en el origen de su condición de tales.

¿Cómo actuar entonces y cómo interpretar sus verdaderas exigencias? Lo significativo y respetable de las víctimas no es lo que dicen o su adscripción política sino haber sido reducidos a esa condición (Reyes Mate). Por eso la selectividad de los terroristas a la hora de elegir a sus víctimas tampoco privilegia ahora a una opción política determinada. La ideología

mayoritaria de las víctimas no recibe por ello ninguna primacía. Esto sería introducir a las víctimas en un campo de juego que ellas no han elegido y equivaldría a conceder a ETA la capacidad de determinar —aunque sea *ex negativo*— el curso de los acontecimientos políticos. Si las víctimas son imprescindibles en el esquema de solución, lo son en tanto que víctimas y no en tanto que pudiera adscribírselas a una determinada posición política. Reconocimiento no es hacer exactamente lo que dicen las víctimas, sino más bien hacer exactamente lo contrario de lo que hicieron los victimarios. ¿Qué significa esto?

Lo que un terrorista ha hecho no es tomar partido en el normal debate político sino excluir de la manera más brutal a algunos de los interlocutores, a los que, mediante el asesinato o la intimidación, ha despojado de su condición de sujeto político. Por eso la mejor reconciliación consiste no tanto en privilegiar la opinión de los excluidos como en asegurar que no pueda haber excluidos. Si de lo que se trata es de devolver a las víctimas su condición de sujeto político, el mejor reconocimiento es que el futuro acuerdo para la convivencia esté diseñado de tal modo que nadie pueda verse privado de su carácter de sujeto político al que corresponde definir y decidir el futuro compartido de nuestra sociedad. Quienes fueron declarados como un obstáculo para la consecución de determinados objetivos políticos han de sentir ahora que son imprescindibles a la hora de diseñar el futuro. El acuerdo político con que se cierre este conflicto debe asentarse sobre los principios contrarios a los que les convirtieron en víctimas: que donde había imposición y exclusión haya lo contrario, es decir, pacto e inclusión. Pero también sería un éxito póstumo del terrorismo determinar nuestro futuro político si nos autoimpusiéramos la prohibición de articular los conflictos y los antagonismos en beneficio de una paz entendida como eliminación de la discrepancia. A lo que estamos obligados es a que los procedimientos no impliquen la anulación de ningún sujeto político, algo que no significa empobrecer una de las formas de las que se nutre toda vida política sana: la posibilidad del desacuerdo.

Las concepciones más avanzadas del derecho hablan actualmente de justicia reconstructiva: no se trata tanto de castigar al culpable como de reparar el daño y reconstruir una

relación que la violencia había destruido (Garapon 2001). El derecho apunta, en última instancia, a "conectar lo que la violencia ha separado" (Bland 1996, 11). La visión del futuro político que se articule en el acuerdo político tendrá una gran influencia en el tipo de proceso de reconciliación que pueda desarrollarse. Es impropio pedir a las víctimas de la violencia que olviden. Más razonable y respetuoso es crear las condiciones en las cuales sea posible olvidar. Por supuesto que el olvido forma parte de la memoria. Pero la cuestión es determinar cómo, cuándo, por qué y para qué se construye el campo del olvido. Es muy diferente que el olvido se deba a una omisión, a una imposición, a una sumisión, a una renuncia, o sea el resultado de un acuerdo real y una verdadera superación de ciertos acontecimientos.

En última instancia, la reconciliación no es un objetivo que pueda medirse con los acuerdos alcanzados. Se trata más bien de un impredecible proceso de largo plazo, un cambio profundo en la actitud, la conducta, la cultura política, las estructuras y las instituciones, que implica a todos los niveles de la sociedad y es responsabilidad de toda la sociedad, aunque corresponda a las instituciones promoverlo.

3. Relatar: cómo se contará esta historia

La relación con el propio pasado es uno de los problemas más complejos e inquietantes con el que diversas comunidades políticas han tenido que enfrentarse en la segunda mitad del siglo XX. ¿Cómo se relacionan con su pasado sociedades que acaban de librarse de una extrema represión o salen de períodos de violencia? ¿Cómo formulan el cierre de ese pasado para que sea irreversible y, al mismo tiempo, no legitime la violencia? La resolución de los conflictos políticos violentos da lugar a una serie de discusiones acerca de la reconstrucción del pasado que son a veces tan intensas como el conflicto mismo. Parece que una vez resuelto el asunto principal queda todavía por hacer lo más difícil: todo aquello que tiene que ver con la reconstrucción del pasado. Entonces se comprueba que los conflictos son, en esencia, conflictos de interpretaciones, relatos acerca del pasado que legitiman y condenan, que

establecen unos determinados deberes de memoria y olvido. Y comprobamos que Epicteto tenía razón al afirmar que lo que estremece a los seres humanos no son las acciones sino lo que se dice a propósito de las acciones. ¿A qué se debe esta agudizada controversia que parece acompañar precisamente a los momentos de mayor esperanza?

