
El pasado que somos: acercamiento crítico a las memorias personales y colectivas

Ángela Bermúdez
Izaskun Sáez de la Fuente



ÁNGELA BERMÚDEZ VÉLEZ

Investigadora principal del Centro de Ética Aplicada de la Universidad de Deusto. Dirige la línea de investigación sobre Conflictos y Culturas de Paz y la Comunidad de Aprendizaje sobre Memoria, Educación Histórica y Construcción de Paz en Euskadi. Su propia investigación indaga sobre cómo la educación histórica formal e informal promueve o impide una comprensión crítica de la violencia política y la construcción de paz. Se doctoró en Educación en la Universidad de Harvard en 2008, donde estudió la participación de los jóvenes en la discusión de controversias sociales y políticas. Antes, trabajó en Colombia, de donde es originaria, diseñando currículos y recursos didácticos, formando a maestros, enseñando a jóvenes e investigando en torno a la educación histórica, democrática y ética. Ha sido consultora del Ministerio de Educación Nacional de Colombia, la Secretaría de Educación de Bogotá, la Organización de los Estados Americanos (OEA), la Organización de Estados Iberoamericanos (OEI) y el Instituto para el Fomento de la Educación Superior (ICFES). Ha sido docente, entre otras, en la Universidad de Deusto (Bilbao), Northeastern University (Boston), Harvard University (Cambridge), Universidad Javeriana (Bogotá) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, Buenos Aires).
Research ID: Web of Knowledge: H-1290-2011/ orcid.org/0000-0002-5269-6420

IZASKUN SÁEZ DE LA FUENTE ALDAMA

Profesora e investigadora del Centro de Ética Aplicada de la Universidad de Deusto. Se doctoró en Ciencias Políticas y Sociología (especialidad Ciencias Políticas) en la Universidad del País Vasco en 2001, con la tesis *El Movimiento de Liberación Nacional Vasco, una religión de sustitución* (2002). En la línea de investigación sobre conflictos y culturas de paz, estudia los procesos sociales, políticos y culturales asociados a la violencia de motivación política en Euskadi, en los que, con una clara motivación ético-política, otorga un lugar central a las víctimas. Participa desde sus inicios en 2018 en la Comunidad de Aprendizaje sobre Memoria, Educación Histórica y Construcción de Paz en Euskadi. Anteriormente, dirigió el proyecto interdisciplinar "Memoria, ética y justicia: la extorsión y la violencia de ETA contra el mundo empresarial (2012-2016)", que obtuvo el accésit del Premio UD-Banco Santander de Investigación (2017) y que ha conseguido colocar en la agenda pública una dimensión de la violencia de ETA que había resultado especialmente invisibilizada.
Research ID: Web of Knowledge: R-1052-2018/ orcid.org/0000-0001-9099-2653

Ángela Bermúdez e Izaskun Sáez de la Fuente

El pasado que somos: acercamiento crítico a las memorias personales y colectivas

Traducido por Sara Muniozuren Ortiz



COLECCIÓN MEMORIA E HISTORIA DEL CONFLICTO
Y LA VIOLENCIA EN EUSKADI

ESTA COLECCIÓN SE PRODUCE CON EL APOYO DE UN CONVENIO EN-
TRE EL GOBIERNO VASCO Y LA UNIVERSIDAD DE DEUSTO PARA EL
DESARROLLO DEL PLAN DE CONVIVENCIA, DERECHOS HUMANOS Y
DIVERSIDAD (2021-2024).

DISEÑO DE CUBIERTA: MIKEL LAS HERAS

© ÁNGELA BERMÚDEZ E IZASKUN SÁEZ DE LA FUENTE, 2023

TRADUCCIÓN DE SARA MUNIOZGUREN ORTIZ, SERVICIO
DE TRADUCCIÓN Y APOYO LINGÜÍSTICO – UNIVERSIDAD DE DEUSTO

© CENTRO DE ÉTICA APLICADA DE LA UNIVERSIDAD
DE DEUSTO, 2023

© LOS LIBROS DE LA CATARATA, 2023
FUENCARRAL, 70
28004 MADRID
TEL. 91 532 20 77
WWW.CATARATA.ORG

EL PASADO QUE SOMOS: ACERCAMIENTO CRÍTICO A LAS MEMORIAS
PERSONALES Y COLECTIVAS

ISBN: 978-84-1352-734-5
DEPÓSITO LEGAL: M-16.633-2023
THEMA: 1DSE-ES-R/GTU/JPWL

IMPRESO POR ARTES GRÁFICAS COYVE

ESTE LIBRO HA SIDO EDITADO PARA SER DISTRIBUIDO. LA INTEN-
CIÓN DE LOS EDITORES ES QUE SEA UTILIZADO LO MÁS AMPLIA-
MENTE POSIBLE, QUE SEAN ADQUIRIDOS ORIGINALES PARA
PERMITIR LA EDICIÓN DE OTROS NUEVOS Y QUE, DE REPRODUCIR
PARTES, SE HAGA CONSTAR EL TÍTULO Y LA AUTORÍA.

ÍNDICE

SOBRE LA COLECCIÓN 7

INTRODUCCIÓN 9

1. ¿QUÉ ES LA MEMORIA? 13

La naturaleza narrativa de la memoria 19

La construcción social de la memoria 22

La memoria herida 27

2. RELACIÓN ENTRE MEMORIA E IDENTIDAD 32

Los costos éticos de las memorias manipuladas 36

La memoria como espacio de disputa, resistencia
y transformación social 39

3. MEMORIA Y EMOCIONES 45

**4. CONTRASTE ÉTICO E HISTÓRICO DE LAS MEMORIAS PERSONALES
Y COLECTIVAS 50**

BIBLIOGRAFÍA 53

SOBRE LA COLECCIÓN

Una década después del alto el fuego definitivo de ETA, las personas jóvenes en Euskadi —la primera generación que no ha sufrido en carne propia la violencia— manifiestan tener pocos espacios seguros en los que preguntar, conversar y discutir sobre el tema.

La presente colección editorial busca promover en las nuevas generaciones una comprensión crítica de la historia de conflicto y violencia vivida en Euskadi en las últimas décadas. Está dirigida, principalmente, a las personas jóvenes, a los ciudadanos y ciudadanas de a pie que se interesan por estas cuestiones, pero también al profesorado en ejercicio o en formación y a las personas que, desde distintas organizaciones públicas y privadas, quieren fomentar el respeto de los derechos humanos y el cultivo de la paz y de la convivencia.

Este es un proyecto de la Comunidad de Aprendizaje sobre Memoria, Educación Histórica y Construcción de Paz en Euskadi, una iniciativa del Centro de Ética Aplicada de la Universidad de Deusto que, desde sus inicios en 2018, ofrece un espacio de diálogo y reflexión interdisciplinar e intergeneracional sobre el pasado violento de Euskadi. En su primera fase de trabajo (2019-2021), la Comunidad se dedicó a explorar, con jóvenes de distintos perfiles ideológicos, las preguntas y reflexiones que ellas y ellos se hacen acerca de la violencia de motivación política vivida. De manera recurrente manifestaron que les surgen preguntas que no

tienen dónde plantear y que se hacen reflexiones que no pueden contrastar con otras personas. Sienten el peso de un “silencio heredado y autoimpuesto” en la familia, las cuadrillas, la escuela y la comunidad.

A la persistencia de este silencio ha contribuido la idea de que, para promover la paz y la convivencia, lo mejor es pasar página, olvidarse del pasado y mirar solo hacia el futuro. Pero no se puede construir el futuro de espaldas al pasado. Por ello, en su actual fase de trabajo, la Comunidad de Aprendizaje ha reunido a un grupo de historiadores expertos en la temática, filósofos y científicos sociales expertos en el análisis ético de la violencia y pedagogos expertos en educación histórica, para colaborar en la producción de esta colección.

Cada uno de los libros de la colección profundizará en una cuestión histórica o ética que hemos identificado como especialmente relevante para interrogar críticamente los relatos que las personas jóvenes tienen sobre la historia del conflicto vasco y de la violencia. Se trata de una estrategia pedagógica narrativa que, siguiendo la senda de Penélope, propone destejer con cuidado y volver a tejer con conciencia la memoria social de un pasado sangrante y doloroso. En ella, la visibilización y la exploración crítica de los mitos, los sesgos y las sobresimplificaciones que sirven para justificar la violencia marcan el punto de partida de una doble dinámica de *historización de la memoria* y de *memorialización de la historia*. Con ella se busca mejorar la comprensión que las personas tienen de la complejidad de los fenómenos históricos, encarnar el pasado en la experiencia de las víctimas y, así, activar el potencial de la historia para desnormalizar y deslegitimar la violencia.

INTRODUCCIÓN

Si comprender es imposible, conocer es necesario, porque lo sucedido puede volver a suceder, las conciencias pueden ser seducidas y obnubiladas de nuevo. Las nuestras también.

PRIMO LEVI, *Si esto es un hombre* (1988: 208)

En ocasiones hemos creído ingenuamente que la memoria es un antídoto para la no repetición. Pero hace falta algo más. Los serbios conocían perfectamente lo sucedido en el nazismo, pero provocaron el genocidio de Srebrenica en julio de 1995, cuando fueron asesinadas al menos 8.000 personas. Por eso hace falta otro espíritu de época y la reconstrucción de nuevos referentes que estén presentes a los ojos de la gente más joven, para quebrar de alguna manera esa idea romántica del militante de ETA entregado que lucha por una causa noble. Porque es necesario garantizar que las ideas autoritarias que nutrieron la actividad violenta no vuelvan.

JOSEBA ECEOLAZA, *ETA: la memoria de los detalles* (2022: 98)

El cese de acciones violentas por parte de ETA (octubre de 2011) y su autodisolución (mayo de 2018) han abierto la oportunidad de imaginar un futuro distinto donde personas con identidades y convicciones políticas diferentes puedan convivir sin sentirse excluidas o amenazadas. La mirada al futuro no se puede hacer de espaldas al pasado, aunque pasar página sea muy tentador. La comprensión crítica del pasado violento es fundamental para la construcción de un futuro en paz. El adagio popular dice que “quien no conoce la historia está condenado a repetirla”, pero es igualmente cierto que, si la historia se conoce de manera parcial o sesgada, también estaremos condenados a repetir los errores del pasado.

Esta convicción inspira la presente colección, que encarna un proyecto de educación histórica orientado a promover la comprensión crítica del conflicto vasco y de la violencia de motivación política vivida en Euskadi y en España a lo largo de las últimas seis décadas. La colección se compone de una serie de monografías que exploran en profundidad distintas cuestiones éticas e históricas especialmente relevantes para interrogar críticamente los relatos sociales justificadores de la violencia. La educación histórica debe estimular el diálogo crítico entre memoria e historia, la integración de la reflexión ética y la deslegitimación y la desnormalización de la violencia.

El término "memoria" forma parte del paisaje cotidiano y genera tantas filias como fobias ideológicamente condicionadas. Este libro, que inicia la colección, explora las características y las funciones de la memoria personal y de la memoria colectiva y su importancia para la construcción de las identidades y la dinamización de luchas y procesos sociales y políticos. Así mismo, señala los riesgos de la manipulación de la memoria, especialmente cuando esta se refiere a pasados conflictivos y violentos, y la diversidad de respuestas que las personas y las organizaciones pueden asumir frente a ellos.

