

EL PASADO ENTROMETIDO

La memoria histórica como campo de batalla

IVÁN GARZÓN VALLEJO



EL PASADO ENTROMETIDO

IVÁN GARZÓN VALLEJO

EL PASADO ENTROMETIDO

*La memoria histórica
como campo de batalla*



MÁS UNIVERSIDAD



RiL editores

323

Garzón Vallejo, Iván

G

El pasado entrometido. La memoria histórica como campo de batalla / Iván Garzón Vallejo. – Santiago : RIL editores • Universidad Autónoma de Chile, 2023.

220 p. ; 23 cm.

ISBN: 978-956-01-1459-4

1 DERECHOS HUMANOS. 2. MEMORIA COLECTIVA.



EL PASADO ENTROMETIDO.
LA MEMORIA HISTÓRICA COMO CAMPO DE BATALLA
Primera edición: febrero de 2023

© Iván Garzón Vallejo, 2023
Registro de Propiedad Intelectual
N° xxxx

© RIL® editores, 2023

SEDE SANTIAGO:
Los Leones 2258
CP 7511055 Providencia
Santiago de Chile
☎ (56) 22 22 38 100
ril@rileditores.com • www.rileditores.com

SEDE VALPARAÍSO:
Cochrane 639, of. 92
CP 2361801 Valparaíso
☎ (56) 32 274 6203
valparaiso@rileditores.com

SEDE ESPAÑA:
europa@rileditores.com • Barcelona

© Universidad Autónoma de Chile, 2023
<http://ediciones.uaautonoma.cl> | ediciones@uaautonoma.cl
ISBN Universidad Autónoma de Chile 978-956-6109-XX-X

Composición, diseño de portada e impresión: RIL® editores

Impreso en Chile • *Printed in Chile*

ISBN 978-956-01-1459-4

Derechos reservados.

ÍNDICE

PRÓLOGO	13
PREFACIO	19
I POLÍTICAS DE LA MEMORIA: EL DUELO DE LAS NACIONES.....	27
1. Recordar u olvidar: un falso dilema	27
2. La espiral del duelo.....	32
3. La negación.....	38
4. La ira	42
5. La negociación.....	49
6. La depresión	53
7. La aceptación.....	57
II POLÍTICAS DEL CONSENSO: LA TRANSICIÓN ESPAÑOLA	63
1. Cuando los políticos eran capaces de pactar: la Transición como consenso de élites	67
2. Cuando amnistiar parecía mejor que juzgar: la Transición como «pacto del olvido»	82
3. El consenso de la calle: la Transición como acuerdo ciudadano..	88
4. Ahora sí, hablemos del pasado: la «coexistencia contenciosa»	92
5. Transiciones trágicas	98
III POLÍTICAS DE RECONCILIACIÓN:	
¿PUEDE HABER UN RELATO COMÚN DEL PASADO?	105
1. ¿Qué hacer con la caja de Pandora? Las emociones de la memoria	105
2. ¿Por qué la memoria es melancólica?	118
3. «¿Cuándo va a ser el momento en que puedan llorar con nosotros?». Los dilemas éticos y políticos de las víctimas en el Acuerdo de Paz entre el gobierno de Colombia y las FARC.....	122
4. Las víctimas en el centro	137
5. Los héroes abajo del pedestal	145

6. La historia, complemento de la memoria	149
7. Los límites de la memoria	154
8. Lecciones globales de reconciliación	156
V POLÍTICAS CREPUSCULARES: LA VERDAD POSIBLE.....	167
1. En busca de una narrativa con autoridad sobre el pasado.....	168
2. ¿Qué entiende por verdad una comisión de la verdad?.....	172
3. La verdad fáctica y la dificultad del esclarecimiento de lo que pasó	174
4. La verdad testimonial o la contradicción entre la fijeza del discurso y la movilidad de lo vivido	177
5. La verdad social o la construcción de una narrativa colectiva de la violencia	180
6. La verdad moral o restaurativa y el deber de recordar.....	183
7. Una verdad histórica al servicio de la convivencia cívica	187
8. Politizar la verdad.....	189
9. Un olvido que no es negacionismo ni impunidad	192
10. Aceptar el pasado, imaginar el futuro.....	196
EPÍLOGO LA LECCIÓN DE VELÁZQUEZ.....	201
AGRADECIMIENTOS.....	205
REFERENCIAS.....	207

A Paola

*El pasado es un intruso imposible de mantener a raya*¹
Javier Marías

¹ Javier Marías, *Tomás Nevinson*. Bogotá: Alfaguara, 2021, p. 103.

PRÓLOGO

Gaizka Fernández Soldevilla

Historiador

Centro Memorial de las Víctimas del Terrorismo

(Vitoria-Gasteiz, España)

En su comedia *Asinaria* Plauto escribió una frase que luego, mutilada, popularizaría Thomas Hobbes: el hombre es un lobo para el hombre. Ha sido cierto en varios sentidos. Uno, es que la violencia política impregna la historia de la humanidad. Hay manchas de sangre en cada página. Probablemente, los enfrentamientos alcanzaron su extensión máxima durante el siglo XIX, y sobre todo, siglo XX, centuria que el historiador Tony Judt caracterizó como «un lamentable historial de dictaduras, violencia, abuso autoritario del poder y supresión de los derechos individuales». Tenía en mente el pasado reciente de Europa, pero el de España no le va a la zaga: Guerra Civil, régimen franquista, terrorismo de ETA, de extrema derecha, de los GRAPO, del GAL, el yihadismo, entre otros.

Los perpetradores de tales agresiones se inspiraban en el principio de que el fin justifica los medios, por muy inmorales que estos sean. Si para alcanzar una meta supuestamente noble es necesario emplear la violencia, se aplica sin titubear. El coste humano es lo de menos. En opinión de Hegel, hacer avanzar las ruedas de la historia requiere pisotear algunas florecillas al borde del camino. El recurso a las armas no ha sido monopolio de una doctrina concreta. Al contrario, se trató de un planteamiento que han compartido sectores de la totalidad del arco político: el fundamentalismo religioso, la ultraderecha, el nacionalismo radical, la extrema izquierda. Se ha

matado en nombre de Dios, el progreso, la utopía, la reacción, la raza o la bandera.

De cualquiera de ellas, basten dos ejemplos cercanos. En 1933 el fundador de Falange, José Antonio Primo de Rivera, aseveró que «la violencia puede ser lícita cuando se emplea por un ideal que la justifique. La razón, la justicia y la Patria serán defendidas por la violencia cuando por la violencia –o por la insidia– se las ataque». Treinta años después, el inspirador teórico de la primera ETA, Federico Krutwig, señalaba que:

es una obligación para todo hijo de Euskal Herria oponerse a la desnacionalización, aunque para ello haya que emplear la revolución, el terrorismo y la guerra. El exterminio de los maestros y de los agentes de desnacionalización es una obligación que la Naturaleza reclama de todo hombre.

Este tipo de discursos de odio incitó a los victimarios, pero no les vale como excusa: por muy condicionados que estuviesen, ejercieron la violencia por voluntad propia. Son responsables de sus terribles actos. Y es que los perpetradores no pisoteaban simples florecillas, sino que hicieron sufrir o desaparecer de la faz de la tierra a seres humanos con una vida, con familia, amigos, profesión, proyectos.

No todas las narraciones acerca de un pasado traumático son igual de legítimas. En primer lugar, conviene aclarar de qué hablamos cuando hablamos del ya manido «relato». Pese a que ya es de uso corriente, se trata de un término polisémico: según la RAE, puede ser tanto el «conocimiento que se da (...) de un hecho» como un «cuento», es decir, ficción. Para Peter Burke es una historia que la gente se cuenta entre sí para dar sentido a su experiencia. Es la forma (¡y el fondo!) en la que describimos y (nos) explicamos el pasado. Conforman una unidad narrativa estructurada, cerrada, coherente, textualmente significativa, comprensible y verosímil: tiene apariencia de verdadero, pero no necesariamente lo es. De nuevo, la distinción clave: hay relatos basados en el conocimiento y otros en la ficción.

De igual manera, coexisten diferentes narraciones acerca de la violencia política. Y resulta lógico, ya que tienen el sello de autores con formación, sensibilidades y objetivos divergentes. Hay dos que

destacan sobre el resto. Por una parte, el relato de los historiadores y otros científicos sociales, que buscan acercarse lo máximo posible a la verdad por medio del método científico, y el estudio serio y riguroso de las fuentes disponibles. Los investigadores suelen estar vinculados a la universidad u otras instituciones, participan en congresos, escriben en revistas académicas y son reconocidos por sus pares. Son conscientes de sus limitaciones y de su propia subjetividad, por lo que procuran aparcar sus propias ideas. Al fin y al cabo, su finalidad es el avance del conocimiento; hacer historia, no hacer patria, clase o cualquier otra identidad.

Por el contrario, la prioridad de los propagandistas es servir a una causa política, aun cuando el precio a pagar sea tergiversar los acontecimientos. De nuevo, el fin justifica los medios. La mayoría no solo carece de formación académica especializada, sino que desprecia la historia como disciplina científica. Se trata de proselitistas que escriben una literatura panfletaria, *ad probandum*, sin investigación previa y con nulo respeto por la deontología historiográfica. Por supuesto, hay propagandistas de todos los colores, pero en España hay dos tipologías que gozan de predicamento.

Una de ellas, es la de los revisionistas que se dedican a blanquear la insurrección contra la II República que llevó a la Guerra Civil, presentándola como «inevitable», los crímenes del bando rebelde, que relativizan o incluso niegan la División azul, que disfrazan con ropajes casi «europeístas», y la larga dictadura franquista, cuyo cariz represivo ocultan. Otros, los vinculados al nacionalismo vasco radical, que justifican los daños humanos causados por ETA (853 víctimas mortales y más de 2.600 heridos) escudándose en la narrativa del «conflicto»: la supuesta guerra étnica en la que los «invasores» españoles y los «invadidos» vascos llevarían enzarzados desde la noche de los tiempos y cuyo penúltimo capítulo sería ETA. Se trata de un mito, el equivalente *abertzale* a la «lucha de razas» del nazismo o la «Cruzada» del franquismo.

No todos los relatos tienen el mismo valor: la fabulación del propagandista no debe colocarse a la misma altura que el trabajo del historiador. Tampoco es factible hacer una síntesis entre ambas

narrativas, pues el único término medio entre la verdad y la mentira es la media mentira. Por otro lado, la expresión «batalla del relato», que hoy en día se ha hecho habitual, proyecta la imagen de la pugna entre dos bandos iguales, trasunto de la «Cruzada» o el «conflicto vasco», por lo que no resulta adecuada. Frente a los mitos y la manipulación interesada solo cabe una respuesta: la historia de los historiadores.

¿Y qué hacemos con la memoria de los damnificados? Desde el Holocausto, ya no se percibe a las víctimas como el precio a pagar, pero por desgracia, no es raro que se relativice su verdad; se invite a pasar página; se patrimonialice el daño, poniéndolo al servicio de una causa particular; se remarquen agravios comparativos entre ellas, estableciendo jerarquías. Y se las divide entre *buenas* (las nuestras) y *malas* (las que sentimos ajenas), negando o tergiversando su memoria, utilizando a las primeras para legitimar a posteriori la violencia contra las segundas. Frente a esa miope, tribal y peligrosa instrumentalización del dolor, hay que reivindicar su dimensión universal. Como sostiene el filósofo Reyes Mate, «si alguien reconoce a una víctima, tiene que reconocer a todas». De otro modo, demuestra no haber entendido a ninguna.

Tampoco parece correcto privatizar el trauma o mezclar a los damnificados. Supondría borrar su significado y difuminar la culpabilidad de los perpetradores de la violencia. Hace falta una atención individualizada, con proyección pública. Esto es, estudiar, analizar y difundir cada historia en su complejidad: la biografía de la víctima, con nombre y apellidos, su contexto, así como la evolución, las ideas y los métodos de los victimarios. Para fomentar la investigación, las exposiciones, la pedagogía y los homenajes, resulta imprescindible contar con centros especializados, como el Centro Memorial de las Víctimas del Terrorismo, al que esperamos pronto se sume otro similar acerca de la Guerra Civil y la dictadura franquista. Diferentes, sí, aunque complementarios. De esta manera, con el concurso de todos, lograremos dar a las víctimas la centralidad en un relato histórico riguroso.