Los finales de la violencia son momentos propicios para la confusión, procesos en los que se puede comprobar hasta qué punto es cierta la tesis de Nietzsche de que no existen hechos sino interpretaciones. Hay más escenificación, fingimiento, gesticulación y disimulo que de costumbre, más de lo que estamos en condiciones de descifrar. El plano de la objetividad suele quedar medio oculto por el plano superpuesto en el que combaten las interpretaciones. La anterior confrontación se transforma en una lucha simbólica. Parece como si la gran batalla fuera ahora la de imponer la interpretación definitiva. En adelante gana quien consigue hacer valer la propia versión de lo sucedido. Conviene saber que existe este doble registro y aprender a diferenciar los hechos y sus interpretaciones, la realidad y la ficción. Quien los confunda, no entenderá nada y quedará inerme ante las corrientes emocionales que intenten transmitir, según convenga a las diversas aficiones, miedo o indignación, frustración o euforia.

Todos los finales de la violencia se transforman en luchas para imponer una versión de los sucedido o, cuando menos, para posibilitar un relato que exalte ante la propia facción. No hay salida si esto no se consigue. Todos se preparan para no pasar a la historia demasiado mal. Cuando el debate está ahí, es una buena señal pues indica que la violencia pertenece ya al pasado.

Cuando hablamos del tema de la memoria no podemos olvidar que existe una libertad para contar, que la memoria es plural. Esta libertad se refiere tanto al trabajo de los historiadores como al relato común y popular. Las personas y los grupos sociales ordenamos los acontecimientos complejos con una gran carga emocional de manera muy diversa, a menudo contradictoria, de modo que en una misma sociedad coexisten interpretaciones dispares de idénticos acontecimientos (Ross 2002, 303). Las historias que contamos para explicar o justificar acontecimientos particulares invocan el

pasado como un procedimiento para dotar de sentido al presente. Lo que importa no es tanto la exactitud histórica como la sensación de significado e identificación que confiere esa conexión con el pasado. Muchos unionistas británicos, por ejemplo, creen que el rey Guillermo de Orange salvó la democracia británica y la supremacía protestante en la batalla del Boyne en 1690, a pesar de que Guillermo era holandés, que recibió el apoyo del Papa y que Gran Bretaña no era una democracia en aquel tiempo.

Hay ocasiones en que las políticas de la memoria están hechas como si los poderes públicos quisieran fijar definitivamente el sentido de los acontecimientos, olvidando que el pasado es siempre controvertido. En una democracia la escritura de la historia sólo puede hacerse en un marco de pluralismo, bajo la mirada vigilante y crítica de diversas memorias paralelas que discuten. No corresponde al legislador fijar de manera autoritaria una regla para la interpretación del pasado. Nuestra lectura de la historia es un trabajo nunca acabado y siempre problemático. El deber de la memoria ha de acompañarse de una aceptación de la complejidad histórica. No es lo mismo la verdad judicial que la verdad política o la verdad de los historiadores. No siempre coinciden exactamente, ni tienen por qué coincidir, lo que deja un cierto margen de juego y acomodamiento.

Un principio básico en la resolución de los conflictos que aconseja lo siguiente: a quien pierde no hay que exigirle que de la razón al ganador. El empeño en hacerlo dificulta el final. Toda la dificultad del asunto consiste en equilibrar el deseo de que acabe la violencia con la necesidad de no dar por buena cualquier justificación. Una posibilidad es exigir el máximo a quienes abandonan la violencia, lo que dificulta su retirada y permite que los más duros se fortalezcan en lo que pueden considerar una humillación; en el otro extremo estarían los dispuestos incluso a dar toda la razón a los terroristas con tal de acabar de una vez por todas. ¿Es posible una posición que sea, al mismo tiempo, prudente y justa? ¿Cabe facilitar el final de la violencia y no renunciar a nada esencial?