Tanto el desarrollo de los contenidos como los ejercicios reflexivos propuestos buscan que los lectores y lectoras tomen conciencia de sus memorias sobre el conflicto vasco y la violencia. Muchas personas jóvenes pueden creer que saben nada o poco porque no lo han vivido. Sin embargo, queremos enfatizar que sí tienen memoria y que, en virtud de ella, dan sentido a algunas de sus experiencias en el presente y toman decisiones que pueden afectar a su futuro y al de su comunidad. Se pretende, asimismo, que el lector o la lectora comprenda que su memoria personal se enmarca en las memorias colectivas que circulan en las comunidades a las que pertenece y que ha heredado de distintos agentes de socialización (familia, cuadrilla, escuela, redes asociativas, medios de comunicación, etc.), estableciendo fuertes vínculos afectivos y emotivos con ellas. La interiorización y la apropiación de estas memorias se hace con frecuencia de manera poco reflexiva. Por eso, en este

libro se invita a aproximarse críticamente a las propias memorias sobre el pasado considerando cómo se han recibido, de qué manera condicionan las posturas que se asumen en el presente y qué uso se hace de ellas en las interacciones cotidianas. Sin conciencia crítica no se puede desvelar hasta qué punto una persona ha podido ser o es cómplice, complaciente, indiferente, pasiva, insumisa o resistente frente a los discursos y las prácticas justificadoras de la violencia. Esta es nuestra responsabilidad como ciudadanos y ciudadanas, y nuestra oportunidad de contribuir a desactivar los relatos sociales que directa o indirectamente legitiman o normalizan la violencia.

1. ¿QUÉ ES LA MEMORIA?

La memoria es, en primera instancia, esa cualidad psicológica que nos permite recordar el pasado. Recordamos lo que hemos vivido, lo que nos ha ocurrido, lo que hemos hecho, lo que hemos sido, lo que hemos creído, lo que hemos soñado, amado o deseado, y lo que hemos aprendido. Sin memoria no podríamos tener conciencia de nuestra existencia, no sabríamos quiénes somos. Tampoco podríamos hacer planes para el futuro porque no podríamos recordar lo que nos hemos propuesto, lo que ya hemos hecho o lo que nos falta por hacer. No podríamos relacionarnos con otras personas porque no sabríamos quiénes son y qué vínculos hemos tenido con ellas. Debido a nuestra condición antropológica, la memoria se decanta en una serie de valores, creencias, actitudes y hábitos que nos permiten tomar decisiones cotidianamente. Sin memoria, cada día tendríamos que iniciar nuestras actividades de cero, tendríamos que aprenderlo todo de nuevo sin poder apoyarnos de rutinas para economizar esfuerzos.

Además de ser una cualidad psicológica, la memoria es también un fenómeno social. Tenemos memorias personales que se refieren a nuestras experiencias individuales, a nuestra biografía. Pero también disponemos de memorias colectivas que aluden a las experiencias que hemos tenido como miembros de los grupos sociales a los que pertenecemos. Estas memorias colectivas recuperan del pasado las experiencias que han marcado, más o menos

decisivamente, el devenir de una comunidad. Con frecuencia, se plasman en objetos, prácticas e intervenciones del espacio público que de manera simbólica establecen lo que el grupo quiere preservar en el recuerdo, lo que se considera importante o justo conmemorar, lo que quiere afirmar de sí mismo o lo que quiere que sea reconocido por otros. El historiador francés Pierre Nora (2008) acuñó el término “lugares de memoria” para explicar cómo los seres humanos se empeñan en recuperar sus experiencias pasadas y en materializarlas en el espacio público para que así dejen huella en la memoria colectiva.

E1. RECOLECCIÓN Y RECONSTRUCCIÓN DE FRAGMENTOS DE MEMORIA

Busca en tu entorno algunos objetos que den cuenta, de manera simbólica, de tu experiencia del conflicto vasco y de la violencia, y de la memoria directa o heredada que tienes de esos hechos. Hay personas que tienen fotografías de familiares víctimas de la violencia, u objetos que les pertenecieron y guardan su recuerdo. Otras tienen recortes de noticias de prensa sobre eventos destacados que les marcaron a ellos o a sus familias de manera particular. Hay personas que toman fotos de lugares emblemáticos en sus entornos, o de pintadas alusivas al conflicto en las calles de sus pueblos o barrios. Otras personas identifican canciones que forman parte de sus vidas cotidianas, o películas y libros que les gustaron especialmente. Estos son solo ejemplos para inspirarte. Identifica qué objetos simbólicos hay en tu casa o en tu entorno. Podemos pensar en estos objetos como “fragmentos de memoria”. No son relatos completos y coherentes, pero sí ilustran algún aspecto del conflicto y de la violencia. Y al hilar uno con otro, puede emerger una cierta forma de relato.

Intenta encontrar por lo menos un objeto de memoria, pero sería mejor si puedes localizar más de uno. Para cada uno de ellos, escribe una ficha breve en la que: *describas el objeto (¿qué es?); expliques cómo llegó a ti (cómo te fue transmitido) y por qué está en tu casa o en tu entorno, y comentas qué significa para ti (¿qué dice sobre el significado del conflicto y la violencia en tu propia vida?).*

Ahora conversa con algún miembro de tu familia o de tu entorno sobre los objetos de memoria que elegiste. Averigua si te pueden contar algo más sobre estos objetos, su origen, su significado y lo que representan para ellos o ellas en relación con su experiencia del conflicto vasco y la violencia. Utiliza esta nueva información para revisar y ampliar las fichas que describen tus objetos de memoria.

¿Qué relación guardan las memorias personales con las memorias colectivas? Distintos filósofos, sociólogos e historiadores consideran que la memoria es un fenómeno colectivo, aunque sea vivida psicológicamente como individual (Ricoeur, 2003a; Halbwachs, 2004). Los seres humanos somos esencialmente seres sociales y, por ello, las experiencias colectivas y la cultura desde la que les damos sentido enmarcan lo que recordamos individualmente. Es así que lo que una persona recuerda, incluso sobre su propia vida, está mediado por aquello que las memorias colectivas incluyen y excluyen, permiten y prohíben. Cuando Ángela, la protagonista de la novela *Los niños de Lemóniz* (Baz, 2019), se enfrenta a su maternidad, quiere recuperar la memoria individual y colectiva de lo que ocurrió cuando ella era una niña y su padre ingeniero de la central nuclear que no llegó a ponerse en marcha debido a los atentados, secuestros y amenazas de ETA. Pero se enfrenta al no rotundo de su madre que, como otras muchas personas de su entorno afectivo, trataron de borrar, de excluir esa etapa de sus recuerdos para poder rehacer sus vidas. “Mi madre tenía veintidós años cuando yo nací, veinte menos que yo ahora. Esos años en el País Vasco habían supuesto una época muy difícil para ella. Cuando todo terminó, un silencio denso se cernió sobre aquel tiempo, que quedó encapsulado, casi olvidado para siempre. Tal vez era la única manera de salir adelante” (*ibid.*: 15). Dicho de otro modo, la memoria individual se construye a través de “comunidades de memoria” que definen qué recordamos y cómo lo hacemos. Por eso, personas que viven físicamente en el mismo territorio, pero forman parte de diferentes comunidades de memoria, pueden tener recuerdos personales diferentes e incluso antagónicos sobre un mismo hecho.

Algunos pensadores consideran que los dos planos de la memoria (personal y colectivo) interactúan entre sí y se influyen mutuamente. Las personas, pertrechadas con sus memorias personales, pueden llegar a modificar la memoria colectiva. Según explica Ricoeur (2003b), aunque existen muchos elementos de la memoria que están parcialmente mediados por lo social, también existen algunos aspectos subjetivos que mantienen cierta independencia

y que no son enteramente definidos por el colectivo. Tal independencia subjetiva es crucial porque, en la medida en que la persona despliega cierta autonomía frente a los dictados de su comunidad y de su cultura, puede reflexionar críticamente sobre su memoria, apropiarse libremente de lo que estime adecuado y distanciarse de lo que considere problemático. Y así, en la interacción que se establece entre subjetividad y comunidad, la persona puede ayudar a cuestionar y a modificar qué y cómo recuerdan los grupos o las sociedades. La experiencia de Lourdes Oñederra, activista tardía de la organización pacifista Gesto por la Paz, ofrece un buen ejemplo en nuestro contexto de la posibilidad de transformación de la memoria colectiva inducida por la reflexión autocrítica de las personas. En un acto de conmemoración del XX aniversario del asesinato de Fernando Buesa (exvicelehendakari del Gobierno vasco y portavoz del grupo socialista en el Parlamento vasco), Lourdes Oñederra narra cómo fue cobrando conciencia de los distintos mecanismos del silencio que permitieron a amplios sectores de la sociedad vasca, y a ella misma, marginar e invisibilizar las voces discrepantes y las experiencias de algunas de las víctimas.

Su intervención la inicia recordando un texto de Ana Rosa Gómez Moral, miembro destacado de Gesto por la Paz: "Allí estaba el terrorismo, sus ejecutores y los que les exhortaban. Allí estaban las víctimas, muchas de ellas sin más papel que morir. Allí estaba la sociedad, omisa y extraviada".

Y en respuesta, dice Lourdes:

En esa sociedad, omisa y extraviada... estaba yo, estábamos muchos. Como sociedad, en conjunto y salvo honrosas excepciones, no hemos hecho lo suficiente, desde luego no lo hicimos a tiempo; aún hoy seguimos sin romper silencios. Hubo miedo, pero creo que muchos, muchas de nosotros no nos callamos por miedo, no al menos por miedo directo a lo que pudiera pasar; fue más bien el miedo al entorno inmediato, cedimos a la presión directa o indirecta de los compañeros de clase, de trabajo, de los parientes, de los amigos. [...] Callamos [...] Por el euskera, por el franquismo, por las relaciones familiares, por las de cuadrilla, por las de trabajo, porque

también los otros... [...] La sociedad vasca ha sido un lugar cómodo que nos ha permitido "no meternos en líos". Pudimos hacer como que la solución a la violencia no iba con nosotros [...], se nos abotargó la conciencia. [...] No hemos sido conscientes de la atrocidad, no calibramos el horror porque no estábamos con la víctima, no la veíamos, no estaba presente en nuestra vida. Sin duda, una gran parte de esta sociedad tuvo menos dificultad en percibir el sufrimiento de los presos de ETA, la injusticia de las torturas, la dureza de los exilios o el terrorismo de Estado. Eso sí formaba parte de nuestra vida. Estaba en la calle, en las paredes de los bares y en la decoración popular de las fiestas. [...] ¡Cómo no compadecerse de quien espera en soledad al lado de la cama vacía de la hija, del marido o del hijo encarcelado a muchos kilómetros de distancia! Cómo no entristecerse con eso. Es bueno que sea así, seríamos monstruos si no lo fuera. Lo grave es que [...] ni me acordaba ni me compadecía de esas otras madres que habían perdido al hijo asesinado, no pasaba por mi mente la imagen de esas otras camas vacías. [...] Yo misma no me moví, más allá de firmar algún manifiesto colectivo y algún artículo en la prensa en euskera, no hice nada físicamente, hasta que asesinaron hace veinte años a Fernando Buesa y Jorge Díez en nuestro campus y vibraron las ventanas de mi despacho en la Facultad de Letras. [...] [Solo entonces] fue cuando participé por primera vez en las concentraciones de repulsa contra ETA, la primera vez que salí a la calle con "los otros". También es de ese año aquel manifiesto no equidistante que firmamos 140 personas del mundo de la cultura vasca contra ETA, "El silencio no es cobijo / *Isiltasuna ez da aterpe*".

Este reconocimiento de la autonomía individual no debe confundirse con una visión triunfalista de la misma. La memoria colectiva tiene dinámicas y engranajes sociales que la pueden hacer muy resistente al cuestionamiento y a la transformación. Sin embargo, tampoco podemos despreciar el poder de las personas. Aunque estos procesos se desencadenen por la influencia de situaciones externas a los individuos, la transformación de la memoria necesariamente involucra el juicio reflexivo de las personas que integran esas comunidades. Precisamente de esta autonomía reflexiva depende el

potencial de una pedagogía crítica de la memoria que pueda contribuir a la construcción de una sociedad más justa en la que la convivencia se base en una gestión positiva de la pluralidad.