Echar la vista atrás, si lo hacemos con los ojos abiertos, es un ejercicio costoso, que nos enfrenta a episodios incómodos. ¿De verdad merece la pena el esfuerzo? En *El lugar de la memoria*, uno de los últimos proyectos de Bakeaz, el ensayista Martín Alonso explicaba que recordar ejerce dos funciones. Por un lado, responde a una misión reparadora y terapéutica para los damnificados y sus seres queridos. Por otro, la memoria de las víctimas tiene un papel proactivo y profiláctico: es una vacuna contra el fanatismo y la radicalización; el estímulo de una sociedad cívica, democrática y tolerante.

En este punto conviene hacer justicia a Plauto retomando su cita, pero esta vez copiándola entera: el hombre es un lobo para el hombre, no un hombre, cuando desconoce quién es el otro. Cobra un nuevo sentido, que también podemos aplicar a la historia: conocer el pasado de manera rigurosa, incluyendo en el relato la memoria de las víctimas, nos sirve para no ver a los demás como un *otro* al que perseguir y devorar, sino percibirlos como a nuestros iguales, con quienes podemos empatizar y dialogar. En definitiva, recordamos para resistir la tentación de volver a lugares tan oscuros como Auschwitz.

Recordemos, pero hagámoslo bien. Para conseguir tal meta no solo es imprescindible la labor del historiador y del divulgador, sino también la reflexión serena y profunda acerca de la historia, la memoria, sus debates y sus límites. Es lo que hace Iván Garzón Vallejo en el excelente libro que tiene usted entre manos, estimado lector.

PREFACIO

El espectro del recuerdo de la violencia se cierne sobre las sociedades contemporáneas. Hemos pasado del sueño de la utopía a la permanente rememoración. Tras el fin de las ideologías a finales del siglo pasado, el mundo parece obsesionado con volver la mirada atrás, una y otra vez en busca de respuestas para los problemas del presente. La memoria histórica se ha convertido en tópico de la agenda pública. Un tópico, valga la pena aclarar, con una fuerte carga emocional y polarizante. De allí que el paradigma biopolítico de Occidente, según el filósofo Giorgio Agamben, sea el campo de concentración y no la ciudad,² y que el ensayista Daniele Giglioli advierta que la Shoah se convirtió en una religión civil³.

La sombra del Holocausto planea sobre nosotros como aprendizaje moral, pero también como matriz epistémica de rememoración, cumpliendo el papel, según el historiador Enzo Traverso, de un relato unificador que, paradójicamente, parece crecer en nuestras representaciones de la historia a medida que el acontecimiento se vuelve más remoto⁴. Se trata, además, de un relato funcional al orden político liberal vigente, puesto que «permite la sacralización de los valores fundacionales de las democracias liberales —pluralismo, tolerancia y derechos del hombre— cuya defensa asume la forma de una liturgia secular de recordación»⁵.

Vivimos en la era de las víctimas, donde el Holocausto es el paradigma de la memoria occidental, el cimiento sobre el cual se

² Cfr. Daniele Giglioli, *Crítica de la víctima*. Barcelona: Herder, 2018, p. 46.

³ Cfr. *Ibíd.*, p. 58.

⁴ Cfr. Enzo Traverso, *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2018, p. 46.

⁵ *Ibíd.*, p. 47.

levanta el recuerdo de formas antiguas o recientes de violencia y otros crímenes atroces. Con ello, queda de manifiesto la propensión a reducir la historia a un enfrentamiento binario entre verdugos y víctimas⁶ en el que la memoria de los sufridos adquiere el carácter de imperativo ético.

Esta obsesión contemporánea por la memoria se explica por las desilusiones del mito revolucionario y del karma de la guerra⁷. En efecto, en un tiempo de revoluciones idas y de la persistencia de la guerra en forma de conflictos tan localizados como enquistados, tenemos más motivos para reinterpretar y redefinir el pasado que para imaginar el futuro: tal es el desconcierto del *homo sapiens* en tiempos de fragilidad e incertidumbre. La guerra, sin embargo, sigue siendo la medida del horror. Por eso, la gente confunde los conceptos de guerra y catástrofe⁸, como dejó en evidencia el discurso grandilocuente de no pocos gobernantes durante la pandemia del COVID-19.

Así las cosas, hoy en día, en buena medida el debate público gira en torno a acontecimientos pasados dolorosos (guerras, conflictos, terrorismo, dictaduras, masacres, genocidios, colonialismo y procesos de descolonización), y el prurito moral de recordarlos insistentemente como profilaxis de nuevas barbaries no se ha convertido en un terreno común de aprendizaje moral —según su promesa— sino en un campo de disputa por las narrativas sobre lo ocurrido y sobretodo, sobre su lugar y utilización. Así, hemos pasado del Fin de la Historia a la Historia como Fin⁹.

No se trata de una disputa erudita sino también popular, marcada no solo por la hermenéutica de acontecimientos, sino también por la escenificación y recreación que de los mismos hacen el cine, el teatro, la televisión y la literatura. Las películas *La lista de Schindler*

⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 48.

⁷ Cfr. Gonzalo Sánchez, *Guerras, memoria e historia*. Medellín: La Carreta Editores, 2014, p. 15.

⁸ Cfr. Svetlana Alexiévich, *Voces de Chernóbil. Crónica del futuro*. Bogotá: Debate, 2020, p. 48.

⁹ Benjamin Wallace-Wells, «After the Lost Cause. Why are politics so consumed with the past?». *The New Yorker*, June 24, 2021. <https://www.newyorker.com/news/annals-of-inquiry/after-the-lost-cause>

(1993) o *Invictus* (2009), las series *Chernobyl* (2019) o *La niña* (2016), los documentales *El silencio de los otros* (2019) y la novela *Patria* (2016), por mencionar solo algunas, no solo han roto récords de audiencia, han sido éxitos de taquilla o *best sellers*, sino que revivieron una disputa pública sobre episodios violentos del pasado. Una explicación del interés que suscitan tales productos culturales cuando se ocupan de la historia puede encontrarse en aquella frase del tío de Pereira, en la novela del italiano Antonio Tabucchi: «La filosofía parece ocuparse solo de la verdad, pero quizá no diga más que fantasías, y la literatura parece ocuparse solo de fantasías, pero quizá diga la verdad»¹⁰.

En una época audiovisual, los hechos del pasado recreados en series y películas tienen un efecto tan potente en la mente de las personas que luego de que Netflix emitiera la cuarta temporada de *The Crown*, la serie sobre la familia real británica, el secretario de cultura del gobierno inglés le pidió a la plataforma que en futuras emisiones le advierta a los televidentes que la serie es ficción¹¹... ¡como si ya no lo fuera la vida de una familia real en el siglo XXI! La temporada que, por demás, desató la súplica del secretario se refiere a los años ochenta del siglo XX, es decir, a hechos ocurridos hace cuarenta años.

Los museos, mausoleos y monumentos públicos, además del llamado «turismo negro» —la visita a lugares donde se cometieron genocidios y atrocidades— se han convertido no solo en lugares de interés turístico, histórico y cultural, sino en escenarios de disputa por la representación de la forma en cómo nos queremos ver, de lo que creemos y queremos ser. La paradoja es evidente, pues la obsesión con el pasado ocurre en la misma época en que no memorizamos casi nada, pues tenemos al alcance de la mano toda la información necesaria. Así pues, la memoria personal nunca tuvo tantas prótesis, la memoria colectiva nunca fue tan relevante políticamente.

¹⁰ Antonio Tabucchi, *Sostiene Pereira. Una declaración*. Barcelona: Anagrama, 2012, p. 30.

¹¹ Cfr. *The Economist*, «Does it matter if «The Crown» fictionalises reality?», December 3, 2020. <https://www.economist.com/leaders/2020/12/05/does-it-matter-if-the-crown-fictionalises-reality>

Asistimos también a una hipermoralización del pasado. «Hablar de los muertos con superioridad de vivo es moda reciente»¹², sentenciaba Nicolás Gómez Dávila hace unos años. Pero no todos están de acuerdo en este exceso de suspicacia moral. Así, al distinguir entre el lenguaje literal y los mensajes, el filósofo Agnes Callard, advertía que la libertad de expresión implica la posibilidad de hablar literalmente y no reducir todo a un mensaje con contenido político y de cuyo sentido oculto se deba dudar siempre. De este modo, reivindicaba la libertad de hablar sin la sospecha de que todo discurso contiene un mensaje político¹³.

Sin embargo, tal admonición es improbable cuando ya no se concibe el presente como legado de la historia, sino como su motor y su única razón de ser. Hoy parece concebirse la historia como proyección del pasado en función de las expectativas y ansiedades del presente. Vivimos tiempos de capitalización del pasado por un presente contemporáneo, con todas las implicaciones político-sociales que se derivan del uso público de los recuerdos¹⁴.

En las batallas por las narrativas hay exceso de memoria, mitos y lugares comunes, así como un déficit de historiografía, contexto y perspectiva, para no hablar del predominio de las emociones, y de los juicios absolutos sobre hechos y protagonistas. Hoy se lee el pasado en función de las urgencias políticas del presente, y así, tras el parapeto de la rememoración se tejen mitos, cuentos y no pocas fábulas. Algunos historiadores, quiénes sino ellos, se quejan y advierten que a casi nadie parece importarle la complejidad del pasado. Lo rentable políticamente son los mitos, pues los mitos hacen votar,

¹² Nicolás Gómez Dávila, *Nuevos escolios a un texto implícito. Tomo II*. Bogotá: Villegas Editores, 2005, p. 127.

¹³ Agnes Callard, «Should We Cancel Aristotle», *The New York Times*, July 21, 2020. <https://www.nytimes.com/2020/07/21/opinion/should-we-cancel-aristotle.html>

¹⁴ Cfr. Ricardo García Cárcel, «Memoria e historia», *Claves de razón práctica*, No. 263, marzo-abril de 2019, p. 29.

sentencia uno¹⁵, mientras que otro ironiza: «Hoy, Arquímedes diría: dame un buen relato y te moveré el mundo»¹⁶.

Y en efecto, el pasado es complejo, incluso más que el presente. Pero no hay duda que es preferible un pasado disputado libre y democráticamente por los ciudadanos que un pasado ocultado o manipulado oficialmente que aquellos deban aceptar sin más. En este punto, la diferencia entre las sociedades democráticas y las autoritarias es sustancial. Y a pesar de que la batalla por la narrativa suele tener un aire inquisitorial, hay que ver en tales disputas una prueba de la vitalidad de las democracias contemporáneas como escenarios de deliberación pública y ejercicio de las libertades políticas. Y que las certezas impuestas autoritariamente se resquebrajan, cuando menos, *sotto voce*.

Lo que sucede con las sociedades pasa también, análogamente, con las personas. Solemos tener un mínimo común denominador sobre el pasado que constituye nuestra identidad, y la de nuestros amigos y colegas. Es una narrativa que sostenemos por conveniencia psicológica y que solo revaluamos en situaciones de crisis, pues normalmente no tenemos buenas razones para hacerlo. En el caso de las naciones, los desacuerdos sobre el pasado constituyen la identidad fundamental de la comunidad y es el pasado el que casi siempre está sobre el tapete, incluso cuando el presente o el futuro están ostensiblemente sujetos a discusión¹⁷.

Las políticas de la memoria son la forma colectiva en que una sociedad –ya sea el gobierno, las instituciones u organizaciones y la sociedad civil– recuerda su pasado violento. Estas son múltiples, plurales y vienen siendo redefinidas por los ciudadanos. Son múltiples porque privilegian un aspecto de las fases del duelo (negación, ira, negociación, depresión o aceptación), pero además porque son contestadas polémicamente en tres niveles: en un nivel *historiográfico*

¹⁵ Cfr. José Álvarez Junco, «La Reconquista», *El País*, 27 de enero de 2019. https://elpais.com/elpais/2019/01/25/opinion/1548436799_019300.html

¹⁶ Santos Juliá, *Transición. Historia de una política española (1937-2017)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2018, p. 613.

¹⁷ Cfr. Tony Judt, *El peso de la responsabilidad*. Buenos Aires: Taurus, 2014, pp. 16-17.