De entrada, parece conveniente partir de lo que nos enseña la experiencia acerca del modo como los humanos combatimos y dejamos de hacerlo. No es previsible, ni deseable, que las

sociedades que han vivido un conflicto largo y profundo concluyan la paz con un relato común. Tampoco este debería ser, a mi juicio, el objetivo del proceso. Cuando existen fuertes diferencias en la interpretación del pasado histórico, es más importante que esas diferencias sean reconocidas en vez de pretender subsumirlas en un relato único omniabarcante. En el caso del País Vasco, pienso que nadie ha formulado mejor que el llamado "Plan Ardanza" (1998) en qué podría consistir una salida viable y digna. Ya por entonces parecía claro que el transcurso del tiempo y la evolución de los acontecimientos había superado la dialéctica según la cual había que elegir entre hacer que los terroristas desistan o ceder para que dejen de matar. De lo que se trataba, entonces y ahora, es de ofrecerles una disculpa a la que puedan aferrarse para abandonar la violencia (Ibarra 2005, 210). El plan Ardanza hablaba de "algo que ellos *puedan interpretar* como un incentivo político que los justifique ante su propia gente". No podemos olvidar que estamos intentando resolver un problema generado por quienes no han sido capaces de aceptar la voluntad mayoritaria de los vascos, desde la legitimidad democrática de las instituciones y sin que nuestras decisiones tuvieran como finalidad corregir una supuesta carencia de legitimidad. Aquel documento lo formulaba así: "no nos preguntamos qué debe hacer la democracia para corregir sus supuestos déficits, sino qué puede y quiere hacer para superar la falta de integración que de hecho sufre la sociedad vasca. La legitimidad democrática del sistema no está en cuestión". Esta idea de la disculpa cumple la función de permitir a unos la autojustificación y a otros la dignidad democrática.

Ahora bien, una cosa es tolerar la disculpa y otra darle la razón. El relato oficial, público y, sobre todo, los principios sobre los que se asiente nuestro marco político y sus procedimientos de modificación no pueden legitimar el recurso a la violencia. Una cosa es ser flexible y otra decretar que, tratándose de principios fundamentales de la convivencia, la verdad está a medio camino. El relato justo del pasado, por difícil que sea, nunca es un punto medio entre víctimas y verdugos. No se trata de imponer una "verdad oficial" sino de establecer que la discusión acerca de nuestro pasado se lleve a cabo en el marco de los principios democráticos, de respeto, pluralidad, ilegitimidad de la violencia y reconocimiento de las

víctimas. Es lo que Habermas ha llamado el "uso público de la historia": los debates alemanes, italianos y españoles acerca del pasado fascista, los debates franceses acerca del régimen de Vichy y el pasado colonial, los debates argentinos y chilenos en torno a las dictaduras militares, los debates europeos y americanos a propósito de la esclavitud... a lo que puede añadirse ahora el debate acerca del fin de la violencia de ETA y su posterior enjuiciamiento histórico, son discusiones que incluyen una cierta dimensión que va más allá de las fronteras de la investigación histórica. Se sitúan dentro de la esfera pública e interpelan a nuestro presente, como lo continuarán haciendo. Siempre habrá historiadores que discutan y narraciones populares de todo tipo, hasta la extravagancia, pero el relato a partir del que se configuran nuestras instituciones debe recoger los principios éticos y políticos que son imprescindibles para la convivencia democrática.

4. Recordar: la memoria de las naciones

Al hablar de la memoria histórica conviene advertir algo que solemos pasar por alto cuando subrayamos su carácter benéfico y sus posibilidades reconciliadoras. Me refiero al carácter irreparable del pasado que queremos recordar y a los límites de la memoria. Ni el mejor y más justo ejercicio de memoria puede conseguir lo que de verdad deberíamos desear: recuperar las vidas perdidas, eliminar el sufrimiento y suturar sin huella las fracturas sociales que un largo periodo de violencia produce. El hecho de que todos seamos perdedores, aunque por distinta razón y con diferente intensidad, es lo que hace que la discusión acerca de quiénes son los vencedores y quiénes los vencidos sea tan poco relevante, frente a una realidad brutal que se nos impone con toda su dureza: las ausencias y las heridas en lo que tienen de irreparables.

Y sin embargo la memoria puede llevar a cabo un trabajo de gran significación, que rompa la inercia del pasado inapelable y ofrezca algo nuevo. Podemos hacer algo que tiene mucha fuerza simbólica y, en la medida en que esto sea posible, reparadora del mal causado en la historia: contar los acontecimientos desde el ángulo de las víctimas. ¿Por qué la

perspectiva más real sobre el pasado ha de ser la de los vencedores o la de los agresores (que generalmente vienen a coincidir) y no la de los perdedores, sobre todo la de esos perdedores absolutos que son las víctimas? Se trataría no sólo de impugnar la retórica de la violencia redentora sino de sustituir las memorias heroicas de las naciones por un tipo de memoria que trata de divisar la historia desde el punto de vista de las víctimas, de evitar los relatos triunfales y favorecer una visión crítica del propio pasado. La principal fuerza transformadora de la memoria consiste en remplazar la narrativa de las gestas por la narrativa de los sujetos pacientes. Y en este sentido también debería evitarse la retórica que acompaña con frecuencia al discurso de las víctimas y que parece desconocer que son precisamente víctimas y no héroes, dos realidades completamente distintas.