E2. LA MALETA DE FRAGMENTOS DE MEMORIA

Uno de los retos que plantea el trabajo con la memoria, especialmente cuando nos referimos a pasados conflictivos y violentos, es que, cuando las memorias salen del terreno de lo privado y se contrastan en la esfera pública, emergen la diversidad, las tensiones y el antagonismo entre distintas memorias personales y colectivas.

Este ejercicio debe realizarse en grupo, con personas que previamente hayan recogido objetos relevantes para su memoria personal. En primer lugar, las personas participantes deben seleccionar uno o dos objetos e introducirlos en una maleta que después se coloca en el centro de la sala en la que se reúne el grupo. Se elige a una persona como encargada de ir sacando, al azar y uno a uno, los objetos de la maleta. La persona que trajo ese objeto lo presenta al resto leyendo o contando lo que ha escrito en la ficha descriptiva que había preparado anteriormente. El resto de las personas anotan lo que les parece más significativo de esa presentación y las preguntas y reacciones que le provoca.

A continuación, el grupo tiene una conversación silenciosa. Esta es una manera de promover el intercambio de ideas y, a la vez, proteger la confidencialidad en estos primeros pasos en los que puede empezar a emerger la controversia. En primer lugar, se deben colocar los objetos de memoria en distintas mesas para facilitar la circulación de las personas y su interacción con los objetos. Usando pósits, las personas comentan de manera respetuosa qué piensan y qué sienten ante los diferentes objetos de memoria. Para ello, deben seleccionar dos o tres objetos con los que más se identifican, y otros dos o tres con los que se identifican menos, y comentar las ideas, las emociones y los sentimientos que les provocan y explicar las razones por las que se sienten más o menos identificadas con ellos. Estas razones pueden tener que ver con la afinidad o el desacuerdo, pero también con un mayor o menor conocimiento de los hechos a los que el objeto alude o representa. También pueden dejar pósits que realicen comentarios sobre los que han dejado otras personas. Para cerrar el ejercicio, conviene realizar una puesta en común en la que el grupo identifique puntos comunes, similitudes, diferencias y discrepancias. No se trata de ahondar en ellos, pero sí de señalarlos y tomar conciencia de su existencia.

LA NATURALEZA NARRATIVA DE LA MEMORIA

La memoria, tanto en el plano personal como en el colectivo, tiene un carácter narrativo (Jelin, 2002; Ricoeur, 1996), es decir, está estrechamente ligada a lo que psicólogos como Bruner han caracterizado como la capacidad de “pensamiento narrativo” de las personas (2004). Esta es la capacidad de conocer la realidad y de comprender su significado mediante la construcción de relatos que articulan las vivencias y los hechos en una representación integral que los contiene, los sitúa en un contexto y les da sentido (Haste y Bermúdez, 2017).

Los relatos cuentan historias que entretrejen en una trama una gran diversidad de hechos, sus actores y distintas referencias espaciales y temporales que indican dónde y cuándo ocurrieron, definiendo procesos con avances y retrocesos, con continuidades y con cambios. Pero, además de estos elementos, los relatos también incluyen distintos tipos de explicaciones sobre por qué pasó lo que pasó. Estas pueden describir los propósitos e intereses que motivaron a los actores a actuar como lo hicieron, o pueden referirse a los engranajes, mecanismos y relaciones sociales que generan dinámicas propias en una comunidad.

E3. RELATO PERSONAL INICIAL

Ahora te invitamos a iniciar la reconstrucción de un relato que refleje tu propia memoria. Escribe un breve texto sobre tu perspectiva del “conflicto vasco”. Apóyate en las reflexiones que has hecho en los dos ejercicios anteriores y deja que te surjan nuevas ideas, toma nota de ellas y, cuando estés listo, responde a las siguientes preguntas: *¿Qué es el conflicto vasco? ¿Por qué hubo tanta violencia en este conflicto?* El texto que escribas puede tener la forma de un breve relato o, simplemente, manifestar una serie de ideas sueltas sin un hilo conductor claro. Como punto de partida nos vale. No tendrás que compartir ese texto con otras personas, es solo un material de trabajo para ti. Una vez escrito el texto inicial, hazte una serie de preguntas para profundizar en tu reflexión. Al igual que en el paso anterior, recoge las ideas que te surjan, aunque no estés seguro de ellas. Toma nota también de los temas de los que no sabes nada.

¿Desde cuándo existe el conflicto vasco? ¿Todavía está vivo? ¿Dónde ha ocurrido principalmente? ¿Quiénes son los distintos actores que participan en él? ¿Qué pretende cada uno de ellos? ¿Cuáles son los principales puntos de conflicto entre ellos? ¿Cómo ha evolucionado el conflicto a lo largo del tiempo? Ahora, utiliza estas nuevas ideas para revisar el texto que has escrito y trata de construir con él un relato.

Una de las cualidades más distintivas de los relatos y, por tanto, de la memoria, es que establecen vínculos entre el pasado, el presente y el futuro. La memoria no se limita a narrar lo que pasó. Explícita o implícitamente también nos dice por qué eso que pasó nos importa hoy, en función del presente que vivimos y del futuro hacia el que nos proyectamos. En distintos casos, las memorias colectivas se utilizan para reivindicar identidades marginadas o excluidas, para facilitar la reconciliación tras un conflicto social, o para sanar las heridas de un pasado traumático. En todos ellos vemos usos de la memoria en los que la reconstrucción del pasado busca responder a necesidades del presente y proponer proyectos de futuro. La memoria, entonces, hace narraciones sobre el pasado, pero son narraciones hechas en y desde el presente. Como dice el historiador Vinyes, “la memoria es una imagen contemporánea del pasado” (2018: 21). Halbwachs coincide con él en subrayar que el carácter contemporáneo de la memoria nos remite a la significación política del pasado para el presente o a su utilidad para construir el futuro (2004).

Todo lo pasado es objeto de memoria. No importa que este sea próximo o remoto. Lo que importa es que alguien lo considere relevante en el presente. Consideremos algunos ejemplos. Las comunidades afroamericanas tienen memoria social de la esclavitud. Esta se refiere a la experiencia histórica de sus ancestros, disfruta de un lugar destacado en la identidad de sus comunidades y se hace presente en los relatos de la tradición oral, en muchas de sus prácticas culturales y en el modo en que estas comunidades enfrentan las luchas actuales contra la discriminación racista. Los movimientos memorialistas chilenos nacieron inicialmente ligados a lucha por la defensa de los derechos humanos. Por ello,

se enfocaron en la recuperación de la memoria de las víctimas vulneradas por la dictadura de Pinochet. Más adelante, a partir de los años noventa, pasan a primer plano los movimientos memoriales vinculados a la reivindicación de las identidades indígenas, que se ocupan de dar visibilidad a las luchas de los movimientos sociales y de los líderes y pensadores mapuches. En España, hoy, para algunas personas es importante hacer memoria de las décadas de violencia de motivación política vivida, sobre todo en Euskadi. Otras se ocupan de hacer memoria de la Guerra Civil y de la dictadura franquista. Otros se remontan al siglo XIX para hacer memoria del surgimiento y evolución de los proyectos nacionales. Por tanto, la memoria no está constreñida a un periodo determinado.

Si la memoria puede hacerse sobre los pasados cercanos o lejanos, esto significa que no se compone solo de recuerdos de experiencias vividas. También integra recuerdos transferidos y apropiados a través de la interacción con otros. Por eso podemos decir que tenemos memorias de lo vivido y memorias heredadas. Esta es una de las cualidades del pensamiento narrativo, que nos permite hacer propio lo que originalmente nos es ajeno. Alison Landsberg (2004) habla de "memorias prótesis" como aquellas memorias de realidades no vividas que surgen del contacto con las experiencias de otros. Ahí adquieren sentido, por ejemplo, las iniciativas pedagógicas que, mediante la presencia de testimonios de las víctimas de la violencia de motivación política en las aulas escolares y universitarias, pretenden conmover, interpelar críticamente y generar empatía en el alumnado. No obstante, la generación de empatía puede resultar especialmente difícil en aquellos estudiantes para quienes el testimonio presentado por la víctima, sea de ETA o del GAL, se contrapone a la memoria dominante en sus familias y entornos. La herencia de memorias también puede tener un carácter particularmente problemático y doloroso en la transmisión intergeneracional. Por ejemplo, esto ocurre cuando las personas se enfrentan a la cuestión de qué contar a sus hijos o nietos de lo sucedido y de su participación en esa historia, o cuando las personas jóvenes empiezan a descubrir o a enterarse de "secretos de familia" celosamente guardados o a dar sentido a

detalles de su memoria que habían permanecido inconexos o latentes. Tras el Holocausto nazi, familias cuyos progenitores habían tenido una participación directa o indirecta en lo ocurrido se lo ocultaron a sus hijos e hijas por una mezcla de miedo y vergüenza. La protagonista de la novela *La casa alemana* (Hess, 2019) muestra con crudeza los sentimientos que la embargan cuando averigua que sus padres eran cocineros de las SS en Auschwitz, que su casa estaba dentro del campo de concentración y que el olor que ella tenía profundamente grabado en su memoria era el que producía el humo procedente de los hornos crematorios. Estos descubrimientos provocan en la protagonista un cuestionamiento radical de sí misma al haber recibido una memoria familiar desfigurada, sesgada, que le hace sentir que la identidad que había construido hasta entonces no le corresponde.

LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA MEMORIA

Si la memoria puede ser sobre lo vivido y sobre lo heredado, es porque la memoria no descansa simplemente en una labor de recuerdo, sino también en una labor de *re-presentación e interpretación*. Como hemos dicho, la memoria resulta del esfuerzo de personas o colectivos que en el presente re-presentan el pasado, es decir, que se lo vuelven a presentar a sí mismos o a otros con el propósito de comunicar algo significativo. Por ello decimos que la memoria es una construcción social, es una fabricación intencionada que, a partir de las preguntas e intereses que alguien tiene en el presente, procesa recuerdos vividos y adquiridos. El hecho de que la memoria sea interpretativa no la desacredita. La interpretación es un rasgo fundamental de muchas formas de conocimiento. Sin embargo, sí implica que debe ser entendida como una construcción social y que debe ser analizada como tal. En primer lugar, porque tal carácter interpretativo pone en evidencia su dimensión política y moral de la memoria. Tal y como sostiene Enzo Traverso, "Si bien toda memoria contiene una imagen y una representación del pasado, es el presente el que le otorga sus declinaciones y sus

moralidades” (2007: 73). Es decir, los pasados representados en la construcción social de la memoria han sido filtrados en consonancia con ciertas sensibilidades morales, políticas y culturales que definen qué y a quiénes recordar, qué lecturas hacer y qué lecciones extraer. Las interpretaciones del pasado y las conexiones que se establecen con el presente no siempre son adecuadas desde la perspectiva histórica; por ello, más adelante hablaremos sobre la importancia de “historizar la memoria”.

Si la memoria filtra, los relatos que construye contienen solo una selección de todos los hechos, experiencias e interpretaciones posibles. Cada definición de lo que se incluye y de lo que se destaca en una narrativa supone también la definición, más o menos explícita, de lo que excluye, de lo que se desplaza del centro a los márgenes de la historia y de lo que se silencia. Se recuerdan unos hechos y no otros, se reconoce la agencia, la perspectiva y la voz de algunos actores y no de otros. De aquellos actores incluidos, algunos son considerados como honorables y otros como villanos; algunas de sus motivaciones se juzgan como honorables y otras como perversas; algunas de sus creencias y acciones se someten a cuestionamiento, y otras se libran de él porque están profundamente normalizadas en la vida cotidiana.

E4. CONTRASTE DE MEMORIAS PERSONALES Y MEMORIAS COLECTIVAS

La música es uno de los mecanismos a través de los cuales se socializan las memorias colectivas. Las canciones resultan especialmente significativas porque no solamente difunden o comunican ideas, sino porque las personas que las escuchan pueden establecer vínculos emocionales con ellas. De esta manera se incorporan al repertorio de hábitos de la conciencia colectiva que las personas adquieren a veces sin darse cuenta ni haberse puesto a pensar sobre el significado de sus letras.