—qué, cómo y dónde pasó—, en un nivel *político* —qué significa hoy lo que pasó—, pero también en un tercer nivel que ha sido menos estudiado —qué emociones produce el recuerdo—. Las narrativas o los relatos sobre el pasado se construyen y se disputan en los tres campos. Y si bien los historiadores son los protagonistas del primero, los políticos, los jueces y los funcionarios públicos del segundo, los ciudadanos son los principales actores del tercer nivel.

Ahora bien, lo particularmente novedoso de las disputas contemporáneas por el pasado es que la tercera fase, la de los ciudadanos, está redefiniendo a las dos primeras. Y es que abordar el pasado no es una tarea abstracta o un ejercicio puramente intelectual. Requiere de un esfuerzo colectivo que no puede dissociarse de la acción política¹⁸. «La lucha del hombre contra el poder es la lucha de la memoria contra el olvido»¹⁹, dice Mirek, personaje de una novela de Milan Kundera.

En cualquier caso, «las disputas por los sentidos del pasado en la esfera pública son siempre luchas por el poder. Se trata de intentos de promotorxs y «emprededorxs» de que SU verdad sea aceptada socialmente, frente a versiones alternativas que refieren a los mismos acontecimientos del pasado desde otros lugares, con otros énfasis, a menudo en contraposición y conflicto»²⁰. Ciertamente, no existe un modo para distinguir de antemano los buenos y los malos usos del pasado, lo cual nos previene contra dos formas de instrumentalización de la memoria. Primero, que «el culto a la memoria no siempre sirve para las buenas causas» y segundo, que «el culto a la memoria no siempre sirve a la justicia»²¹. Las políticas de la memoria, como

¹⁸ Cfr. Enzo Traverso, «Derribar monumentos no borra la historia, nos hace verla con más claridad», *Nueva Sociedad*, junio de 2020. <https://nuso.org/articulo/estatuas-historia-memoria/>

¹⁹ Milan Kundera, *El libro de la risa y el olvido*. Bogotá: Maxi Tusquets, 2018, p. 12.

²⁰ Elizabeth Jelin y Ricard Vinyes, *Cómo será el pasado. Una conversación sobre el giro memorial*. Barcelona: NED ediciones, 2021, pp. 18-19.

²¹ Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós, 2013, p. 30, 32 y 59.

cualquier política, pueden estar al servicio de fines mezquinos como la posverdad, el partisanismo o el odio tribal.

El objetivo de este libro es proponer buenas razones para que la memoria histórica sirva a la justicia política y la reconciliación. Y para que, aunque nuestras democracias no sean capaces de reconciliar todos los puntos de vista –tarea imposible, por demás–, elaboren un relato común que contenga las páginas oscuras y las páginas rosas del pasado²². Ambas cosas pueden ayudarnos a delinear un terreno común en el que la memoria deje de ser un interminable campo de batalla.

²² Cfr. Daniel Gascón, «La memoria tiene una potencia que la historia nunca alcanza» Entrevista a Tzvetan Todorov, *Letras Libres*, 11 de junio de 2015. <https://www.letraslibres.com/espana-mexico/historia/la-memoria-tiene-una-potencia-que-la-historia-nunca-alcanza>

I

POLÍTICAS DE LA MEMORIA: EL DUELO DE LAS NACIONES

*¡Cuántas generaciones se han pasado la vida en nuestro país
cuchicheando en las cocinas!²³.*

Svetlana Alexiévich

I. RECORDAR U OLVIDAR: UN FALSO DILEMA

Setenta y cinco años después de que cayeran las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki que marcaron el principio del fin de la Segunda Guerra Mundial, en Japón quedan alrededor de ciento treinta mil *hibakusha*, nombre que reciben los sobrevivientes de aquel terrible suceso. Según Takuo Takigawa, director del *Hiroshima Peace Memorial Museum*, esta cifra viene disminuyendo radicalmente, por lo cual, la ciudad de Hiroshima —Nagasaki puso en marcha una iniciativa similar— implementó el programa de *denshōsha* o sucesores del legado, esto es, voluntarios que se encargarán de seguir transmitiendo públicamente las experiencias de los sobrevivientes. Al mismo tiempo, en Hiroshima, la tendencia de los sondeos muestra que desde 1975 hasta 2015, el tema de las bombas atómicas había caído entre los encuestados como tema de conversación con familiares, colegas vecinos o amigos desde un 45 % a un 25 %²⁴. Recuerdo y olvido a la vez.

²³ Svetlana Alexiévich, ob. cit., p. 205.

²⁴ Cfr. The Economist, «Atomic-bomb survivors seek new ways to keep their memories alive», August 1, 2020. <https://www.economist.com/asia/2020/08/01/atomic-bomb-survivors-seek-new-ways-to-keep-their-memories-alive>

Es un hecho incontrovertible que no podemos modificar el pasado, pero sí lo que significa. Ciertamente, el pasado como acontecimiento, el crimen y la sangre derramada y los dolores padecidos son inmodificables, pero lo que es inmodificable como acontecimiento no lo es como significado, porque cuando se atiende al futuro que ese crimen y esa sangre sirvieron, se los desprovee del sinsentido del puro dolor²⁵.

La tensión hacia el futuro de las políticas de la memoria, ciertamente, es uno de los posibles usos del pasado doloroso. El hecho de que estas se empleen tanto para el olvido como para el recuerdo muestra que en su base hay una cuestión práctica que se relaciona con valores finales, proyectos políticos o cálculos prudenciales²⁶ a los que sirven. Por eso, no tiene sentido preguntar si es preferible rememorar u olvidar, pues «es más útil indagar una cuestión previa a la toma de posición normativa frente al pasado: cuál es la concepción del tiempo y de la historia que subyace a esa decisión»²⁷. Dicho de otro modo, entre memoria y olvido «no hay relaciones dicotómicas sino negociaciones estratégicas»²⁸.

Por consiguiente, memoria y olvido no son dos conceptos o fenómenos opuestos, que riñen entre sí, de manera que donde hay memoria no habría olvido y viceversa. Por el contrario, la memoria y el olvido están íntimamente enlazados y no solo por el hecho de que la inscripción en la memoria recorta o edita la realidad, sino porque, como advierte Carlos Peña, para olvidar también hay que recordar²⁹. O para decirlo en términos metafóricos, el dilema no consiste en elegir entre *Funes el memorioso* o la *tabula rasa*, pues recordar todo es tan ilusorio como imposible es olvidar por completo.

De allí que las políticas de la memoria no estén inspiradas en el principio epistémico de que el recuerdo debe ser completo y

²⁵ Cfr. Carlos Peña, *El tiempo de la memoria*. Santiago de Chile: Taurus, 2019, p. 173.

²⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 163.

²⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 164.

²⁸ Gonzalo Sánchez, *ob. cit.*, pp. 53-54.

²⁹ Carlos Peña, *ob. cit.*, pp. 199-200.

fidedigno —un reflejo fiel de los hechos— sino que su guía sea un criterio normativo —o del deber ser— de índole moral. Por eso, en la base de toda política de la memoria hay una decisión práctica que traza una línea entre lo que debe ser olvidado y aquello que debe ser recordado³⁰. Así, las políticas de la memoria trazan la línea borrosa y móvil entre la memoria y el olvido al decidir «qué página levantar para borrar la anterior y qué escribir sobre las huellas que quedaron»³¹. La memoria entonces, «no resulta comprensible ni desde la búsqueda de un modelo interpretativo, ni desde la aproximación psicológica, sino como sujeto histórico susceptible de ser históricamente tratado»³².

Así las cosas, una política de la memoria es siempre una criba del tiempo, una mezcla entre lo que debe ser recordado y lo que no, así como también una decisión acerca de la manera y la finalidad de recordar, ya sea con fines puramente punitivos o con el propósito de revalidar aquello que el pasado traicionó³³. Aunque siempre habrá más de un relato posible y más de una manera de leer e interpretar el pasado, el «deber de memoria» intenta tornar dominante un solo relato como condición para poder realizar el futuro deseado. Por eso, para las políticas de memoria la cuestión decisiva es qué hacer o decir y qué silenciar, así como también a quiénes se les da voz en la esfera pública³⁴.

Ahora bien, dado que «la verdadera protagonista del pasado es la subjetividad sufriente, a la que las instituciones atribuyen de buen grado el crisma de la eticidad de Estado, instituyéndola como objeto de celebración pública con fuerza de ley»³⁵, es sobre el Estado moderno que recae el deber moral de promover el recuerdo, la memoria y el esclarecimiento de los hechos victimizantes que hirieron la conciencia de la comunidad política. De este modo, este crisma

³⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 161.

³¹ Carlos Peña, *ob. cit.*, p. 160.

³² Elizabeth Jelin y Ricard Vinyes, *ob. cit.*, p. 31.

³³ Cfr. Carlos Peña, *ob. cit.*, p. 161.

³⁴ Cfr. Elizabeth Jelin y Ricard Vinyes, *ob. cit.*, p. 38.

³⁵ Daniele Giglioli, *ob. cit.*, p. 18.

de eticidad se convierte en una expresión de identidad colectiva y en una oportunidad para su mejoramiento moral, pues al enfatizar en los pasajes indeseables del pasado, reiteramos simultáneamente la lección de aquello que no queremos repetir.

La dinámica de las instituciones estatales, sin embargo, no es la misma que la de las organizaciones y la de la sociedad civil. Y no porque el imperativo moral de recordar no recaiga también sobre estas, sino porque la dimensión plural de estas en su composición y valores políticos convierten la multiplicidad de opciones frente al pasado en una realidad. De allí que, si para el Estado recordar es un deber, ignorar, contextualizar u olvidar son fuerzas que intervienen en las negociaciones de una sociedad democrática con su pasado violento.

Aunque las tres actitudes presentan desafíos políticos, la sombra de la memoria es, sin duda, el olvido deliberado y arbitrario, entendido como negacionismo oficial o política anti-memorial. La potencia del olvido reside en su inercia y en su funcionalidad para actores interesados en echar un manto de penumbra sobre el pasado que compromete su responsabilidad ética, jurídica o política.

Ahora bien, reconocer la inercia del olvido no es óbice para advertir sobre la insuficiencia de lo que llamaré «el paradigma Santayana». En 1902, el filósofo y ensayista español George Santayana (1863-1952) acuñó un célebre aforismo «quienes no pueden recordar su pasado están condenados a repetirlo», que se convertiría muchos años después en el principio rector de las políticas de la memoria, un eslogan que se ha popularizado entre el público, y que como todo lugar común, se acepta sin cuestionarse y se aplica por doquier. Lo llamo «paradigma» estirando la noción de Thomas Kuhn sobre los paradigmas científicos, según la cual un paradigma es un modelo o patrón ampliamente aceptado que resuelve unos cuantos problemas que el grupo de científicos considera urgentes³⁶. La idea de que hay que recordar para evitar repetir constituye un paradigma, pues es ampliamente aceptado en los escenarios memoriales.

³⁶ Cfr. Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 88-90.

Aunque en el siguiente apartado argumentaré la insuficiencia de este lugar común, por ahora baste advertir que aunque el «paradigma Santayana» constituye hoy el imperativo moral de la memoria histórica, debemos identificar otros valores que las sociedades democráticas ponen en juego en las batallas por la memoria. Ello hace relevantes las preguntas: ¿Cómo recordar? y ¿qué hacer con el olvido?

El filósofo chileno Carlos Peña recuerda que Friedrich Nietzsche sugiere que «el exceso de historia arriesga el peligro de hacer enfermar a la vida al hacerla transitar demasiado consciente de las cadenas del pasado. Y es que la vida, observa, requiere de un cierto equilibrio entre la memoria y el olvido [...] La vida es un equilibrio entre la memoria y el olvido, o mejor todavía, la memoria es una isla que se construye sobre un mar de olvido, rodeada por un ámbito no histórico, una bruma que desconocemos y que, cercada por el ser humano, permite que surja la consciencia histórica»³⁷.

A continuación, se presentan dos estrofas —la primera y la tercera— de la canción *Para no olvidar* (1996) de la banda de rock hispano-argentina *Los Rodríguez*, que ilustra las diversas formas del olvido:

De un tiempo perdido, a esta parte esta noche ha venido
un recuerdo encontrado para quedarse conmigo.
De un tiempo lejano, a esta parte ha venido esta noche
otro recuerdo prohibido, olvidado en el olvido.