La principal aportación de una política de la memoria consistiría por tanto en despojar a las narrativas nacionales de su unilateralidad y complementarlas con una mirada más escéptica hacia el pasado. Podría abrirse así paso una nueva concepción de la historia para la cual no hay comunidades de destino gestadas por acciones heroicas. La memoria justa sería entonces una inclusión del sufrimiento del otro (Levy/Sznaider, (2001). Elazar Barkan llama a esto "la nueva culpa de las naciones" (2000), como presupuesto de una nueva moral que se caracterizaría no por la acusación a los otros, sino por la disposición de las naciones a reconocer la propia culpa.

Todas las naciones se han edificado sobre alguna injusticia, como muestra la experiencia colonial, la exclusión ejercida en la formación de los estados modernos, los exterminios y las imposiciones de unos grupos sobre otros o las diversas formas de violencia ejercida por los movimientos de liberación nacional. Con este rastro histórico, las naciones ya no pueden seguir manteniendo acríticamente sus imágenes acerca de sí mismas y sus construcciones de la memoria, pero sobre todo no pueden permitirse olvidar a las víctimas de su propia historia (Assmann 2006). Esto no significa que todas las naciones o todos los "nacionales" tengan culpa o la tengan en la misma medida, sino que, reconociendo que las naciones han servido en muchas ocasiones para victimizar, nos propongamos configurarlas en delante de un modo inclusivo.

Que las naciones examinen críticamente su pasado no significa que su realidad o su proyecto sean necesariamente ilegítimos. El hecho de que los objetivos nacionales se hayan perseguido en ocasiones mediante la violencia no los invalida como tales; lo que queda invalidado es, por supuesto, el procedimiento de imposición, pero también la concepción de los objetivos que legitimaba el uso de la violencia para conseguirlo. Afirma esto frente a quien piensa que la violencia ha sido una mera casualidad y no es consciente de que su existencia obliga a examinar críticamente nuestra historia y, sobre todo, a formular las identidades de una manera abierta. Pero también vale este principio frente a la ligereza con que algunos declaran ilegítimas aspiraciones que coinciden nominalmente con los fines de ETA. Una cosa son los objetivos *terroristas* y otra los objetivos *de los* terroristas. Lo que ha sido descalificado es el proyecto de ETA y los que puedan coincidir con ella en voluntad de imposición, pero no el proyecto nacionalista en general, mientras este se plantea de manera democrática. Pero al mismo tiempo el nacionalismo democrático está especialmente obligado a diferenciarse de ETA, no sólo en cuanto a los medios empleados, sino en lo que se refiere a la formulación misma del conflicto que se quiere resolver.

Las naciones no son intrínsecamente perversas, pero su concepción mítica, abstracta y totalitaria, sí. Ninguna nación vale tanto como para liquidar al adversario o excluir al que no se identifique con ella. Esta convicción es el gran aprendizaje colectivo que ofrece el final de la violencia. De que la sociedad vasca lo interiorice plenamente depende que pueda hablarse de una verdadera reconciliación.

BIBLIOGRAFÍA:

- Assmann, Aleida (2006), *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München: Beck.
- Barkan, Elazar (2000), *The Guilt of Nations: Restitution and Negotiating Historical Injustices*, New Cork: Norton.
- Bland, Byron (1996), *Marching and Rising: The Rituals of Small Differences and Great Violence in Northern Ireland*, Center for International Security and Arms Control, Stanford University Press.
- Boraine, Alex (2000), *A Country Unmasked: South Africa's Truth and Reconciliation Comisión*, New Cork: Oxford University Press.
- Constant, Benjamín (1986), *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, Paris: Flammarion.
- Garapon, A. (2001), "La justice reconstructive", en A. Garapon, F. Gros y T. Pech, *Et ce sera justice. Punir en Démocratie*, Paris: editions Odile Jacob, 251-325.
- Ibarra, Pedro (2005), *Nacionalismo. Razón y pasión*, Barcelona: Ariel.
- Levy, Daniel / Sznaider, Natan (2001), *Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Luzzato, Sergio (2004), *La crisi dell'antifascismo*, Torino: Einaudi.
- Magris, Claudio (2005), "La memoria è libertà dall'ossessione del passato", en *Il Corriere della Sera*, 10 de febrero de 2005.
- Mate, Reyes (2006), "Justicia de las víctimas y reconciliación en el País Vasco", Documento de trabajo de la Fundación Alternativas.
- Ricoeur, Paul (2004), *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris: Stock.
- Ross, M. H. (2002), "The Political Psychology of Competing Narratives: September 11 and Beyond", en C. Calhoun, P.

Price y A. Timmer (eds.), *Understanding September 11*, New York: The New Press, 303-320.