Ahora te invitamos a realizar el siguiente ejercicio:

- Lee las letras de las siguientes canciones, búscalas en Internet y escúchalas. ¿Las conoces? ¿Recuerdas haberlas cantado, bailado? ¿En qué contexto? ¿Qué significaban para ti?

- Vuelve a leer las letras de las canciones e intenta interpretar lo que dicen. *¿A qué se refieren? ¿Qué significado crees que le otorgaban sus autores?*
- Habla con familiares u otras personas cercanas mayores que tú. Pregúntales si las conocen, si las han escuchado, qué significado tenían para ellas y si conocían el sentido de sus letras.
- De cada canción, investiga en Internet información adicional sobre el cantante o el grupo que la interpretan, su autor, la canción misma y el contexto en el que surgió.
- Vuelve a las letras de las canciones. *¿Cómo se relaciona cada una con el tema del conflicto vasco? ¿Cuál es el abanico de posiciones que encontramos en el conjunto de canciones? ¿Con cuál de las canciones te identificas más y menos, y por qué?*
- Si tienes un grupo de personas próximas que han hecho el mismo ejercicio, contrasta con ellas tus reflexiones y valoraciones.

SARRI SARRI
(KORTATU, 1985)

No sé qué pasa últimamente
que la gente ha empezado a bailar mucho
Tiene algo que ver con que faltan dos
en el "recuento general"

Sarri, sarri, sarri, sarri, sarri, sarri
Sarri, sarri, sarri, sarri, sarri, libre!
Sarri, sarri, sarri, sarri, sarri, sarri, ¡viva tú!

Allí andaban los de la radio
emitiendo en directo
que comerían paella
y Piti y Sarri delante de sus narices
sin darse cuenta de que estaban en el ajo

Sarri, sarri, sarri, sarri, sarri, sarri
Sarri, sarri, sarri, sarri, sarri, libre!
Sarri, sarri, sarri, sarri, sarri, sarri

Es difícil crear un son más molón
El pueblo dice sarri
celebrándolo con champán,
el encierro de Iruña
es desencierro aquí,
y el pañuelo rojo
cubre el cielo

NO HAY TREGUA
(BARRICADA, 1986)

Es el juego del gato y el ratón
Tus mejores años clandestinidad
No es muy difícil claudicar
Esto empieza a ser un laberinto
¿Dónde está la salida?

Estás asustado, tu vida va en ello
Pero alguien debe tirar de gatillo

Tu infantil sueño de loco
No es respuesta demencial
Este juego ha terminado
Mucho antes de empezar

Anónimo luchador
Nunca tendrán las armas...

Estás asustado, tu vida va en ello
Pero alguien debe tirar de gatillo

MALDITO DUENDE
(HÉROES DEL SILENCIO, 1991)

He oído que la noche es toda magia
Y que el duende te invita a soñar
Y sé que últimamente apenas he parado
Y tengo la impresión de divagar

Amanece tan pronto y yo estoy tan solo
Y no me arrepiento de lo de ayer

Si las estrellas te iluminan
Oh y te sirven de guía
Te sientes tan fuerte que piensas
Que nadie te puede tocar

Wo oh oh oh (bis)

Las distancias se hacen cortas
Pasan rápidas las horas
Y este cuarto no para de menguar
Y tantas cosas por decir, tanta charla por aquí
Si fuera posible escapar de este lugar

Amanece tan pronto y yo estoy tan solo
Que no me arrepiento de lo de lo de ayer

Si las estrellas te iluminan
Oh y te sirven de guía

Te sientes tan fuerte que piensas
Que nadie te puede tocar

Wo oh oh oh (bis)

AUSENCIA
(SONETO DE LOPE DE VEGA
INTERPRETADO POR IMANOL, 1999)

Ir y quedarse, y con quedar partirse,
partir sin alma, e ir con alma ajena,
oír la dulce voz de una sirena
y no poder del árbol desasirse:

arder como la vela y consumirse
haciendo torres sobre la tierna arena;
caer de un cielo, y ser demonio en pena,
y de serlo jamás arrepentirse;

hablar entre las mudas soledades,
pedir prestada, sobre la fe, paciencia,
y lo que es temporal llamar eterno;

creer sospechas y negar verdades,
es lo que llaman en el mundo ausencia,
fuego en el alma y en la vida infierno.

MALEN
(KEN ZAZPI, 2001)

Amatxo, si sigues llorando
y mojado con tus lágrimas la carta de aita,
no podrá leer de nuevo
cuánto lo queremos.

Es sábado y otra vez estamos de camino.
Pasan los camiones, pasan los coches.
Miro al infinito
y se me confunden los recuerdos.
Cuarenta minutos,
miles de latidos.

Cuando te miro a los ojos,
te entiendo sin necesidad de palabras.
El cristal grueso no puede, aita,
empañar nuestra sonrisa.

SIRENAS
(LA OREJA DE VAN GOGH, 2020)

Quiero contarte qué pasó
Sin que mi rabia se amotine
En la ciudad más bella que jamás vio
el sol
¿Cómo explicar tanto dolor?

Ya se han marchado las sirenas
Lejos de San Sebastián
Con sus penas y tristezas
A cantar a otro lugar

Cuando baja la marea
Y la luna cura el mar
Desde el cielo se lee en la arena
"Que no pase nunca más"
Nunca más

El pasado está tan lejos y tan cerca,
todo lo hablado, hincado en el recuerdo.
Sintiendo el aroma del viento del mar en la distancia,
esta tierra extraña parece el infierno.

Ya estamos en la puerta de la cárcel,
la fría jaula de los malos sueños;
los hombres azules vociferan,
tratando de alterar nuestra sangre.
Cuarenta minutos
miles de latidos (bis)

Era en febrero una vez más
Cómo olvidar esos sonidos
Luces nerviosas recorriendo la ciudad
Lo inexplicable en un portal

Ya se han marchado las sirenas (bis)

Esto que te contaron
Guárdalo aquí, mi niña
No les podemos olvidar

Ya se han marchado las sirenas (bis)

En la memoria, los procesos de selección tienen una base natural, psicológica. La forma más primaria de selección es el olvido. Para que la memoria pueda recordar, también debe olvidar. Tan insoportable es no poder recordar como recordarlo todo. Las personas que sufren enfermedades neurodegenerativas como el alzhéimer pierden la capacidad de recordar, y ello les hace sentirse despojadas de su identidad, de lo que fueron y de lo que son, de su capacidad para relacionarse con otras porque no saben quiénes son ni qué relaciones tienen con ellas, y la capacidad de comunicarse cognitiva y emocionalmente. La profunda y poética canción que La Oreja de Van Gogh dedica a esta enfermedad refleja el drama de las personas que la sufren y cómo sus más allegados se convierten en la única ancla que les proporciona cierta seguridad en un mar de creciente incertidumbre, desconcierto y temor:

[...] Tú que recogías las hojas que mi otoño dejó
Tú que interpretabas mis penas con un poco de humor
Tú que despejabas mis dudas con el viento a favor
Y ahora va colándose el frío del invierno en tu voz

Tú mi estrella despistada en la noche
Tú que aún brillas cuando escuchas mi voz
Estoy contigo, estoy contigo

Y cuando sientas que tus manos no se acuerdan de ti
Y que tus ojos han borrado el camino
Estoy contigo, estoy junto a ti. [...]

Pero igual de dramático puede ser recordarlo todo o no poder olvidar. Si tuviéramos que recordar todo lo vivido, no tendríamos tiempo de vivir. Así le ocurría a *Funes el memorioso* en el cuento de Borges. Ireneo Funes, un joven de 19 años, decía que, antes de su accidente en el que en una tarde lluviosa resbaló en un azulejo, “había sido lo que son todos los cristianos: un ciego, un sordo, un abombado, un desmemoriado”. Al caer —cuenta Borges—, perdió el conocimiento, y cuando lo recobró “el presente era casi intolerable de tan rico y tan nítido”, “Dos o tres veces había reconstruido un día entero; no había dudado nunca, pero cada reconstrucción había requerido un día entero”. “En efecto, Funes no solo recordaba cada hoja de cada árbol de cada monte, sino cada una de las veces que la había percibido o imaginado”. Sin embargo, tras describir esta memoria prodigiosa, Borges concluye con la sospecha de que Ireneo Funes “no era muy capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos” (Borges, 1944).

Más allá del terreno individual, en el plano social, el olvido y la selección de los contenidos de la memoria nos plantea una serie de interrogantes sobre quién y cómo se decide lo que se recuerda y lo que se olvida, en función de con qué intereses lo hace y qué consecuencias tiene. Porque el olvido y la selección de los recuerdos pueden obedecer a distintas formas de manipulación o de dominación.

LA MEMORIA HERIDA

Una parte importante de la memoria se ocupa de preservar el recuerdo de saberes y prácticas sociales vinculadas al patrimonio cultural de las comunidades. Por ejemplo, hacemos memoria de las costumbres gastronómicas, de la lengua, de las pautas de crianza de los hijos e hijas, de distintas artes y oficios, de fiestas y bailes populares que valoramos positivamente como parte de nuestras tradiciones culturales y no queremos que caigan en el olvido. No obstante, las personas también recordamos experiencias

individuales y colectivas de sufrimiento, de discriminación y de vulneración de nuestros derechos. No en vano, buena parte de los debates contemporáneos en torno a la memoria nacen tras Auschwitz, un auténtico laboratorio del mal radical.

En contextos de conflictividad y de violencia sociopolítica, la memoria se vincula con este tipo de acontecimientos y de procesos de orden social y político que tienen lugar en lo que Jelin describe como "situaciones límite" (2002). Al hacer memoria de estas situaciones, se activan en la conciencia de las personas procesos de reflexión subjetivos sobre las experiencias vividas o heredadas y acerca de los vestigios simbólicos y materiales que los hechos violentos han dejado en su entorno. Ricoeur dice que la memoria de estos pasados violentos es siempre una *memoria herida* (2003a), estrechamente ligada al recuerdo de acontecimientos que generaron un trauma social y al reconocimiento de sus víctimas. Pero tal memoria, sobre todo cuando es obra de las propias víctimas, no se reduce al recuerdo de los procesos de victimación, sino que recupera y celebra también las luchas que emprendieron, en solitario o de manera organizada, para cuestionar, resistir, y transformar dichas injusticias. Por eso, la memoria se ha convertido en un campo prioritario de reivindicación de las víctimas y de sus derechos a la verdad, a la justicia, a la reparación y a la no repetición.

Frente a estas memorias dolorosas emerge en las personas una tentación de pasar página, para poder encarar el futuro libre de ataduras con el pasado y sus traumas. Y aquí nos encontramos de nuevo con el complejo panorama del olvido y de los variados mecanismos de selección de la memoria. Por un lado, podemos reconocer la necesidad de los individuos, en su vivencia personal, de pasar página para retomar la vida que los actos de violencia contra ellos mismos o sus personas cercanas interrumpieron. Pero en los testimonios de muchas víctimas encontramos que pasar página no es olvidar, sino, más bien, tomar distancia de los recuerdos del pasado traumático para cambiar la relación que se tiene con ellos. En este caso, pasar página no es un acto de desmemoria, es un acto de memoria reflexiva. Las víctimas, sin quererlo, han tenido que

leer esas páginas del pasado violento con extremo detalle. Solas o arropadas por otros han tenido que procesar sus impactos y legados. Sin excepción, siempre dicen que, aunque quisieran, no podrían olvidar. Se trata de un “pasado que no pasa”. Por ello, pasar página en el libro de la memoria herida podría entenderse más bien como el gesto que se hace al cerrar un capítulo para iniciar otro; otro que, aunque reconozca la presencia del pasado en el presente, se empeña en su transformación.