De un tiempo lejano a esta parte ha venido perdido,
sin tocarme la puerta, recuerdo entrometido.
De un tiempo olvidado ha venido un recuerdo mojado
de una tarde de lluvia, de tu pelo enredado.

Como veremos, los *recuerdos prohibidos* —para usar la terminología de la canción— hacen parte de un proyecto político o de una política de Estado. Cuando ello ocurre, el olvido es una manifestación o reafirmación del poder que lo decreta, sea en forma unilateral o en forma relativamente consensuada a nombre de una legitimidad

³⁷ Carlos Peña, ob. cit., p. 112.

de la cual el poder se reclama depositario incontestado³⁸. Sin embargo, no hay que engañarse: aunque la decisión de olvidar tiene una connotación moral, la decisión de recordar, esto es, los *recuerdos encontrados*, obedecen también a decisiones políticas o colectivas.

Ciertamente, tras el Holocausto, el tiempo de las víctimas y el carácter aleccionador que en consecuencia le damos al pasado, hoy es moralmente inaceptable —además de políticamente inconveniente— una política pública de olvido. De hecho, que en unas sociedades el pasado pueda ser indagado, expuesto y controvertido (*recuerdos encontrados*), mientras que en otras sea ocultado, negado y perseguido (*recuerdos prohibidos*), constituye una diferencia esencial entre las democracias y los autoritarismos. Pero, en cualquier caso, y siguiendo con la clasificación de *Para no olvidar*, hay que tener en cuenta que cuando los recuerdos no son encontrados y se tornan prohibidos, aparecerán fugaz, pero persistentemente como *recuerdos entrometidos*. Incluso, hace parte de la naturaleza del pasado el ser entrometido, pues siempre aparece de vez en vez, subrepticamente, aún sin que lo invoquemos.

2. LA ESPIRAL DEL DUELO

En 1969, la psiquiatra suiza Elisabeth Kübler-Ross, formuló cinco fases o estados por los que atraviesa una persona que sufre la muerte de un ser querido, una pérdida o un trauma. El primero de ellos es la negación, a la cual sobrevienen la ira, la negociación, la depresión y finalmente, la aceptación. Estas cinco etapas, que definen el «modelo del ciclo del duelo» no se dan de modo lineal o secuencial, ni tampoco tienen un período determinado de duración y pueden sobreponerse unas a otras e incluso repetirse³⁹.

Todas las naciones afrontan un pasado que se resiste a pasar. Dicho de forma psicológica y metafórica, todos los países que han tenido un pasado violento viven un proceso de duelo. Este duelo tiene forma de espiral —pasa de una fase a otra de atrás para adelante

³⁸ Gonzalo Sánchez, ob. cit., p. 89.

³⁹ Cfr. <http://dictionary.apa.org/stages-of-grief>

y de adelante para atrás— y no tiene fin, pues a falta de utopías, las sociedades contemporáneas vuelven su mirada al pasado para intentar encontrarle sentido al presente. Así, hay acontecimientos que ocurrieron hace más de treinta años (como la masacre de Tiananmén o el accidente nuclear de Chernóbil), hace ochenta y cinco (como la guerra civil española), o más de un siglo (como la guerra civil o de secesión en Estados Unidos), y en todas ellas —y de diferentes formas, por supuesto— las heridas siguen abiertas, ya sea porque las verdades sobre lo ocurrido son ocultadas, manipuladas o simplemente disputadas.

Paradójicamente, en sociedades autoritarias y democráticas muchos ciudadanos se preguntan lo mismo: cómo saber realmente qué sucedió, cómo no olvidarlo, cómo mantener viva la memoria de lo ocurrido como una forma de homenaje, de lección moral o de reivindicación póstuma. Y también, en países con gobiernos autoritarios la memoria histórica hace parte de una narrativa al servicio de proyectos nacionalistas, geopolíticos o estratégicos. Los casos de Rusia, Turquía y China son elocuentes de ello.

Por el contrario, otras sociedades, llevan más tiempo elaborando el duelo y han llegado a una fase de aceptación que les ha permitido sacar lecciones de lo ocurrido, y situarlo en un terreno de aprendizaje común de los ciudadanos, aunque ello no haya supuesto el fin de las disputas por su interpretación ni su utilización partidista en clave xenófoba y tribal. En dicha fase, el recuerdo del mal se ha vuelto propedéutico, pues conmueve la consciencia moral y muestra los horrores hasta donde podemos llegar como especie, lección que en Occidente hemos aprendido con la memoria del Holocausto. Sin embargo, es un hecho que el pasado nunca se repite del mismo modo, y por ello, como advierte el periodista David Rieff, Auschwitz no nos inocula contra el Pakistán Oriental, que a su vez no nos inocula contra Camboya, o Camboya contra Ruanda, y así sucesivamente.

A riesgo de simplificarlo, se puede plantear que el ejercicio de la memoria en sociedades marcadas por un pasado violento está inspirado en el «paradigma Santayana», que sentencia que quien no conoce su pasado está condenado a repetirlo. Más bien, creo que

como advierte Giglioli, «el que está condenado a repetir el pasado no es quien no lo recuerda, sino quien no lo *comprende*»⁴⁰. Todorov cita un caso histórico que lo ilustra: Hitler recordaba muy bien la derrota de Alemania durante la Primera Guerra Mundial y eso fue una razón suficiente para desencadenar la Segunda⁴¹. Luego, entender el pasado podría traernos mejores réditos que comprar una visión mítica o apocalíptica del mismo.

Aunque el «paradigma Santayana» es el principio rector de las políticas institucionales de memoria y de su ineludible catadura ética, tiene al menos dos problemas epistémicos. El primero es que se apoya en una *esencialización del mal*, pues asume que este se da prácticamente del mismo modo en diferentes lugares: como violación sistemática de los derechos humanos. Ciertamente, desde la segunda mitad del siglo pasado, los derechos humanos se convirtieron en la religión civil de Occidente. Entre otras cosas, esto se debe a las profundas heridas que las dos guerras mundiales infligieron a la conciencia moral de la humanidad y al éxito del proceso de secularización. Sin embargo, por complejas que sean, las categorías jurídicas son binarias, y las de los derechos humanos no son la excepción. Luego, una consecuencia ética y epistémica del juicio de los derechos humanos sobre las atrocidades es la división de los protagonistas entre perpetradores y víctimas, lo cual simplifica la identidad de los actores, sus motivaciones y sus acciones.

Al mismo tiempo, la fusión de derechos humanos y memoria (hermanos gemelos en su rechazo de la impunidad) ha incentivado la judicialización de la memoria, y ha focalizado la memoria en traumas y masacres, a pesar de que una dimensión importante de la misma es la transmisión de valores más que acontecimientos, valores que forman un patrimonio ético⁴², y en los que precisamente, se basa el carácter profiláctico del «paradigma Santayana».

Para decirlo de otro modo, si bien es cierto que las violaciones de los derechos humanos adquieren muchas formas, se dan en

⁴⁰ Daniele Giglioli, ob. cit., p. 19.

⁴¹ Cfr. Daniel Gascón, cit.

⁴² Cfr. Elizabeth Jelin y Ricard Vinyes, ob. cit., pp. 76 y 78.

diferentes contextos y tienen múltiples efectos, el terreno de los autores de tales violaciones dista de ser homogéneo. Así, la claridad que aparentemente existe del lado de las víctimas desaparece cuando afrontamos los resortes éticos y políticos de los victimarios, diferentes, valga la pena señalarlo, en sus biografías, motivaciones, métodos y en el contexto en el que actúan. Esta opacidad o desinterés sobre los claroscuros de los autores de las atrocidades convierten el paradigma humanitario en una matriz ahistórica, etnocéntrica, y no pocas veces, abstracta.

Pero además de ahistórico, el segundo problema de tal paradigma es que es *epistémicamente monista*, pues se basa en la creencia de que hay un único modo de recordar y un único uso público de la memoria: el aleccionador. A decir verdad, esto es consecuencia de lo primero, y el razonamiento es más o menos así: si no tenemos razones para atenuar las violaciones de los derechos humanos, las lecciones que tal situación deja son monolíticas también, ya que no tienen atenuantes ni excepciones. Luego, rememorar tales situaciones —genocidios, limpiezas étnicas, masacres, crímenes de lesa humanidad— no es tanto un ejercicio de conocimiento histórico, de identificación de rupturas, discontinuidades, paradojas y claroscuros, sino de señalamiento —nunca mejor dicho— de patrones y sistematicidades. Desde luego, la religión civil de los derechos humanos constituye la expresión civilizada de una conciencia moral compartida en Occidente tras el fin de la Segunda Guerra Mundial. Pero es inobjetable que al asumir un molde binario que ha devenido en paradigma del mal no hemos ganado lo mismo en comprensión que en concientización.

Ambos problemas, por supuesto, no están mejor resueltos en las sociedades autoritarias. En estas, el legítimo deseo de las víctimas de ajustar cuentas con el pasado se estrella con regímenes que censuran el debate abierto sobre acontecimientos que tienen una profunda influencia en la identidad nacional (el estalinismo en Rusia, la Revolución Cultural en China, el genocidio armenio en Turquía). Mientras que en sociedades democráticas dicha aspiración se topa con lógicas estamentales negacionistas y con el sospechoso interés

de los actores políticos y sociales que parecerían necesitar prolongar sus relatos para mantener vivas las emociones vinculadas a los mismos. Sin embargo, en ambos tipos de sociedades, la memoria colectiva debe hacer frente al irreductible carácter del pasado como acontecimiento único y lejano en el tiempo, y por lo tanto, progresivamente borroso. Pero también con el carácter moralizador de la rememoración colectiva y de la erección de monumentos públicos que no solo reflejan quiénes fuimos sino también quiénes queremos ser.

Evidentemente, el paso del tiempo juega un papel central en la perspectiva que tenemos de los acontecimientos y en la posibilidad de mirarlos con distancia crítica. Así, mientras Francia (con su contrarrevolución) y Alemania (con su responsabilidad colectiva en el nacionalsocialismo) sugieren que solo después de varias generaciones los hechos históricos motivo de divisiones se pueden mirar con ponderación y objetividad. El caso alemán es el más elocuente, pues solamente hasta los años ochenta del siglo XX, cuando los culpables de los crímenes habían muerto o vivían en geriátricos y por primera vez, sus hijos, hijas, nietos y nietas pudieron hacer preguntas, comenzó la fase de aceptación. Asimismo, no pocos creen que en Colombia solo el paso del tiempo permitirá una lectura menos sectaria del conflicto armado que permita sanar las heridas. Pero ello será muy difícil mientras que los descendientes de las víctimas tengan un claro interés en mantener sus duelos irresueltos y tramitarlos —quizás sea más preciso decir, usufructuarlos— en los escenarios públicos de deliberación.

Luego, el solo paso del tiempo no es mágico. En Estados Unidos, los incidentes de los últimos años identificados bajo el nombre de *cultura de la cancelación* han sucedido un siglo y medio después de ocurridos los acontecimientos traumáticos. Asimismo, en España y en Irlanda del Norte, los testimonios de las víctimas reabren permanentemente las heridas del franquismo (1939-1975), del terrorismo etarra (1959-2018) de un lado, o del período de *The Troubles* (1968-1998) —como se conoce el conflicto entre unionistas y nacionalistas— del otro.

No parece haber una receta mágica para la reconciliación colectiva. Y no la habrá mientras tantos políticos, abogados —con mandato u oficiosos—, periodistas e intelectuales saquen réditos de reabrir las heridas del pasado una y otra vez, pues al fin y al cabo, es más sencillo analizar el partido que pasó que ganar el que se está jugando. O apostarle a reescribir el pasado que a reimaginar el presente. Pero tampoco la habrá, hay que decirlo, en tanto persistan las actitudes estamentales de influyentes sectores de la sociedad que se niegan a mirar el pasado con algún asomo de autocrítica y se opongan sistemáticamente al legítimo reclamo de las víctimas por la justicia.

Asimismo, tampoco habrá reconciliación colectiva mientras tantas víctimas no tengan un cierre de sus duelos, mientras tantos familiares de desaparecidos reclamen, infructuosamente, saber dónde están sus restos e identificar a los responsables. Acá, de nuevo, hay que advertir que esta actitud, que para algunos luce caprichosa y artificial —un veterano dirigente de la Transición española me dijo que en su familia siempre supieron que su abuelo asesinado en la guerra civil había sido enterrado en Paracuellos del Jarama, pero nunca pensaron en exhumar sus restos o en poner una placa— sino una consecuencia apenas lógica, aunque trágica, del paradigma memorialista de los derechos humanos.

En este sentido, los países son unidades colectivas complejas, cambiantes y más o menos contradictorias. Por eso, la comparación entre las personas y los países, quiero insistir en ello, supone una analogía, esto es, una comparación que en parte es igual y en parte diferente. Las cinco fases del duelo se pueden graficar en algunas naciones. La negación en China y Turquía, la ira en Estados Unidos, España e Irlanda del Norte, la negociación en Colombia y Sudáfrica, la depresión en Rusia y la aceptación en Alemania.

Esta diversidad del recuerdo no es solo psicológica, por supuesto. Se explica a partir de la multiplicidad de las políticas de la memoria. O dicho de otro modo: los múltiples usos públicos del pasado definen

la orientación de las políticas de la memoria, las cuales pueden tender, de nuevo según la canción que entona Andrés Calamaro y Los Rodríguez, al *recuerdo prohibido* (China, Turquía y Rusia), al *recuerdo entrometido* (Estados Unidos, España, Irlanda del Norte, Sudáfrica y Colombia) y al *recuerdo encontrado* (Alemania).

He tomado algunos hechos históricos para ejemplificar las cinco actitudes del duelo. Sin embargo, no está demás decir que no se trata, ni mucho menos, de asumir que estas solo están representadas por dichos países o de modo oficial, ni tampoco, que mi forma de mostrar estas actitudes sean exhaustivas de lo ocurrido en dichos eventos. Propondré a continuación un boceto con fines ilustrativos, no un estudio de política comparada.

3. LA NEGACIÓN

En 1989, la plaza de Tiananmén en el centro de Pekín fue el escenario simbólico de las protestas iniciadas por estudiantes de la Universidad de Pekín, a las que se sumaron obreros y ciudadanos de a pie contra el régimen comunista. Aunque las protestas se remontaban a diciembre de 1986, esta vez todo empezó con los homenajes en el monumento de los Héroes del Pueblo de la plaza al exsecretario general del Partido Comunista Hu Yaobang, fallecido en el mes de abril de 1989, y quien había impulsado un programa de reformas económicas que le valieron la fama de blando, por lo cual lo destituyeron de su cargo⁴³.

Los estudiantes aprovecharon la oportunidad para quejarse de «la corrupción, la inflación, la censura de la prensa, la situación universitaria y la persistencia de los «ancianos» del Partido que mandaban extraoficialmente tras bastidores»⁴⁴ y pedían una liberalización política. Tal contexto se desarrolló en días en los que el Gobierno se aprestaba a recibir la visita oficial de Mijaíl Gorbachov, el líder de la Unión Soviética que tres años atrás había iniciado un ambicioso

⁴³ Cfr. Giuliano Procacci, *Historia general del siglo XX*. Barcelona: Crítica, 2001, p. 584.

⁴⁴ Henry Kissinger, *China*. Barcelona: Debate, 2012, p. 424.

programa de reformas conocidas como *Glasnost* y *Perestroika*, que a la postre desencadenarían la disolución de la URSS en 1991.

Aquel año los manifestantes se tomaron trenes, escuelas y las principales calles de la capital. En el mes de junio de 1989 las protestas se habían extendido a trescientas cuarenta y una ciudades. Luego de siete semanas de protestas, y a pesar de las divisiones internas, el 4 de junio, el presidente Den Xiaoping y una mayoría del Politburó le dieron la orden al Ejército Popular de Liberación de desalojar la Plaza⁴⁵. Y como se recuerda, ello ocurrió a sangre y fuego. A pesar del estilo draconiano con el que el Partido Comunista Chino siempre ha gobernado, lo ocurrido sorprendió a los mismos chinos. Así lo describe Gao Xinjiang, disidente y Premio Nobel de Literatura en 2000:

«—¡Los nuevos tiempos están delante de nosotros, llegarán tarde o temprano! Los nuevos tiempos son muy bonitos, no podemos equivocarnos! [...]

—Van a llegar los nuevos tiempos! ¡Vamos a recibirlos! ¡Luchemos a cualquier precio por los nuevos tiempos sin que nos preocupe la muerte!

La muchedumbre parecía enloquecida, endiablada; no conseguía escapar de esta locura, y si no estaba loco, al menos tenía que fingirlo.

—Hay problemas! ¡Han abierto fuego!

—¿Quién ha abierto fuego?

—¿Han disparado delante de nosotros?

—Mentira! ¿Quién va a disparar a los nuevos tiempos?

—¿Balas de plástico?

—Fuegos artificiales?

—¡Balas de verdad!

—Ah...

—¿Hay heridos? ¡Muertos! [...]

La multitud no había imaginado que un montón de ametralladoras los regarían como si soltaran guisantes calientes, como si lanzaran petardos. Las personas huyeron como perros apaleados en

⁴⁵ Cfr. *Ibíd.*, pp. 420-426.

todas direcciones; unos cuantos murieron, otros resultaron heridos, los demás huyeron a la desbandada...»⁴⁶.

A propósito de este acontecimiento, el historiador Eric Hobsbawm señala que la matanza de la Plaza de Tiananmén «horrorizó a la opinión pública occidental e hizo, sin duda, que el Partido Comunista chino perdiese gran parte de la poca legitimidad que pudiera quedarle entre las jóvenes generaciones de intelectuales chinos, incluyendo a miembros del partido, pero dejó al régimen chino con las manos libres para continuar su afortunada política de liberalización económica sin problemas políticos inmediatos»⁴⁷.

Treinta y tres años después de lo sucedido en la Plaza, nadie sabe con certeza cuántos estudiantes fueron asesinados aquel día por el régimen comunista. La negación del gobierno de un hecho de tal envergadura y alcance global —la foto del hombre frente al tanque de guerra le dio la vuelta al mundo— es tan grotesca, que no extraña que sea objeto de sarcasmo: en *Los Simpson*, un cartel que hace un juego de palabras con el nombre de la plaza —«Tian An Men Square»— anuncia: «En este lugar, en 1989, no pasó nada».

Durante la Primera Guerra Mundial (1914-1918), Turquía dio muerte a un número de armenios no contabilizado —Hobsbawm señala que generalmente la cifra más aceptada es la de uno y medio millones— «en lo que puede considerarse como el primer intento moderno de eliminar a todo un pueblo»⁴⁸. Y si bien esta masacre se considera el primer gran genocidio del siglo XX, las persecuciones violentas contra los armenios habían comenzado en los años ochenta del siglo XIX⁴⁹.

⁴⁶ Gao Xingjian, *El libro de un hombre solo*. Bogotá: Ediciones del Bronce, 2002, pp. 514-515.

⁴⁷ Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX. 1914-1991*. Barcelona: Crítica, 2003, p. 483.

⁴⁸ Cfr. *Ibíd.*, p. 58.

⁴⁹ Cfr. Julián Casanova, *Una violencia indómita. El siglo XX europeo*. Bogotá: Crítica, 2020, p. 64.

Cien años después, el presidente de Turquía, Recep Tayyip Erdogan, se ha referido al hecho como «una tragedia», omitiendo sistemáticamente asignarle la etiqueta de genocidio —en la que coinciden los historiadores— para nombrar las masacres y deportaciones que padecieron un millón de armenios a manos del Imperio Otomano. La omisión de nombrar lo ocurrido —léase negarlo— es solo una parte del problema. Lo más relevante es que mientras un hecho político no se reconozca, tampoco es posible asumir la responsabilidad sobre el mismo. No obstante, la negación dista de ser una política únicamente de Erdogan: hace unos años el Parlamento aprobó una ley que sancionaba a los parlamentarios que mencionaran el genocidio. Y desde el intento de golpe de Estado del 2016, intelectuales liberales que abogaron porque el Estado reconociera el genocidio fueron silenciados o forzados al exilio⁵⁰.

La negación, hay que aclararlo, no recae solamente sobre las masacres estatales. Recientemente, el historiador Julián Casanova ha mostrado cómo los gobiernos de Polonia, Hungría y Rumania han adelantado iniciativas oficiales revisionistas del pasado de guerra, genocidio, violencia y ocupación que vivieron bajo el yugo del comunismo durante la segunda mitad del siglo XX, para adaptarla a sus relatos nacionalistas heroicos de reminiscencias fascistas⁵¹.

¿Cómo explicar la actitud negacionista? Sicológicamente, la negación es un mecanismo de defensa inconsciente para afrontar con culpa, ansiedad y otras emociones perturbadoras despertadas por la realidad. La mente bloquea la información que es literalmente impensable o insoportable. Sabemos algo, pero al mismo tiempo no lo sabemos. En sociedades totalitarias, el Estado hace imposible o peligroso reconocer la existencia de algunas realidades pasadas y presentes. En este sentido, la negación va más allá de desconocer oficialmente determinados acontecimientos y se convierte en un

⁵⁰ Cfr. The Economist, «How genocide denial warps Turkish politics», November 9, 2019. <https://www.economist.com/europe/2019/11/07/how-genocide-denial-warps-turkish-politics>

⁵¹ Cfr. Julián Casanova, ob. cit., pp. 269-283.

ejercicio de reescritura de la historia y bloqueo del presente⁵². Así lo recrea el escritor checo Milan Kundera, exiliado en Francia desde 1975 cuando el país era parte del Telón de Acero: «Para liquidar a las naciones —decía Hübl—, lo primero que se hace es quitarles la memoria. Se destruyen sus libros, su cultura, su historia. Y luego viene alguien y les escribe otros libros, les da otra cultura y les inventa otra historia. Entonces la nación comienza lentamente a olvidar lo que es y lo que ha sido»⁵³.

La escritora japonesa Yoko Ogawa ha recreado la negación como política oficial bajo una institución, la Policía de la Memoria, que en una isla ficticia tiene la misión de desaparecer las cosas y perseguir a quienes se empeñen en guardar sus vestigios. En este escenario distópico, los residentes del lugar presencian cómo día a día, de modo repentino y sin dejar huella, desaparecen los sombreros, los pájaros, las rosas y los perfumes. Sin embargo, la gente desafía el autoritarismo negacionista y se reúne en pequeños grupos a recordar y a lamentar con tristeza los objetos que se desvanecieron⁵⁴. No hay duda de que el negacionismo oficial engendra creativas formas de resistencia.

4. LA IRA

La esclavitud y la segregación racial, dos caras de la misma moneda, han sido interpretadas como una suerte de «pecado original» de Estados Unidos. La presencia de decenas de monumentos en espacios públicos —sobre todo en estados sureños—, del bando de los Confederados en la Guerra Civil o Guerra de Secesión, librada entre 1861 y 1865, ha causado mucha controversia en los últimos años. Según *Southern Poverty Law Center*, en el país existen más de mil quinientos símbolos confederados⁵⁵.

⁵² Cfr. Stanley Cohen, *States of denial. Knowing about atrocities and suffering*. Cambridge-Malden: Polity Press, 2001, pp. 5-10.

⁵³ Milan Kundera, ob. cit., p. 210.

⁵⁴ Cfr. Yoko Ogawa, *The Memory Police*. New York: Pantheon Books, 2019.

⁵⁵ Cfr. Lioman Lima, «Protestas en EE.UU.: 5 claves para entender por qué la Guerra Civil sigue generando polémica un siglo y medio después». *BBC*

Aunque los monumentos confederados tienen una carga de derrota, también la tienen de rememoración y revancha. «Son monumentos que se erigieron en el sur del país durante los años veinte y treinta, en una época en la que el fascismo en Estados Unidos era una posibilidad real; son el recuerdo de la purificación racial que estaba llevándose a cabo en las ciudades del Sur al mismo tiempo que el fascismo ascendía en Europa»⁵⁶.