También las comunidades que han sufrido procesos de conflictividad violenta pueden sentir la necesidad de desactivar las tensiones sociales y de sanar las heridas colectivas, y, en este sentido, ciertas maneras de pasar página pueden contribuir a la construcción de una convivencia plural en la que la solución razonada de las disputas tenga cabida. Sin embargo, en la apelación recurrente a la necesidad social de pasar página también encontramos las preocupaciones y los esfuerzos de distintos colectivos e instituciones que buscan desactivar aquellas memorias que se empeñan en mantener vivo el recuerdo de los pasados violentos, y con ello los debates públicos sobre la verdad y la injusticia de lo ocurrido, y la reivindicación de los derechos de sus víctimas. En casos así, la idea de pasar página es un acto de olvido instrumental, una intención de desmemoria irreflexiva y, acaso también, anti-reflexiva. Entonces, la propuesta de pasar página despierta varios interrogantes en torno a la cuestión de quién y cómo se determina cuándo pasar página, qué páginas pasar y cuáles seguir leyendo. Es decir, ¿quién y con qué criterios decide qué del pasado se deja a merced del olvido y qué se recuerda? Y de aquello que se recuerda, ¿qué se conmemora y qué se celebra?

Estos interrogantes ponen de manifiesto que la idea de pasar página en el plano social es, fundamentalmente, una cuestión ética y política que merece una atención cuidadosa. Por un lado, porque pasar página supone tomar decisiones y hacer selecciones que están fundadas en posicionamientos, con frecuencia ideológicamente condicionados, que deben ser debatidos, evaluados y adecuadamente justificados. Por otro lado, porque estas decisiones y selecciones tienen consecuencias que afectan de manera

diferente a distintos actores y, en consecuencia, deben ser adecuadamente identificadas y tratadas.

No podemos evitar preguntarnos quiénes necesitan olvidar y ser olvidados, y quiénes necesitan recordar y ser recordados. Por ejemplo, muchas víctimas reciben el empeño social de pasar página más como un acto de revictimación que como un acto de compasión. La mayoría de las víctimas no quieren olvidar ni ser olvidadas. Demandan que se repare lo reparable y se haga memoria de lo irreparable (Mate, 2009a). Con ello, pretenden combatir el afán de los victimarios de borrar cualquier vestigio de sus crímenes y de su afán por legitimarlos. Pero también buscan que el reconocimiento público de la injusticia sufrida funcione como mecanismo de reparación. Como Mate recuerda, Walter Benjamin se hace eco de estas demandas y las teoriza insistiendo en la importancia, por un lado, de luchar contra la muerte física y la muerte simbólica de las víctimas y, por otro, de consagrar la memoria como un derecho de las víctimas y un deber de la sociedad hacia ellas. Su reflexión insiste en que antes, durante y después de los asesinatos, los discursos invisibilizadores resultan muy productivos para los fines criminales y su banalización (Mate, 2009b: 115). Recuérdese la célebre frase de Himmler a propósito de la "solución final": "Es una página gloriosa de nuestra historia que nunca ha sido escrita y que jamás lo será" (Levinas, 2012: 131). A su vez, el "deber de memoria" se convierte en un imperativo de justicia íntimamente ligado al grito de las víctimas supervivientes. "Nunca más", el principio de la no repetición de la barbarie, demanda denunciar el mal cometido, su injusticia, y mantener viva la memoria de las víctimas.

Dejando de lado algunos olvidos sensatos, la historia nos muestra, repetidamente, que el olvido puede operar como una efectiva estrategia para blanquear el pasado y librarse así de asumir responsabilidades. Es decir, permite editar la memoria de tal manera que la ignorancia social ponga a buen resguardo los beneficios y privilegios cosechados al calor de la práctica de la violencia, pero que una conciencia crítica podría impugnar. Por ello, la reflexión ética debe preguntarse: ¿qué tipo de futuro puede ser

imaginado si ciertos rastros del pasado se eliminan de la conciencia pública? Esta no es una cuestión menor. Muchos de los legados y de los costos sociales de los pasados violentos permanecen indelebiles en las relaciones sociales del presente, pero, al pasar página, se normalizan en la conciencia desactivando la reflexión crítica sobre los mismos (Bermúdez, 2021). Por tanto, y aunque la memoria pueda resultar dolorosa, debemos ser cautos cuando se nos invita a pasar página, y más cuando esa invitación tiende a convertirse en política pública que impone formas irreflexivas de recuerdo y olvido y que hace flaco favor a la democracia.

2. RELACIÓN ENTRE MEMORIA E IDENTIDAD

Los relatos en los que se organiza la memoria nos permiten contarnos a nosotros mismos, o contar a otros, qué paso en nuestro entorno, cuáles fueron nuestras experiencias de esos hechos que “nos ocurrieron” y quiénes fueron copartícipes de las mismas, es decir, quiénes son nuestras comunidades de referencia. Por eso, la memoria juega un papel fundamental en la producción social de las identidades (Jelin, 2002).

Los relatos generan una idea de pasado común del que somos parte y que nos pertenece. Es decir, por un lado, se construye una categoría y un sentido del “nosotros” que hace que como individuos nos podamos sentir integrados en una comunidad a la que “pertenece”. Así, nuestra existencia personal se vincula a algo mayor que nos proporciona un sentido de trascendencia (Luckmann, 1989: 93-94). Por otro lado, la memoria otorga al individuo y a su comunidad un pasado que les pertenece. Mediante esta apropiación del pasado, obtenemos un patrimonio que debemos proteger y mantener vivo; y conseguimos también una experiencia colectiva pasada que podemos invocar como fundamento justificador del significado que le damos a nuestras experiencias en el presente y a las decisiones que tomamos frente a ellas. Esta dinámica de la identidad y la pertenencia a un “nosotros” más amplio está en la base de la construcción de las memorias heredadas, de las que hemos hablado anteriormente. En la medida en que los

relatos narran las cosas que le ocurrieron a “mi gente”, aunque a mí no me hayan ocurrido en primera persona, las puedo asumir como propias. Eso que le pasó a mi comunidad de referencia es como si me hubiese sucedido a mí.

Además, la memoria proporciona un sentido de coherencia y de continuidad que es necesario para sostener la identidad. Aunque en nuestras vidas se produzcan cambios más o menos significativos, la memoria colectiva le otorga a nuestra biografía diversos ejes o hilos de continuidad que le dan sentido. Las comunidades de memoria también buscan establecer un hilo de continuidad identitaria entre pasado, presente y futuro que haga que los acontecimientos que se producen hoy se relacionen íntimamente con los núcleos fundantes de su comunidad en el origen de los tiempos. Estos sirven tanto ayer como hoy para definir el contorno del “nosotros”. En las identidades étnico-nacionales se insiste mucho en el mito del origen común, en una serie de referencias, con mayor o menor credibilidad histórica según los casos, que sirven de instrumento de cohesión. Se insiste también en el vínculo con un territorio concreto, considerado como la tierra de los antepasados, bajo claves como “es allí de donde somos” y “somos suyos en la misma medida en que ella es nuestra”:

El pueblo y el territorio tienen [...] que pertenecerse mutuamente [...] la tierra en cuestión no puede estar en cualquier parte, no se trata de cualquier extensión de terreno [...] debe ser el territorio histórico, la patria [...] la cuna de nuestro pueblo [...]. La patria se convierte en la depositaria de recuerdos históricos y asociaciones mentales; es el lugar donde “nuestros” sabios, santos y héroes vivieron, trabajaron, rezaron y lucharon (Smith, 1997: 8-9).

Como hemos visto, la memoria define quiénes somos. Pero, al hacerlo, también define qué nos hace similares y diferentes a otras personas. La definición del “nosotros” siempre se hace en contraste con un “los otros” a los que, de manera más o menos acertada o estereotipada, se les asignan determinadas características, cualidades, defectos, motivaciones, etc. Por eso, la identidad

y la memoria tienen un carácter dialógico, ya que se fraguan y se desarrollan en un doble proceso de reconocimiento y de contraste de sí mismo y del "otro":

La pulsión identitaria o instinto de pertenencia es un fenómeno primario, un instinto tan básico como el alimento o la procreación, una percepción de sí mismo como grupo que se refleja narcisísticamente en el espejo de un "nosotros" y se define frente a los "otros" (Rubert de Ventós, 1994: 141).

Hasta ahora hemos descrito los mecanismos fundamentales de la relación entre memoria e identidad. Son mecanismos potentes, con una notoria capacidad de establecer las ideas, valores y costumbres que nos caracterizan y que definen las relaciones que establecemos con otros. Tienen el poder de regular las creencias, actitudes y conductas individuales, y de sostener la unidad y la coherencia de las comunidades. Sin embargo, también es importante entender que la memoria y la identidad no son fijas e inamovibles. En realidad, son mucho más complejas y fluidas; y no siempre resultan tan ordenadas y coherentes como a primera vista pudiera parecer. Reconocer este dinamismo y el "desorden" que puede generar es fundamental a la hora de aproximarse críticamente a la memoria.

Dentro de cualquier grupo que se define en términos de un "nosotros", surgen diferenciaciones que destacan rasgos particulares de los subgrupos que lo conforman. Así como la memoria sirve para enfatizar lo que es común, también permite destacar la diversidad. Puedo reconocer mi pertenencia a un grupo determinado (por ejemplo, sentirme vasca) y, a su vez, reconocer también mi vinculación con otros grupos (por ejemplo, identificarme como mujer, trabajadora, militante de un partido político, activista de movimientos globales como el feminismo o el ecologismo, etc.). De este modo, la memoria puede ayudar a mostrar de qué manera yo, como persona, encajo y formo parte de una comunidad o colectivo mediante un doble proceso de inclusión, que me hace sentirme miembro del grupo, y de contraste, porque muestra mi singularidad. Esto se debe al carácter situado de la memoria, que

se construye a partir de la diversidad de experiencias que tenemos en contextos complejos en los que entran en juego elementos como el género, la etnia, la nacionalidad, la cultura, la religión, etc. Todo ello muestra que las identidades personales son múltiples y dinámicas, y que las colectivas pueden ser plurales si reconocen y estimulan esta diversidad. Provocativamente, Rubert de Ventós enfatiza que

para bien y para mal, nuestra singularidad más íntima nos es dada a través de una pertenencia colectiva [...] familiar, racial, ciudadana, sexual, gremial [...] si estas identidades son, por un lado, las que constituyen la base de nuestro pluralismo interior, son también, por otro, las que nos permiten reconocer y respetar el pluralismo real del mundo en que vivimos (Rubert de Ventós, 1999: 39).

Hemos dicho que la memoria nos permite definirnos por contraste con los "otros", pero esos otros también son complejos y diversos entre sí. Esta diversidad hace que, al relacionarnos con ellos en distintos momentos y circunstancias, le otorguemos más o menos relieve a unos u otros ingredientes de nuestra propia identidad, es decir, que modulemos cómo nos presentamos en función de con quién estamos interactuando, qué es lo que está en juego en esa relación y qué es lo que pretendemos "negociar" con él. Por ejemplo, si me encuentro polemizando con un grupo de ideología muy conservadora, puedo defender unas posiciones sobre el feminismo que yo misma podría someter a crítica cuando estoy participando en un debate sobre la agenda feminista de una organización a la que pertenezco. De manera similar, muchas personas residentes en Euskadi, y que no necesariamente sostienen posiciones nacionalistas, cuando viajan a otros lugares de España se pueden sentir más vascos de lo que nunca se han sentido mientras están en casa.

La memoria es, en esencia, un campo en el que se ponen en juego relaciones de poder. Si la memoria sirve para definir quiénes somos, cómo actuamos y cómo nos relacionamos entre nosotros y con los otros, es evidente que su gestión puede incidir de distintos

modos en el desarrollo de los procesos sociales y políticos. El pasado siempre es fuente de legitimidad para la creación de proyectos políticos. La memoria colectiva es un dispositivo útil y frecuentemente utilizado para construir relatos hegemónicos que soportan regímenes establecidos. El ejemplo más claro lo tenemos en su papel en la construcción y justificación del discurso del Estado-nación.

LOS COSTOS ÉTICOS DE LAS MEMORIAS MANIPULADAS

Todos estos “usos” de la memoria en la construcción de las identidades son, en muchos sentidos, necesarios y beneficiosos tanto para los individuos como para las comunidades. Sin embargo, no debemos perder de vista los riesgos que pueden surgir de la manipulación de la memoria. Tzvetan Todorov nos advertía sobre los *usos y abusos de la memoria* (2000), cuyas consecuencias son particularmente graves en contextos conflictivos cuando las memorias se refieren a pasados violentos y cuando las comunidades están atravesadas por relaciones de poder especialmente asimétricas.

La relación que establecemos entre la memoria y la identidad puede ser más o menos reflexiva o irreflexiva, lo que a su vez hará que la memoria sea más veraz, abierta, tolerante e inclusiva o, por el contrario, más mitificada, dogmática, intolerante y excluyente. A través de la memoria podemos construir identidades relativamente autónomas, es decir, asumidas y construidas con la libertad que le es posible a un individuo irremediabilmente inmerso en una cultura. Pero también podemos construir identidades heterónomas o heterodesignadas. Mediante la memoria se comunican roles, funciones, valores y expectativas que imponen una cierta identidad que las personas deben asumir sin cuestionamiento alguno porque así lo demanda una tradición, un proyecto político o una autoridad religiosa o militar. La metáfora de la “horma”, utilizada por Amelia Valcárcel (2000), nos puede ayudar a ilustrar lo que estamos diciendo. La horma de un zapato era una pieza de madera que se introducía en el calzado para asegurar que este no perdía la forma con el paso del tiempo, las inclemencias

meteorológicas, etc. De forma similar, determinados relatos de la memoria parecen servir como hormas que fijan las identidades, que las esencializan y, por tanto, dificultan su transformación, generando y alimentando procesos de discriminación. La horma puede servir tanto para definir al individuo o al “nosotros” como para conceptualizar al “otro” y establecer la distancia insalvable que se debe mantener respecto de él. La horma funciona como un mecanismo de “ablación de la memoria”. Al imponer una memoria, borra otras, todas aquellas que no se ajustan, que no encajan fácilmente o que deforman la horma. Histórica y socialmente, el peso de la horma es especialmente visible en una manera de entender las identidades de género profundamente marcadas por el patriarcado. Así se visibiliza en la denuncia que Najat El Hachmi (2019) realiza sobre la concepción de la identidad de las mujeres en las fórmulas más conservadoras del islam:

El honor lo impregnaba todo, aunque no se admitiera explícitamente. Las mujeres éramos sus depositarias, las que debíamos demostrar con nuestra conducta si éramos o no como había que ser y, aún más importante, nuestro comportamiento era la prueba del valor de nuestra familia. El honor de los hombres residía en nuestros cuerpos, nuestra sexualidad y nuestro comportamiento [...]. Nosotras éramos las principales depositarias de ese algo indefinido y abstracto que era las cosas como deben ser. Lo recibimos todo a la vez y mezclado: religión, costumbres, cultura, tradición, etc. No íbamos al colegio ni teníamos acceso a los libros fundacionales de la religión de nuestros padres, por lo que no podíamos saber si lo que nos contaban formaba realmente parte del mensaje presuntamente revelado por Dios o bien era una tergiversación (El Hachmi, 2019: 39-40).

Uno de los mecanismos de manipulación consiste en fijar la memoria en uno solo de los rasgos de la identidad de una comunidad, al que se le atribuye un carácter esencial y fundamental para la definición de su identidad, de su origen y de su supervivencia. De este modo, la memoria y la identidad sirven de ejes en torno a los cuales se forman comunidades cerradas y autorreferenciadas,

inmunes a cualquier interpelación externa. Estas comunidades pueden configurar un hábitat propio, una especie de microcosmos en el que la persona desarrolla toda su existencia cotidiana y se relaciona solo con aquellas personas que comparten y nutren su modelo de interpretación de la realidad. Así lo muestra el siguiente ejemplo sobre una determinada manera de entender y de vivir la identidad nacional vasca: "yo cogía el periódico a una quiosquera que era de HB, en el autobús que iban mis hijos a la ikastola el conductor era de HB, las *andereños* de la ikastola también" (*cf.* Arriaga, 1997: 120).

En sus fórmulas más extremas, las identidades no reflexivas pueden desembocar en lo que el escritor Amin Maalouf caracteriza como "identidades asesinas". En ellas, la perspectiva esencialista y monolítica hace que ese rasgo destacado se convierta en fuente de antagonismo y de confrontación con los "otros", que son vistos como amenaza para la supervivencia de la propia comunidad y, por tanto, como merecedores de castigo, cuando no de ser eliminados:

la concepción del mundo [...] que reduce la identidad a la pertenencia a una sola cosa, instala en los hombres una actitud parcial, sectaria, intolerante, dominadora [...] y los transforma a menudo en gentes que matan o en partidarios de los que lo hacen. [...] Los que pertenecen a la misma comunidad son "los nuestros"; queremos ser solidarios con su destino [...] si los consideramos "timoratos", los denunciaremos, los aterrorizamos, los castigamos por "traidores" y "renegados". En cuanto a los otros, a los que están del otro lado de la línea, jamás intentamos ponernos en su lugar, nos cuidamos mucho de preguntarnos por la posibilidad de que [...] no estén completamente equivocados, procuramos que no nos ablanden sus [...] sufrimientos, las injusticias de que han sido víctimas. Solo cuenta el punto de vista de "los nuestros" (Maalouf, 1999: 43-44).

El diario de Ana Frank (2001) nos ofrece un ejemplo elocuente. Durante su cautiverio, Ana narró con impresionante agudeza el triple proceso de negación y de extrañamiento del "otro" que el nazismo estaba provocando respecto de la minoría judía en distintos países europeos, no solo en Alemania: primero, la segregación,

materializada en las conversiones en masa y en el aislamiento en guetos (“no podéis vivir entre nosotros como judíos”); segundo, la expulsión y deportación hacia los campos de concentración (“no podéis vivir entre nosotros”), y tercero, el genocidio y el exterminio (“no podéis vivir”).

En Euskadi encontramos casos similares de memorias que invitan a matar. Por ejemplo, la distorsionada interpretación que ETA y su entorno político hicieron del *gudari* de la Guerra Civil, para establecer una continuidad entre este y los propios militantes de la organización armada. Mediante ese vínculo se enfatizaba la santidad de un valor supremo (la liberación de Euskadi), y de este modo la fe en la causa transformaba el sentimiento de culpa ante la inmoralidad del asesinato en acto revolucionario necesario. Esta convicción se sintetizaba en una expresión que se hizo terriblemente popular en estas tierras: “morir por *Euskal Herria*, matar por España” (Sáez de la Fuente, 2002: 179).

LA MEMORIA COMO ESPACIO DE DISPUTA, RESISTENCIA Y TRANSFORMACIÓN SOCIAL

Cuando las lógicas dogmáticas y fundamentalistas de la memoria se aplican al propio grupo, surge la figura del hereje, del traidor. Se designa como traidores a quienes cuestionan o erosionan la forma con la que se determina cómo se debe entender la identidad, cómo se debe comprender el pasado y el presente, cómo se debe actuar y qué tipo de futuro se debe construir. En consecuencia, el traidor es excluido de las fronteras comunitarias, bien mediante la muerte simbólica, que ocurre cuando se le borra de la memoria o se le desfigura, o bien a través de la aniquilación física. En el caso vasco, un ejemplo paradigmático es el de María Dolores González Katarain (*Yoyes*), que se convirtió en la primera mujer en llegar a la cúpula de ETA militar en la segunda mitad de los setenta. Tras la deriva militarista de la organización armada, decidió abandonarla discretamente y pasó unos años en México, donde estudió, se casó y tuvo un hijo. Años después, en octubre de 1986, *Yoyes*

fue asesinada, a manos de José Antonio López Ruiz (*Kubati*), en presencia de su hijo de corta edad en Ordizia, su pueblo natal, durante las festividades de la localidad. El atentado se produjo tras sufrir un duro proceso de acoso y de estigmatización que reflejaban las pintadas en las que se podía leer: “*Yoyes, chivata*”, “*Yoyes, estás muerta*” o “*Yoyes, traidora*”. ETA alimentó ese imaginario al publicar un comunicado en el que la acusaba de traicionarse a sí misma y al pueblo vasco. Bien distinto era el pensamiento de *Yoyes*. Denunciaba con dureza la espiral militarista de la organización armada y el soporte legitimador que su entorno político le proporcionaba, y ante el cerco al que se sentía sometida, renegaba del maniqueísmo que subyace a las palabras héroe y traidor y de la instrumentalización y deshumanización de su figura, tanto por parte del Estado como por parte de ETA y de su entorno:

La gente crea mitos para bendecir o condenar [...]. En ese mito, la persona de carne y hueso que es su sustrato, no existe más que como tal sustrato, no es humana [...] ¿Cómo voy a apoyar a un HB convertido en payaso de un militarismo de corte fascista? ¿Cómo me voy a identificar con dirigentes que lo único que hacen es aplaudir los atentados de ETA y pedir más muertos? [...] Ni pertenecía a ninguna colectividad organizada desde hacía muchos años, ni me he pasado al enemigo de ETA con el que se insiste en relacionarme hasta muy recientemente, unos con la idea de realzar lo que consideran su “triumfo” y otros al parecer llevados por la corriente (*Yoyesen Lagunak*, 1996: 64, 66-67 y 70).

Frente a las identidades y las memorias manipuladas surge también otra importante figura, la de las personas “desobedientes” o “insumisas”. En el devenir histórico, muchas personas y comunidades han luchado con distintas estrategias para erosionar la forma e identificar sus propios modelos de referencia identitaria. Lo han hecho, por ejemplo, mediante la búsqueda de eslabones perdidos u ocultados de la memoria colectiva o mediante el acercamiento a los relatos de los “otros” que con relativa frecuencia se han demonizado. La propia Ana Frank mostró en su diario las

actitudes heroicas cotidianas y muy arriesgadas de las personas que les cuidaban a ella y a su familia, actitudes y comportamientos que, a su juicio, no debían ser olvidados:

En Holanda hay muchas organizaciones clandestinas [...] que falsifican documentos de identidad, dan dinero a personas escondidas, preparan lugares para usar como escondite o dan trabajo [...] es admirable la labor noble y abnegada que realizan estas personas que, a riesgo de sus propias vidas, ayudan y salvan a otros [...]. Esto es algo que nunca debemos olvidar: mientras otros muestran su heroísmo en la guerra o frente a los alemanes, nuestros protectores lo hacen con su buen ánimo y el cariño que nos demuestran [...]. Hay que andarse con muchísimo cuidado para que los alemanes no se enteren de semejantes osadía (Frank, 2001: 105).

La figura de los “insumisos” ha sido particularmente trabajada por Tvetan Todorov (2016). A este autor le motivaba su obsesión por profundizar en las ambivalentes y contradictorias relaciones entre ética y política mediante las *memorias ejemplares* de vidas de resistencia moral, no violenta, al orden dominante (2000: 21-22).

¿Cómo no darse cuenta de que [...] muchísimas personas siguen actuando teniendo en cuenta el principio moral básico formulado así por Emmanuel Levinás: “El único valor absoluto es la posibilidad humana de dar prioridad al otro sobre uno mismo”? [...] El rasgo común de todos los personajes, cuyo destino relato, es que se negaron a someterse dócilmente a la coacción, que son insumisos. [...] Frente a la injusticia, a la opresión y al terror, estas personas se oponen no recurriendo a una violencia equivalente, no responden al mal con el mal, sino que desplazan el enfrentamiento a otro plano. De esta manera, escapan del maniqueísmo y de la confrontación violenta, del deseo de aniquilar al enemigo (Todorov, 2016: 27 y 31).