Al advertir que el legado de la esclavitud perdura en Estados Unidos, la historiadora Annette Gordon Reed advierte que confrontar dicho legado sin desafiar abiertamente las actitudes que crearon y formaron dicha institución supone dejar por fuera la variable más importante de la ecuación. En este sentido, para la profesora de la Universidad de Harvard, el problema con la Confederación no es solo que sus líderes eran dueños de esclavos, sino que trataron de destruir la Unión y se adhirieron explícitamente a una doctrina de esclavitud y de supremacía racial de los blancos.

No obstante, ciento cincuenta años después de iniciada la guerra, el balance es pesimista, pues si bien la segregación está muerta legalmente, tiene lugar de facto en buena parte del país y se reedita constantemente en los incidentes de violencia policial contra afroamericanos y en la aplicación parcializada de la ley. Según Reed, ambas cosas se explican, porque persiste la idea de la supremacía blanca. Además, en Estados Unidos existe la paradoja de que, en contradicción con la máxima histórica según la cual la historia es escrita por los vencedores, el lado perdedor ha contado la historia de modo favorable para ellos mediante libros, películas y monumentos. Y de hecho, la cultura americana ha aceptado la historia que los apologistas de la Confederación contaron acerca de los blancos y negros sureños⁵⁷.

Mundo. 19 de agosto de 2017. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-40969479>

⁵⁶ Cfr. Timothy Snyder, *El camino hacia la no libertad*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2018, p. 258.

⁵⁷ Cfr. Annette Gordon-Reed, «America's Original Sin. Slavery and the Legacy of White Supremacy». *Foreign Affairs* No. 97(1), 2018, pp. 2-7.

Ciertamente, la controversia por la forma de recordar el pasado se ha originado, una y otra vez, por protestas populares contra la presencia de monumentos vinculados al esclavismo y a la segregación en espacios públicos. Algunos campus universitarios como Princeton, Yale, Brown y Georgetown también han sido epicentros de tal debate y en algunos casos ha conllevado compensaciones económicas a los descendientes de los esclavos. En el Reino Unido, el University College of London (UCL) creó una base de datos de quienes fueron dueños de esclavos, mientras que en Bristol, Edimburgo, Glasgow y Liverpool, ciudades donde se dio la mayor concentración de esclavos en el siglo XIX, varias universidades han promovido investigaciones para desvelar el modo como estas se beneficiaron de la esclavitud⁵⁸.

No cabe duda de que las universidades —pero también las iglesias, las organizaciones de víctimas y las asociaciones de la sociedad civil— tienen el deber cívico de ayudar a cultivar el hábito de vivir con las ambigüedades del pasado⁵⁹ y a comprender el contexto histórico en el que vivieron los personajes controversiales. Se trata más de afrontar que de cancelar.

En 2020 se dio una controversia en la Universidad de Princeton cuando un grupo de estudiantes afroamericanos exigieron retirar el nombre del ex presidente Woodrow Wilson del título de la escuela de Políticas Públicas y Asuntos Internacionales y de un College del campus. Todo comenzó en noviembre de 2015, cuando un grupo denominado «Liga de la Justicia Negra» se tomó la oficina del rector exigiendo dicho cambio⁶⁰. Luego de esto, la universidad puso en marcha una serie de conversaciones e iniciativas en procura de la igualdad racial, y en 2016 implementó unas medidas tendientes a hacerla más inclusiva y más honesta con su historia, según dijeron. Sin

⁵⁸ Cfr. *The Economist*, «British universities are examining how they benefited from slavery», February 7, 2020. <https://www.economist.com/britain/2020/02/08/british-universities-are-examining-how-they-benefited-from-slavery>

⁵⁹ Cfr. Anthony Kronman, *The Assault on American Excellence*. New York: Free Press, 2019, p. 189.

⁶⁰ Cfr. «Alumnos piden quitar nombre de Woodrow Wilson de Princeton», *Chicago Tribune*, 18 de noviembre de 2015. <https://www.chicagotribune.com/hoy/ct-hoy-8501640-alumnos-piden-quitar-nombre-de-woodrow-wilson-de-princeton-story.html>

embargo, los reclamos continuaron, y en 2020, el rector Christopher L. Eisgruber anunció que las políticas segregacionistas de Wilson lo hacían inapropiado para darle su nombre a una escuela de políticas públicas⁶¹. El etnocentrismo del rector fue inocultable al señalar que el expresidente y ex rector de la misma universidad entre 1902 y 1910 se adhirió a la práctica del racismo, una práctica que sigue causando daño hasta hoy. Es decir, delineó una tradición e incluyó a Wilson en la misma como uno de sus más eximios representantes.

Al referirse a esta controversia, el columnista de *The New York Times* Ross Douthat aclaraba que aún cuando la religión civil norteamericana algunas veces trataba a los presidentes difuntos como santos, los monumentos existen principalmente para expresar gratitud por un acto específico, para reconocer una deuda específica y para trazar una línea de regreso a una herencia valiosa. Y si bien algunos de los monumentos están erigidos en honor de esclavistas, segregacionistas o colonialistas —como Thomas Jefferson, George Washington y Cristóbal Colón—, no se les honra por eso, sino *a pesar de* eso, esto es, porque dejaron un legado, un regalo que disfrutamos. Sin embargo, disfrutar de esa herencia que proviene de hombres defectuosos haciendo de cuenta que proviene de ninguna parte es una forma de ingratitud, es decir, algo que se presenta como un avance moral, pero no lo es, y además, es una traición de la memoria, no un acto de rectificación⁶².

Que el pasado puede generar ira y resentimiento lo saben bien en Irlanda del Norte. En diciembre de 2020, veintidós años después de firmado el Acuerdo del Viernes Santo entre republicanos y

⁶¹ Cfr. President Eisgruber's message to community on removal of Woodrow Wilson name from public policy school and Wilson College. <https://www.princeton.edu/news/2020/06/27/president-eisgrubers-message-community-removal-woodrow-wilson-name-public-policy>

⁶² Cfr. Ross Douthat, «The Ghost of Woodrow Wilson», *The New York Times*, June 30, 2020. <https://www.nytimes.com/2020/06/30/opinion/woodrow-wilson-princeton.html>

unionistas, Jenny McCartney advertía sobre la actitud vindicativa de Billy Hutchinson, líder del pequeño partido unionista llamado Partido Progresista Unionista (PUP) y quien fuera parte de una organización paramilitar, el Ulster Volunteer Force y fuera acusado de asesinar a dos jóvenes católicos en 1974. Al presentar sus memorias (*My Life in Loyalism*) le dijo al periódico *Irish Times*: «Yo justifico todo lo que hice en los Troubles, y tengo que hacerlo para mantenerme cuerdo». La periodista McCartney decía que, al menos, había hecho un análisis sincero de su propio proceso. Sin embargo, la pregunta más general era: ¿quién en la sociedad paga el precio de la cordura de Hutchinson?

Más allá de una actitud aislada, McCartney planteaba que se trataba de una actitud de los miembros del Sinn Féin sobre el pasado violento del IRA (Ejército Republicano Irlandés, por sus siglas en inglés), una cuidadosamente calibrada mezcla de justificación perturbada y lamento borroso. Tanto en Irlanda del Norte como en la República de Irlanda existe un triunfalismo resurgente, simplista y profundamente polarizante del IRA, que muchos de los jóvenes —que nunca vivieron a través de la miseria cruda de los Troubles— están encontrando una bebida tóxica⁶³.

Como se ve, la reivindicación del pasado sin ningún atisbo de arrepentimiento, con ánimo revanchista o a partir de una actitud negacionista del mal ocasionado no solo causa un profundo dolor en las víctimas, sino que además constituye una forma de mantener abiertas las heridas del pasado. En una extraordinaria investigación periodística con un título más que elocuente —*No digas nada*— Patrick Radden Keefe ha documentado el silencio tan sistemático como desconcertante del líder histórico del Sinn Féin, Gerry Adams, sobre el secuestro y asesinato en 1972 de Jean McConville, viuda de diez hijos y acusada falsamente por la banda de espías para los británicos en un barrio católico de Belfast.

⁶³ Cfr. Jenny McCartney, «Will anyone ever say ‘sorry’ in Northern Ireland?», *UnHerd*, December 4, 2020. <https://unherd.com/2020/12/will-anyone-ever-say-sorry-in-northern-ireland/>

El silencio, la negación o la apología del mal pasado constituye un incentivo de nuevas violencias. Por eso la justificación de la violencia es una forma de retroceso moral, una actitud intelectual sofisticada que legitima el gregarismo más tribal. El resentimiento y la ira que conllevan dicha justificación está al principio y al final, esto es, parte de los autores del mal, pero llega hasta las víctimas y la sociedad. Y así, la ira adopta forma de espiral.

Pero al mismo tiempo, la ira puede ser elegida. Y cuando ello sucede, la memoria está muy cerca de la revancha o incluso, de la venganza. «En términos más generales, en las sociedades que poseen fuertes códigos de honor, las emociones vengativas parecen constituir una excepción a la regla de la existencia efímera. La venganza puede continuar por décadas, hasta que todos los culpables hayan muerto, dado que la norma social que exige que una persona ofendida se cobre venganza impide que esa emoción se desvanezca sin más»⁶⁴, explica el filósofo Jon Elster.

En una línea similar, el psiquiatra Vamik D. Volkan sostiene que como ha evidenciado en su experiencia durante veinte años en conversaciones con líderes de los conflictos entre árabes e israelíes, turcos chipriotas y griegos chipriotas, estonios y rusos, croatas y serbios, cuando el dolor y el resentimiento hacia otro grupo hace parte de la identidad de un grupo, es decir, cuando el dolor infligido por otro grupo se convierte en una parte de la representación compartida del grupo, este dolor se transmite generacionalmente y se prolonga en el tiempo, reactivando los odios asociados al mismo. Y así, con el tiempo cambian su función como un evento del pasado y pasan a convertirse en parte del tejido social que mantiene unido al grupo. Por esta razón, dicho trauma no puede considerarse como padecido sino como elegido, puesto que el grupo lo hace parte de su identidad. Eso explica que para unos grupos dicho trauma haga parte de su identidad y para otros no. La activación del trauma pasado magnifica el valor de los enemigos y perpetúa la memoria de humillación

⁶⁴ Jon Elster, *Rendición de cuentas. La justicia transicional en perspectiva histórica*. Buenos Aires: Katz, 2006, p. 262.

y dolor de los antepasados⁶⁵. Así, algunos grupos deciden perpetuar las heridas del dolor pasado, con los efectos políticos que ello trae.

¿Cómo se puede heredar un dolor?, se pregunta Daniele Giglioli. Y añade: «es natural que sufran los hijos, y por extensión los nietos; pero ¿todavía después? Y, en cualquier caso, ¿en nombre de qué deber? Lo absurdo emerge sin duda en cuanto invertimos la perspectiva: ¿alguien sano de mente y de corazón puede prescribir a sus descendientes que sigan sufriendo por él? Tragedias por procuración, resentimiento por subcontrato»⁶⁶.

Entre la víctima y sus herederos políticos e ideológicos, sin duda, hay una diferencia de grado: «el heredero de la víctima exige para sí el mismo certificado de incensurabilidad otorgado con justicia a quien ha sido golpeado. Pero, aparte de que la víctima real es incensurable solo respecto a lo que ha padecido y de que el salvoconducto no se extiende a sus actuaciones pasadas y futuras, con mucha menos razón tiene derecho a ese salvoconducto quien no es víctima —solo media aquí el factor agnaticio—»⁶⁷.

La propuesta de Volkan consiste justamente en poner de presente esta espiral, toda vez que la conciencia de los traumas elegidos por grandes grupos en conflicto puede ampliar nuestra comprensión acerca de cómo tales acontecimientos pasados pueden convertirse en el combustible para encender los dramas humanos más horribles y para mantener el fuego en marcha una vez que empiecen las hostilidades⁶⁸. Aunque su análisis se refiere a grupos y comunidades en guerra, podemos trazar una analogía con las disputas memoriales que se dan al interior de las sociedades democráticas entre partidos políticos, organizaciones de víctimas y sectores sociales.

⁶⁵ Cfr. Vamik D. Volkan, «Transgenerational Transmissions and Chosen Traumas: An Aspect of Large-Group Identity», *Group Analysis*, 34-1 (2001), pp. 79-97.

⁶⁶ Daniele Giglioli, ob. cit., p. 39.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 40.

⁶⁸ Cfr. Vamik D. Volkan, cit.

5. LA NEGOCIACIÓN

Otra fase del duelo es la negociación. Cuando sufrimos una pérdida, decidimos internamente quedarnos con unas cosas y soltar otras. O dicho de otro modo, sopesamos, balanceamos y negociamos qué debe permanecer y qué se debe olvidar. Algo similar le ocurre a las naciones con su pasado.

Aunque en Sudáfrica el *apartheid* solo fue decretado como política oficial en 1948 cuando el Partido Nacional llegó al poder, sus raíces se remontan a principios del siglo XX —1902—, cuando se firmó el tratado de paz entre los colonos británicos y los afrikáneres (descendientes de los colonos holandeses) y en 1913, cuando el gobierno integrado solo por hombres blancos aprobó la Natives Land Act, que confinaba a los africanos como dueños de unas tierras que equivalían al 7 % del país. Es decir, los blancos eran dueños del 93 % restante. El sistema de castas adoptado dividió a la población en cuatro categorías: blancos, africanos, manchados o mestizos e indios. Al proyectar la idea de que esta codificación del racismo no solo era aceptable sino además justa, el régimen del *apartheid* invirtió incalculable energía en legitimar la discriminación racial⁶⁹.

En una verdad negociada, como la que se produce luego de una transición de la dictadura a la democracia o de la guerra a la paz, los incentivos para salir de la violencia ocupan un lugar protagónico. Por ello, como una forma de promover que los perpetradores contaran la verdad —el régimen del *apartheid* terminó en 1992—, la Comisión de la Verdad y la Reconciliación les ofreció una amnistía de la persecución civil y penal si revelaban todo lo que sabían y si convencían a la Comisión de que sus crímenes habían sido cometidos por objetivos políticos.

Los procesos sudafricanos tuvieron un fuerte elemento emocional: las investigaciones terminaron con unas audiencias televisadas que se abrían con una oración y terminaban con el canto de himnos

⁶⁹ Cfr. Sisonke Msimang, «All is Not Forgiven», *Foreign Affairs* No. 97(1), 2018, p. 29.

bíblicos o de canciones por el esfuerzo de liberación⁷⁰. La escritora Sisonke Msimang explica que mucha gente vio los procesos transicionales como una experiencia religiosa en la cual los pecadores iban a los juicios buscando absolución, mientras que las víctimas buscaban perdonar para poder liberarse de su dolor⁷¹. La política y la religión hicieron su aparición en *prime time*.

Así, en un proceso de justicia transicional que incluyó una comisión de la verdad, Sudáfrica negoció su pasado. Sin embargo, varias décadas después del fin del *apartheid* continúa un desbalance de poder en las relaciones raciales. En 2015, una encuesta arrojaba que mientras el 60 % de los blancos declaraban tener acceso a recursos financieros para cumplir sus metas, el 43 % de los africanos respondían afirmativamente y solo el 26 % de los mestizos. Pero no solo es una cuestión estadística, a veces la justicia puede llegar muy tarde: Ahmed Timol, activista antiapartheid y miembro del Partido Comunista, fue asesinado el 25 de octubre de 1971. Su caso fue fallado por un juez cuarenta y seis años después, cuando dos de los tres policías que fueron cómplices de su asesinato habían muerto en el entretanto, y el tercero recién fue acusado formalmente⁷².

Colombia también ilustra la fase de la negociación del pasado. Aunque ha sido un país marcado por la guerra y la violencia, ese trágico destino ha sido al mismo tiempo el terreno sobre el cual se ha desarrollado una larga tradición de negociaciones políticas con los grupos armados: diez entre 1990 y 2016. Es decir, el país ha hecho la guerra tanto como la paz⁷³.

Un país que ha resuelto *negociar* sus violencias decidió en 2016 superar un conflicto armado de más de cincuenta años que, por lo

⁷⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 31.

⁷¹ Cfr. *Ibíd.*, p. 32.

⁷² Cfr. *Ibíd.*, p. 28.

⁷³ Cfr. Jorge Giraldo Ramírez, *Colombia. Así en la guerra como en la paz*. Madrid: La Huerta Grande, 2018.

demás, fue en términos cronológicos —no cualitativos— una continuación de la *Violencia* bipartidista de finales de los años cuarenta y principios de los cincuenta. Se trató de un proceso de paz adelantado en La Habana entre el gobierno de Juan Manuel Santos y las FARC, que culminó con un acuerdo firmado en Bogotá y fue rechazado popularmente por estrecho margen en 2016. A pesar de que un plebiscito en octubre de dicho año inclinó la balanza en favor del No, fue una negociación que satisfizo los estándares de la justicia transicional, los parámetros políticos de un acuerdo exitoso y tuvo una amplia legitimación de la comunidad internacional.

Colombia sigue siendo un caso excepcional en la región: un país con las instituciones democráticas más antiguas y estables de Suramérica y una tradición civilista que la inmunizó contra golpes de Estado y dictaduras. Aunque al mismo tiempo, ha padecido una guerra multifrente, cruel, degradada, que pervivió medio siglo gracias al voluntarismo revolucionario de unos insurgentes anacrónicos y desconectados del contexto regional y global; a un clima de opinión que ha oscilado entre el rechazo valeroso de la ciudadanía y sus centenares de sacrificados con un sector de la intelectualidad y de las empresas ideológicas que han reproducido incautamente mitos y lugares comunes sobre la misma. Que la guerra es *perpetua* —lo que desconoce que ha habido más períodos de paz que de guerras—, que la guerra es *dual* —lo cual omite que no ha sido solo una guerra entre el Estado y la insurgencia, sino entre varios actores: Estado, insurgencias y paramilitares— y que los guerrilleros *altruistas* se alzan en armas para buscar un país mejor —algo insostenible cuando los medios de tal idealismo se entrecruzan con secuestros, narcotráfico y carros bomba— son lugares comunes que han hecho parte de la cultura política del país⁷⁴ y que constituyen un lastre para la modernización y la democratización.

Las paces en Colombia han sido parciales, consentidas, polémicas e inestables. Pero siempre han sido difíciles, complejas y fueron el telón de fondo de la política nacional en las últimas cuatro décadas. Entre 1982 y 2022 todos los presidentes que fueron elegidos

⁷⁴ *Ibíd.*

enarbolaron propuestas de paz o de guerra durante la campaña electoral, y una vez en el poder promovieron políticas públicas destinadas al diálogo y a la pacificación –con excepción de Iván Duque (2018-2022). Durante estos años las paces que se firmaron tuvieron como denominador común una asertiva lectura de los actores estatales y armados del momento político. Unos y otros entendieron que era la hora de silenciar los fusiles, empeñaron su voluntad en ello durante el proceso y mantuvieron sus compromisos en el futuro, con mayor o menor lealtad según el caso.

No obstante, aunque el país ha negociado sus violencias, no ha hecho lo mismo con la memoria histórica. Salvo en el proceso de paz con las FARC donde se acordó la creación de una Comisión de la Verdad, la memoria ha sido la gran ausente de las negociaciones, quizás porque delegados de los gobiernos y combatientes han estado más preocupados por la letra menuda de los decretos de amnistía e indulto y las condiciones de su futura participación política que por el reconocimiento del pasado, el homenaje público a las víctimas y las lecciones hacia el futuro.

Esto se aplica incluso al Frente Nacional, el mayor pacto político pacificador del país en el siglo XX, el cual trajo consigo el fin de la violencia bipartidista y la alternancia en el poder de los liberales y conservadores entre 1958 y 1974. Allí «no se hace memoria del fin de la Violencia (el advenimiento o la caída de la dictadura del general Rojas Pinilla o la inauguración del Frente Nacional), sino ritualmente, memoria de su iniciación, el 9 de abril de 1948, referente simbólico de la división contemporánea de la sociedad colombiana»⁷⁵.

Y así, los duelos nacionales han tenido una dimensión de memorial de agravios más que de procesos negociados de cierre y sanación, algo que empezó a cambiar en 2007 con el Grupo de Memoria Histórica. Esta es una institución enmarcada en la tradición de más de una decena de comisiones de estudio e investigación de la violencia que va desde la Comisión Nacional Investigadora de las Causas y Situaciones Presentes de la Violencia en el Territorio Nacional de 1958 hasta la Comisión para el Esclarecimiento de la

⁷⁵ Gonzalo Sánchez, *ob. cit.*, pp. 25-26.

Verdad, la Convivencia y la No repetición cuyo informe final se publicó en 2022. En estos duelos aplazados hay que buscar una de las explicaciones del permanente reciclaje de la violencia política, del clima político de polarización y de la ausencia de una cultura cívica memorial que honre a todas las víctimas, no solo a las de los magnicidios políticos.

6. LA DEPRESIÓN

En *El camino hacia la no libertad*, el historiador Timothy Snyder describe la forma como el gobierno de Vladimir Putin ha estado comprometido con una política de la inevitabilidad y de la eternidad. Para la primera, cada hecho es un breve incidente que no altera el relato global de progreso —como la invasión de tropas rusas en Crimea o en Ucrania, por ejemplo—. Mientras que la política de la eternidad asume que cada nuevo suceso es un ejemplo más de una amenaza intemporal —la Unión Europea o Estados Unidos, satanizados en el discurso oficialista—. Ambas posturas, aclara el profesor de la Universidad de Yale, se disfrazan de historia, pues se basan en interpretaciones del destino histórico de Rusia, pero realmente prescinden de la historia⁷⁶ y son una sofisticada versión manipulada de la misma que se ha ido consolidando en los últimos veinte años.

De esta forma, los relatos alternativos o abiertamente falsos sobre la historia tienen una incidencia directa en la responsabilidad que asumen los ciudadanos sobre las decisiones de los líderes políticos. Por ejemplo, a finales de 2014, solo el 8 % de los rusos se sentían responsables de la invasión militar de su país a Ucrania, pues el gobierno había mostrado la intervención como una respuesta proporcional y necesaria a una agresión. Asimismo, el 79 % había asumido una actitud victimista del país, muy funcional a los intereses estratégicos de Putin, y declaraba estar de acuerdo con que «Occidente estará insatisfecho haga lo que haga Rusia, así que no hay que prestar atención a lo que dice»⁷⁷. A pesar de su sangrienta

⁷⁶ Cfr. Timothy Snyder, ob. cit., p. 18.

⁷⁷ Cfr. Ibíd., p. 188.

historia y de la profusa literatura que documenta los horrores del estalinismo —se estima que veintisiete millones de ciudadanos fueron asesinados, ejecutados, torturados, encarcelados, deportados o enviados a campos de trabajo forzado y quince millones murieron de hambre—, las autoridades rusas evitan dar cualquier contribución oficial sobre el pasado soviético en general o sobre los líderes comunistas en particular.

La depresión, en este caso, asume la forma del tabú, del pasado que no se expía porque es innombrable, inabordable, porque está detenido en el tiempo. Esto contrasta con lo hecho por Mijaíl Gorbachov durante el período de liberalización —conocido como *Glasnost*— cuando en un significativo discurso conmemorando el septuagésimo aniversario de la revolución declaró que Stalin había cometido «enormes e imperdonables» crímenes, una declaración impensable hoy en día, pero que ya se había dado en el XX Congreso del Partido Comunista de 1956, cuando éste condenó el culto a la personalidad de Stalin y pidió la desestalinización del país.

A pesar de ello, lo más cercano a la autocrítica que ha ocurrido sucedió recientemente en el año 2000, cuando al asumir su primer período como presidente, Vladimir Putin declaró que «ha habido páginas trágicas y brillantes en nuestra historia»⁷⁸. Veintidós años desde aquello, el panorama se torna más sombrío: en los albores del 2022 el Ministerio de Justicia y la Fiscalía del régimen de Putin declararon la disolución de Memorial. Esta es una organización no gubernamental dedicada a la recuperación de la verdad histórica sobre el estalinismo, la preservación de la memoria de las víctimas del terror soviético y la defensa de los derechos humanos. Aunque el gesto desnudó la política autoritaria del putinismo, en la que solo parece haber espacio memorial para la apología del papel del Ejército Rojo contra el nazismo⁷⁹, ese mismo año la organización fue reconocida con el Premio Nobel de Paz.

⁷⁸ Cfr. Nikita Petrov, «Don't Speak, Memory. How Russia Represses Its Past», *Foreign Affairs* No. 97(1), 2018, pp. 16-21.