Una de las figuras que destaca es la de Germaine Tillion, que encarna un ejemplo de resistencia activa en la Francia ocupada por los nazis. Desde su juventud más temprana se mostró

radicalmente en contra de las ideologías totalitarias. Tras un viaje a Königsberg en 1933, subrayó que las doctrinas racistas que se estaban difundiendo en la universidad eran estúpidas y atroces. Tampoco sentía simpatía por el comunismo soviético:

Para mí, la resistencia consiste en decir no. Pero decir no es una afirmación. Es muy positivo, es decir no al asesinato y al delito. No hay nada más creativo que decir no al asesinato, a la crueldad y a la pena de muerte (Todorov, 2016: cita de Germaine Tillion con la que comienza el libro).

Tras vivir inmersa unos años en Argelia por su profesión, cuando volvió a Francia se encontró con la derrota de la República y la creación del régimen colaboracionista de Vichy de la mano del ultracatólico mariscal Petain. Enseguida optó por sumarse a los sectores políticos de la Resistencia. En 1943 fue deportada al campo de concentración de Ravensbrück. Y muy pronto comenzó a escribir como un mecanismo para preservar en la memoria las atrocidades cometidas por los nazis y sus estrategias de resistencia frente a ellas. Para poder hacerlo se escondía. Sus compañeras vigilaban para que los guardias no la encontraran de cuclillas detrás de un cartón, desoyendo la llamada al trabajo, y rehuendo las agotadoras tareas que no le hubieran permitido conservar sus fuerzas —también eso era un acto de resistencia—. Profesora en activo hasta finales de la década de los setenta, Tillion concentró su acción resistente, con la publicación de *Ravensbruck* (1973), en contrarrestar la desinformación de los llamados *revisionistas*, es decir, de quienes negaban a los campos nazis toda voluntad criminal y la existencia misma de las cámaras de gas (Marti, 2008).

El caso de Tillion ilustra la continuidad que puede darse entre la resistencia en la acción política desde la defensa de la dignidad y de los derechos humanos de las personas y su preservación a través de una memoria ejemplar (Todorov, 2016) que se empeña en ser celosa con la verdad de lo acontecido en los relatos sociales que se construyen sobre el pasado y que pueden servir para orientar el presente y el futuro. Salvando las distancias contextuales,

la figura del cantautor vasco Imanol, quien pasó de militar en la ETA del tardofranquismo a ser perseguido por la organización armada tras sus conciertos y actos públicos en contra de la violencia —por ejemplo, con motivo del asesinato de *Yoyes*—, nos muestra el vínculo entre la resistencia en la acción política y la construcción de canciones que, al confrontar la manera en que determinados discursos públicos justificaban la violencia, contribuyó a movilizar una memoria crítica respecto del uso de la misma. En 1989 se celebró en el estadio de Anoeta (San Sebastián) el acto “Todos contra el miedo”, en contra de las amenazas de ETA, en el que participaron un sinnúmero de cantautores, varios *bertsolaris* y artistas, así como 180 expresos de ETA, quienes firmaron un comunicado en apoyo a Imanol en el que rechazaban el “pensamiento obligatorio” de la organización armada.

La noción de esperanza que se visibiliza en los testimonios de Tillion y en el espíritu del concierto en apoyo a Imanol converge con las reflexiones de Hannah Arendt en su obra *Hombres en tiempos de oscuridad*, cuando insistía en que

incluso en los tiempos más oscuros tenemos el derecho a esperar cierta iluminación, y esta iluminación puede llegarnos menos de teorías y conceptos que de la luz incierta, titilante y a menudo débil que irradian algunos hombres y mujeres en sus vidas y en sus obras, bajo casi todas las circunstancias y que se extiende sobre el lapso de tiempo que les fue dado en la tierra (Arendt, 2008: 11).

Las figuras de los traidores y de los insumisos se encarnan en personas rebeldes que disputan las imposiciones de la memoria y de las identidades colectivas, pudiendo generar así transformaciones importantes en ellas. Este fenómeno se da también en distintos movimientos sociales (obreros, feministas, indígenas, pacifistas, etc.) que reivindican la memoria de grupos sociales excluidos o subordinados para poner en entredicho la verdad y la justicia de los relatos establecidos, con frecuencia caracterizados por el olvido, la exclusión, la dominación y el silenciamiento. Hacia dentro, esta confrontación resulta muy importante para la

vida interna de los movimientos sociales que necesitan afirmar y reivindicar sus pertenencias e identidades con el fin de fortalecer a sus propias comunidades. Hacia afuera, la disputa también es muy relevante para visibilizar o construir relatos alternativos que transformen la conciencia y la cultura pública respecto del pasado (Assmann, 2008). Este propósito de impugnación es el que trasluce la memoria de resistencia cívica que encarnó el movimiento Gesto por la Paz en Euskadi con sus concentraciones públicas contra la violencia (1985-2013):

La soledad que pudimos sentir en muchos momentos quedaría ampliamente compensada si esa gran parte de la sociedad que nunca se movilizó contra el terror viera, en el edificio de hoy, aquella tímida ventana que, un día, abrimos un puñado de personas para hacer posible que corriera el aire de la libertad en un mundo asfixiado por la intimidación, si hubiera acabado por hacer suya alguna de nuestras metáforas para la paz y, sobre todo, si esa comprensión pasara a formar parte de lo mucho que aún hoy queda por hacer (Gómez Moral, 2013: 7-8).

La transformación de la memoria colectiva se logra en la medida en que los nuevos relatos propuestos por los movimientos sociales visibilizan hechos históricos que han sido ocultados, simplificados o deformados; incluyen actores que antes habían sido excluidos o marginados; representan a estos actores de forma más compleja y presentan los contextos sociales en los que sus creencias y prácticas cobran sentido; y cambian el modelo de representación de las relaciones entre los actores, de modo que sectores secularmente marginados reciben una atención preferente al dar voz a sus experiencias, perspectivas y demandas.

3. MEMORIA Y EMOCIONES

Precisamente porque la memoria tiene la función de construir identidades, dispone de una dimensión emocional que no debe ignorarse. Las personas conocemos nuestra identidad, pero también la sentimos. Por eso, cuando los relatos de la memoria afirman las identidades establecidas, se generan respuestas emotivas como la autoestima, el orgullo, la felicidad, la confianza o la seguridad. En cambio, cuando las confrontan, se generan sentimientos de inseguridad, vulnerabilidad, ofensa, vergüenza, rabia o indignación. Los líderes políticos y de movimientos sociales saben que muchas de las ideas, valores y creencias de las memorias colectivas que buscan difundir serán mejor recibidas por sus públicos si se apela al lenguaje emocional y no simplemente a la razón. Esto aumenta el riesgo de que la memoria sea instrumentalizada en aras de determinados fines ideológicos o políticos. La manipulación emocional constituye un efectivo mecanismo de control a través del cual podemos afirmar convicciones insensatas, establecer lealtades y animosidades injustificadas, alimentar la auto-complacencia acrítica, provocar respuestas impulsivas o bloquear las acciones solidarias y compasivas.

Debemos preocuparnos por evitar o contrarrestar estos riesgos, pero ello no se logra dando la espalda a las emociones. Es muy común ver las emociones como algo negativo, contrario a la razón, que nubla el juicio. Esta concepción se deriva de una identificación

patriarcal de la emocionalidad con la naturaleza femenina, que se contraponen a la racionalidad de la naturaleza masculina. Filósofas como Victoria Camps y Martha Nussbaum reivindican el importante papel que las emociones tienen en el buen desarrollo del conocimiento, la ética y la política. Para ello, se desmarcan de las tradiciones filosóficas que desprecian las emociones por considerar que estas “hacen” al sujeto. Por el contrario, defienden que las emociones “no son algo que me ocurre, sino algo que yo hago” (Camps, 2011: 24), es decir, que las personas construyen unas emociones que tienen un componente cognitivo fundamental. Dicho componente es el que permite gobernar las emociones. Para resaltar su importancia, Camps insiste en que no se debe pasar de despreciar las emociones a sacralizarlas, ya que ello favorecería la construcción de comunidades dominadas por un emotivismo que se resiste a la interpelación crítica.

Las emociones no son buenas o malas en sí mismas. Sus efectos dependen del uso que se haga de ellas. Por ejemplo, analizando la vergüenza, Camps (2011) señala que, cuando la vergüenza se asocia a determinadas nociones que definen lo que en una determinada sociedad se considera normal, deseable, correcto, bello o valioso, el cultivo de la vergüenza puede tener consecuencias excluyentes nefastas para aquellos sectores de la sociedad que no se ajustan a dichos estándares. Sin embargo, cuando el sentimiento de vergüenza pone de manifiesto nuestra adhesión a los valores más nobles, su cultivo puede orientar nuestra acción éticamente (la vergüenza ante la falsedad nos puede orientar hacia la honestidad; la vergüenza por el daño causado nos puede llevar a asumir nuestras responsabilidades y a reparar el daño y restablecer la justicia). En la misma línea, Nussbaum señala que tanto “las perspectivas liberales como las iliberales recurren a la vergüenza para motivar, pero unas y otras usan distintos tipos de vergüenza. Una sociedad liberal pedirá a las personas que se avergüencen de la codicia y el egoísmo excesivos, pero no que se abochornen por el color de su piel o por sus discapacidades físicas” (2014: 40).

Camps y Nussbaum destacan tres cualidades de las emociones que ponen de manifiesto hasta qué punto emoción y razón no

deben concebirse como contrarias y excluyentes, sino como dimensiones que se retroalimentan entre sí:

- a) Las emociones enriquecen nuestra comprensión de algunos hechos o de los fenómenos sociales, sobre todo de aquellos que muestran la vulnerabilidad del ser humano, su fragilidad. Por ejemplo, las experiencias de sufrimiento y de dolor son difíciles de comprender en toda su profundidad y amplitud si recurrimos solamente a la razón. Las emociones nos dan acceso a estas experiencias y pueden educar la razón, haciéndola más sensible ante situaciones que, a primera vista, nos pueden parecer irrelevantes, o más empática frente a experiencias de los otros que *a priori* juzgamos como ajenas o inaceptables.
- b) Las emociones generan la motivación que necesitamos para actuar. Esto es así en cualquier circunstancia, pero es particularmente importante en situaciones sociales complejas o conflictivas en las que nos puede resultar más fácil desentendernos que comprometernos. Camps (2011) subraya que solo un conocimiento que armonice razón y sentimiento incita a asumir responsabilidades morales, y señala que, así como las emociones pueden ser manipuladas, también pueden ser gobernadas. Esto hace que las personas podamos aprender a tener la emoción adecuada para cada situación, y que podamos orientarlas para que de ellas deriven acciones que contribuyan a la convivencia.
- c) El cultivo reflexivo de las emociones es fundamental para el fortalecimiento de democracias plurales, inclusivas y orientadas hacia el bien común. En contextos de conflicto social, si un mal uso de las emociones puede incitar al odio, al rencor y a la venganza, un buen uso de las mismas puede favorecer la solidaridad o la reconciliación. Frente a la creencia de que las emociones son patrimonio de las fuerzas políticas y los regímenes autoritarios, Nussbaum insiste en la importancia de que las sociedades democráticas y pluralistas cultiven adecuadamente las emociones en su ciudadanía:

A veces, suponemos que solo las sociedades fascistas o agresivas son intensamente emocionales y que son las únicas que tienen que esforzarse en cultivar las emociones para perdurar como tales. Esas suposiciones son tan erróneas como peligrosas. Son un error porque toda sociedad necesita reflexionar sobre la estabilidad de su cultura política a lo largo del tiempo y sobre la seguridad de los valores más apreciados por ella en épocas de tensión. Todas las sociedades, pues, tienen que pensar en sentimientos como la compasión ante la pérdida, la indignación ante la injusticia, o la limitación de la envidia y el asco en aras de una *simpatía* inclusiva. Ceder el terreno de la conformación de las emociones a las fuerzas antiliberales otorga a estas una enorme ventaja en el ánimo de las personas y conlleva el riesgo de que esas mismas personas juzguen insulsos y aburridos los valores liberales. Una de las razones por las que Abraham Lincoln, Martin Luther King Jr., el Mahatma Gandhi [...] fueron líderes políticos de singular grandeza para sus respectivas sociedades liberales es que entendieron muy bien la necesidad de tocar los corazones de la ciudadanía y de inspirar deliberadamente unas emociones fuertes dirigidas hacia la labor común que esta tenía ante sí (Nussbaum, 2014: 15).

Esta visión, que conjuga razón y emoción, demanda el análisis de las dinámicas emocionales que las memorias colectivas provocan en las personas y en las comunidades. Las emociones pueden reforzar o transformar los relatos sociales sobre los pasados violentos y activar en la cultura política de la ciudadanía actitudes de tolerancia, de pluralismo y de deslegitimación de la violencia o, por el contrario, de intolerancia, de dogmatismo y de justificación de la misma.

E5. ANÁLISIS CRÍTICO DE LOS RELATOS DE LA MEMORIA PERSONAL

Ahora te invitamos a analizar críticamente tu relato personal sobre el conflicto vasco y la violencia a la luz de algunos de los principales conceptos desarrollados en el libro, como identidad, pertenencia, resistencia, insumisión, emoción, etc. Retoma la última versión de tu relato y trata de responder a las siguientes preguntas:

- *¿Quién forma parte del “nosotros”? ¿Qué cualidades nos distinguen?*
- *¿Quiénes son los “otros”? ¿Qué cualidades les distinguen?*
- *¿En qué medida mi relato integra a “otros” o los excluye, y de qué manera lo hace?*
- *¿En qué medida encaja mi identidad con ese relato? ¿En qué medida funciona como “horma” que limita mi autonomía? ¿En qué medida tengo libertad para cuestionarlo o modificarlo?*
- *¿A qué otros colectivos pertenezco que sean significativos para mi identidad? ¿Cómo se modifica mi relato si tengo en cuenta estas otras pertenencias?*

Una vez respondidas estas cuestiones, reescribe tu relato si lo consideras oportuno. *¿Qué aprendizajes extraes de este recorrido?*

4. CONTRASTE ÉTICO E HISTÓRICO DE LAS MEMORIAS PERSONALES Y COLECTIVAS

En páginas precedentes hemos explorado las posibilidades de reconstrucción de las memorias personales y colectivas, pero ello no basta para avanzar hacia una comprensión crítica del pasado violento. Esta comprensión requiere, por un lado, la confrontación ética con las experiencias de las víctimas y, por otro, el contraste con la investigación histórica rigurosa sobre los hechos en cuestión.

El análisis ético de las memorias personales y colectivas es imprescindible para construir una cultura de convivencia que fortalezca la democracia. Una primera tarea es interpelar críticamente la forma en que los relatos representan los hechos de victimación, a las víctimas en sí mismas y a los perpetradores, con el fin de preservar en la conciencia pública y reparar simbólicamente a las víctimas de la injusticia, la opresión o la discriminación que, con frecuencia, han sido silenciadas, menospreciadas o, cuando menos, relativizadas. Ello supone dar voz a los testimonios que describen las experiencias de las víctimas y las consecuencias que las victimaciones sufridas han tenido en sus vidas cotidianas, en sus relaciones sociales, en sus itinerarios profesionales y, en definitiva, en su papel en la sociedad.

Si la memoria quiere tener un carácter reparador, tiene que reconocer el trauma que las experiencias de victimación provocan. Sin embargo, ello no debe suponer concebir a las víctimas solo como seres vulnerados y sufrientes, despojados de cualquier otra

dimensión de su identidad y de capacidad de transformación personal y de incidencia pública. Con frecuencia, las víctimas encarnan, individual y colectivamente, la lucha por el reconocimiento de sus derechos y contra el olvido y la tergiversación de lo acontecido, pero también señalan caminos para construir un presente y un futuro verdaderamente democráticos. Para ello, el contraste ético debe hacer hincapié no solo en los impactos que el trauma tiene en las víctimas como individuos, sino en los efectos que los procesos de victimación provocan en el conjunto de la sociedad en la que se producen, eliminando de ella todo viso de pluralismo ideológico, político o religioso y las voces disidentes o alternativas. En consecuencia, hacer memoria desde las víctimas es también una medida imprescindible para fortalecer una cultura cívica democrática en la que la valoración positiva de la diversidad y el compromiso con un ejercicio sano del pluralismo sean la base para la construcción de las identidades sociales y políticas. Aunque las memorias no sean en sí mismas democráticas, una pedagogía crítica debe interrogarlas desde criterios de justicia y de cuidado.

Un ejemplo elocuente del carácter de agente activo de las víctimas son las Madres de Plaza de Mayo en Argentina. Tomando como referencia la desaparición forzada de sus hijas e hijos a manos de las Fuerzas Armadas de la dictadura de Videla, estas madres se reunieron durante décadas en la plaza de Mayo de la ciudad de Buenos Aires para reclamar el derecho a saber el paradero de sus familiares y para exigir responsabilidades a los militares y autoridades civiles que rigieron los destinos del país en esa época, negándose a aceptar cualquier amnistía o ley de punto final. En Euskadi, la lucha por los derechos de las víctimas de la violencia la han liderado, con arrojo y valentía, sobre todo mujeres —familiares de varones asesinados—, con frecuencia en medio de la incompreensión social y el silencio institucional. Todas ellas encarnan lo que Gaizka Fernández Soldevilla denomina “la resistencia visible” frente a la lógica del terror (Rodríguez, 2021), y lo hacen como auténticas “damas de la memoria” (Pérez, 2021). Otro de los libros de esta colección profundizará en este contraste ético de las memorias personales y colectivas con las de las víctimas.

Dado que la producción de la memoria guarda relaciones estrechas con la identidad y los proyectos sociales y políticos de sus comunidades, es previsible que muchos de sus relatos sean sesgados, incompletos y autorreferenciados. Con frecuencia, adoptan un carácter casi mítico que les permite enfatizar la autovaloración de la propia identidad y la justicia de los fines de su comunidad, así como destacar los hilos de continuidad entre el pasado, el presente y el futuro. Estas características hacen que la memoria, por su propia naturaleza, no incluya las perspectivas de otros ni se someta espontáneamente a un análisis autocrítico, y que tienda a simplificar los hechos del pasado para hacerlos más “comprensibles”, seductores y atrayentes para la propia comunidad. Es por esto que un proceso de construcción democrática necesita contrastar los relatos sociales sobre el pasado con las evidencias que la investigación histórica arroja sobre los hechos ocurridos, y con las explicaciones e interpretaciones complejas de los mismos, frente a los afanes de simplificación de la memoria. Mientras que el análisis ético se hace desde criterios de justicia y de cuidado, el contraste histórico funciona de acuerdo a criterios de verdad y de complejidad. Otros de los libros de esta colección profundizarán en este contraste histórico aplicado al caso vasco.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDRT, Hannah (2009): *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa.
- ARRIAGA, Mikel (1997): *Y nosotros que éramos de HB. Sociología de una heterodoxia abertzale*, San Sebastián, Haranburu.
- ASSMANN, Aleida (2008): "Transformations between history and memory", *Social Research*, 75(1), pp. 49-72.
- BAZ, Estela (2019): *Los niños de Lemóniz*, Madrid, Espasa.
- BERMÚDEZ, Ángela (2021): "Narrative justice? Ten tools to deconstruct narratives about violent pasts", en Matilda Keynes, Henrik Åström Elmersjö, Daniel Lindmark y Björn Norlin (eds.), *Historical justice and history education*, Cham (Suiza), Palgrave Macmillan. pp. 269-289.
- BORGES, Jorge Luis (1944): "Funes el memorioso", *Ficciones*, Buenos Aires, Emecé Editores.
- BRUNER, Jerome (2004): "The narrative construction of reality", *Social Research*, 71 (3), pp. 691-710.
- CAMPS, Victoria (2011): *El gobierno de las emociones*, Barcelona, Herder.
- ECEOLAZA, Joseba (2020): *ETA: la memoria de los detalles*, Pamplona, Papeles del Duende.
- EL HACHMI, Najat (2019): *Siempre han hablado por nosotras; Feminismo e identidad. Un manifiesto valiente y necesario*, Barcelona, Destino.
- FRANK, Ana (2001): *El diario de Ana Frank*, Librodots.com.
- GÓMEZ MORAL, Ana Rosa (2013): *Un gesto que hizo sonar el silencio*, Bilbao, Coordinadora Gesto por la Paz de Euskal Herria.
- HALBWACHS, Maurice (2004): *Los marcos sociales de la memoria*, Madrid, An-thropos.

- HASTE, Helen y BERMÚDEZ, Ángela (2017): "The power of story: Historical narratives and the construction of civic identity", en Mario Carretero, Stefan Berger y Maria Grever (eds.), *Palgrave handbook of research in historical culture and education*, Londres, Palgrave MacMillan, pp. 427-447.
- HESS, Annette (2019): *La casa alemana*, Madrid, Planeta.
- JELIN, Elisabeth (2002): *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI.
- LANDSBERG, Alison (2004): *Prosthetic memory. The transformation of American remembrance in the age of mass culture*, Nueva York, Columbia University Press.
- LEVI, Primo (1988). *Si esto es un hombre*, Buenos Aires, Proyectos Editoriales.
- LEVINAS, Emmanuel (2012): *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme.
- LUCKMANN, Thomas (1989): "Religión y condición social de la conciencia moderna", en Xabier Palacios y Francisco Jarauta (coords.), *Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas*, Barcelona, Anthropos.
- MAALOUF, Amin (1999): *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza.
- MARTI, Octavi (2008): "Germaine Tillon, etnóloga", *El País*, 23 de abril, <https://bit.ly/3nWWUkV>.
- NORA, Pierre (2008): *Entre memoria e historia. La problemática de los lugares de memoria*, Montevideo, Ediciones Trilce.
- NUSSBAUM, Martha (2014): *Emociones políticas. ¿Por qué le importa el amor a la justicia?*, Barcelona, Paidós.
- PÉREZ, Lourdes (2021): *Déjame que te cuente*, Madrid, Los Libros de la Catarata.
- REYES MATE, Manuel (2009a): *La herencia del olvido*, Madrid, Errata Naturae.
- (2009b): *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*, Madrid, Trotta.
- RICOEUR, Paul (1996): *Tiempo y narración, I-III*, México, Siglo XXI.
- (2003a): *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta.
- (2003b): *Historia y memoria. La escritura de la historia y la representación del pasado*, Madrid, Trotta.
- RODRÍGUEZ, Jesús (2021): "Mujeres víctimas de ETA, la resistencia invisible", *El País*, 18 de octubre, en <https://bit.ly/41E2lyZ>.
- RUBERT DE VENTÓS, Xabier (1994): *Nacionalismos. El laberinto de la identidad*, Madrid, Espasa Calpe.
- (1999): *De la identidad a la independencia. La nueva transición*, Barcelona, Anagrama.
- SAEZ DE LA FUENTE, Itaskun (2002): *El Movimiento de Liberación Nacional Vasco, una religión de sustitución*, Bilbao, Instituto Diocesano de Teología y Pastoral / Desclée De Brouwer.

- SMITH, Anthony (1997): *La identidad nacional*, Madrid, Trama Editorial.
- TODOROV, Tzvetan (2000): *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós.
- (2016): *Insumisos*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- TRAVERSO, Enzo (2007): *El pasado, instrucciones de uso*, Madrid, Marcial Pons.
- VALCÁRCEL, Amelia (2000): *Rebeldes. Hacia la paridad*, Barcelona, Plaza & Janés.
- VINYES, Ricard (2018): *Diccionario de la memoria colectiva*, Barcelona, Gedisa.