⁷⁹ Cfr. El País, «Editorial: Un paso más hacia la dictadura en Rusia», 3 de enero de 2022. <https://elpais.com/opinion/2022-01-04/un-paso-mas-hacia-la-dictadura-en-rusia.html>

En 2015, el gobierno ruso anunció la política «Programa para la Conmemoración de las Víctimas de la represión política». En 2017, en Moscú se inauguró el Muro del Dolor, conmemorando las víctimas del totalitarismo soviético. Sin embargo, en 2018 los archivos que contienen el registro de los crímenes de los servicios secretos seguían cerrados. Las autoridades tienen la precaución de referirse a los crímenes de Stalin como «errores», algo que reproducen los textos escolares en su programa de una «educación patriótica», en los cuales el terror comunista es tratado como una suerte de desastre natural⁸⁰.

Según el historiador Nikita Petrov, el resurgimiento en la opinión pública del régimen soviético se explica en parte porque Rusia nunca llevó a juicio su pasado comunista. Y de hecho, aún hoy es imposible llevar a juicio a un funcionario del régimen soviético porque sus crímenes fueron cometidos hace mucho tiempo y el gobierno actual no ha extendido los estatutos para hacerlo posible. Así, la manipulación del pasado o la instauración de una memoria oficial obedece a una ideología según la cual el Gobierno siempre está en lo correcto, y si en el pasado sus políticas dejaron víctimas, ello es un efecto colateral del camino elegido por el país. En este sentido, la historia no es un asunto que pueda ser tratado objetivamente sino un instrumento para el avance de la ideología del Estado⁸¹. En Rusia, la memoria histórica está al servicio de la razón de Estado.

En contextos de negación o de depresión en países como China o Rusia, los intelectuales suelen ser una válvula de escape de las verdades incómodas del pasado entrometido. Y si el Nobel de Literatura Gao Xingjian cumple dicho papel en China, la bielorrusa Svetlana Alexiévich, también Nobel de Literatura (Bielorrusa fue uno de los catorce estados de la Unión Soviética), hace otro tanto sobre el pasado de Rusia, en especial sobre el hecho que marcó su declive como potencia: la explosión de la central nuclear Vladimir Ilich Lenin en la ciudad ucraniana de Chernóbil en 1986.

⁸⁰ Cfr. Nikita Petrov, cit., pp. 18-20.

⁸¹ Cfr. Ibid., pp. 18-19.

Así, luego de conversar con decenas de víctimas de la tragedia nuclear, Alexiévich ha documentado de modo sorprendente lo ocurrido en la planta nuclear de Piotr la noche del 26 de abril de 1986. Su libro *Voces desde Chernóbil* es un conmovedor testimonio sobre la historia omitida que recoge, según sus palabras, «la vida cotidiana del alma»⁸² durante aquellos trágicos días.

La historia de Chernóbil es la historia de una tragedia nacional, de un drama interminable en el tiempo y el espacio (pues la radiación dura hasta nuestros días), una historia de arrogancia e ineptitud burocrática y el colofón de la decadencia del régimen soviético. Chernóbil es el icono del desplome del socialismo real, el principio del fin de la utopía socialista en la que habían creído decenas de países durante la mitad del siglo XX. Al mismo tiempo, es también una historia de heroísmo anónimo: «¿Quién puede imaginarse aunque sea por un segundo el panorama si hubieran explotado los tres reactores restantes?», se pregunta Alexiévich. Por eso, quienes pagaron con su vida que no ocurriera un mayor desastre son «héroes de la nueva historia. Se los compara con los héroes de las batallas de Stalingrado o de Waterloo, pero ellos han salvado algo más importante que su propia patria, han salvado la vida misma. El tiempo de la vida. El tiempo vivo»⁸³.

Ciertamente, los dispositivos sobre la memoria histórica insisten mucho —pues se basan epistémicamente en ello— en la idea del «esclarecimiento» de lo ocurrido. Sin embargo, tan importante como saber *qué* ocurrió es tratar de entender *por qué* ocurrió. «Sencillamente, ya no bastaba con los hechos; aspirabas a asomarte a lo que había detrás de ellos, a penetrar en el significado de lo que acontecía [...] Ante Chernóbil todo el mundo se ponía a filosofar. Las personas se convertían en filósofos. Los templos se llenaron de nuevo. Se llenaron de creyentes y de gente hasta el día anterior atea. Gente que buscaba respuestas que no les podían dar ni la física ni las matemáticas. El mundo tridimensional se abrió y dejé de encontrarme con valentones que se atrevieran a jurar sobre la Biblia

⁸² Svetlana Alexiévich, ob. cit., p. 44.

⁸³ *Ibíd.*, p. 50.

del materialismo»⁸⁴. De este modo, en la depresión documentada, enfrentada y asumida puede hallarse el germen de la sanación, es decir, de la aceptación de lo que sucedió.

7. LA ACEPTACIÓN

En décadas recientes, Alemania se ha comprometido colectivamente en una impresionante hazaña: la aceptación de la responsabilidad moral colectiva por los terribles crímenes de su pasado. El país le ha dado expresión material a esta aceptación preservando los rastros físicos de la época nazi construyendo monumentos de sus víctimas, los cuales tienen más que una función simbólica, pues en el contexto del auge de grupos de extrema derecha que promueven la intolerancia y el revisionismo histórico —como el Partido Alternativa por Alemania (AfD por sus siglas en alemán)— estos monumentos sirven como recordatorio de la verdad de lo ocurrido.

Una de tales iniciativas son las placas *Stolpersteine*, del artista Gunter Demnig, pequeñas placas de cobre que llevan los nombres, fechas de nacimiento y muerte de las víctimas del nazismo, y están puestas en las aceras de las casas donde estas personas vivieron hasta que fueron arrestadas por las fuerzas de seguridad del régimen. Se han instalado más de cincuenta y seis mil placas en veintidós países, la mayoría de ellas en pueblos y ciudades de Alemania.

Desde la posguerra, las políticas de la memoria han reconfigurado la cultura política alemana⁸⁵. Por ejemplo, desde 1945 ningún país europeo ha sido más pacifista y más opuesto a una intervención militar por fuera de sus fronteras que Alemania. Ningún país europeo ha sido más abierto a recibir inmigrantes y refugiados —desde el *boom* económico de la década del sesenta hasta la oleada de inmigrantes sirios de 2018— y a pesar de su auge en los últimos años, la amenaza de la extrema derecha es menor comparativamente

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 46.

⁸⁵ Una comparación entre la forma de afrontar el pasado de Alemania y Estados Unidos puede leerse en: Susan Neiman, *Learning from the Germans. Race and the Memory of Evil*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2019.

con otros países europeos como Francia o Austria, tal como quedó demostrado en las elecciones generales del 26 septiembre de 2021 cuando Alternativa por Alemania (AfD) obtuvo un 10.3 % de los votos totales.

Evidentemente, las políticas de la memoria son impugnadas por movimientos políticos como Pegida (Patriotas europeos en contra de la islamización del Occidente) o Alternativa para Alemania (AfD). Para estos grupos, las políticas de la memoria constituyen una expresión de vergüenza y culpa, y reclaman un nuevo sentido de orgullo nacional. No parece casualidad que este partido obtenga su mayor caudal electoral en estados ubicados en la otrora Alemania Oriental y que Dresde, una ciudad ubicada en dicha zona, sea el lugar donde mayor apoyo ha recibido⁸⁶ y donde subsiste un discurso reivindicatorio del nacionalsocialismo.

No obstante, el influjo cultural de las políticas de la memoria ha tardado varias décadas en hacer efecto. Ciertamente, la memoria del Holocausto solo tuvo una influencia masiva en las conciencias hasta entrados los años ochenta. Esto es, en el quincuagésimo aniversario del 30 de enero de 1933 (día del ascenso al poder del nacionalsocialismo) y en el cuadragésimo del 20 de julio de 1944 (día del Plan Valquiria) y el 8 de mayo de 1945 (día de la rendición incondicional). Julián Casanova destaca que al lado del autoreconocimiento de Alemania como país verdugo, otro antecedente del llamado *giro memorial* que se consolida en los noventa y comienzos del siglo XXI, está en las imágenes del juicio a Adolf Eichmann en Jerusalén en 1961. Con ambos hechos, la consigna «recordar para nunca olvidar» se convirtió en la respuesta adecuada para esa experiencia tan destructiva y devastadora del nazismo y se rechazó el modelo vigente hasta ese momento de sellar el pasado traumático y mirar al futuro⁸⁷. Y así como la conciencia del pasado tomó varias décadas en asentarse, la forma de posicionarse en la cultura política, parece obvio decirlo, no ha estado ausente de polémicas. Una de las

⁸⁶ Cfr. Richard J. Evans, «From Nazism to Never Again. How Germany Came to Terms With Its Past», *Foreign Affairs*, 97(1), 2018, pp. 8-15.

⁸⁷ Cfr. Julián Casanova, ob. cit., p. 272.

más relevantes ocurrió en los años ochenta del siglo pasado, con la llamada «disputa de los historiadores».

Todo comenzó con un artículo de Ernst Nolte que interpretaba el campo de concentración de Auschwitz como una continuación del Archipiélago Gulag soviético y cuya principal novedad no había sido su dimensión sino su técnica⁸⁸. Jürgen Habermas intervino en la disputa cuestionando duramente la instalación de un clima intelectual que relativizaba el terror del período nacionalsocialista y en contra del revisionismo histórico que se valía de la comparación entre Auschwitz y el Gulag. Frente a esto, el filósofo defendió una perspectiva comprometida moralmente, en el entendido que el escenario de la disputa eran los periódicos y no las revistas científicas, es decir, que los destinatarios de la misma eran el público. Y por lo tanto, tal relativización cuantitativa del horror nacionalsocialista —defendida por los historiadores Ernst Nolte y Joachim Fest en nombre de la contextualización— afectaba la conciencia moral de la sociedad alemana. «No se trata, por favor, de Popper contra Adorno, no se trata de discusiones científico-teóricas, ni de la cuestión de liberarse de toda valoración: se trata del uso público de la historia»⁸⁹, advirtió.

Y así, siguiendo a Karl Jaspers, Habermas planteó el problema de la responsabilidad colectiva de una nación frente a la violencia: «Nuestra forma de vida está vinculada con la forma de vida de nuestros padres y abuelos mediante un tejido indisoluble de tradiciones familiares, locales, políticas y también intelectuales; a través de un medio histórico que es, naturalmente, el que ha hecho de nosotros lo que somos y quienes somos [...] nuestra identidad como personas, o como alemanes, está insalvablemente enredado en él»⁹⁰.

De allí Habermas extraía una responsabilidad colectiva, que consistía en mantener vivo, sin disimulo y no solo en la mente, el

⁸⁸ Ernst Nolte, El pasado que se niega a pasar / El arte de invertir las cosas. Contra el nacionalismo negativo en la historiografía, en *Hermano Hitler. El debate de los historiadores*. Barcelona: Herder, 2011, pp. 19-29 y pp. 31-41.

⁸⁹ Jürgen Habermas, Del uso público de la historia. La eclosión del autoconcepto oficial de la República Federal Alemana, en *Hermano Hitler. El debate de los historiadores*. Barcelona: Herder, 2011, p. 55.

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 48.

recuerdo del sufrimiento de quienes fueron asesinados por manos alemanas. Se trata de un recuerdo siempre renovado, a menudo desesperado, pero en cualquier caso presente. Así las cosas, «el período nacionalsocialista resultará cada vez menos una barrera en la medida en que lo veamos cada vez más serenamente como el filtro por el que pasa la sustancia cultural, en tanto en cuanto esta se adopte con voluntad y consciencia»⁹¹. El patriotismo constitucional es consecuencia de un proceso de arraigo de los valores occidentales que solo se dio después y a través de Auschwitz⁹².

La disputa de los historiadores constituyó un episodio elocuente de las tensiones entre historia y memoria. Mientras los historiadores Ernst Nolte y Joachim Fest defendían una lectura contextualizada y comparada de lo ocurrido, Jürgen Habermas ponía el énfasis en la forma como se debe recordar un acontecimiento que conmueve la conciencia moral de la sociedad. Hablar del «uso público de la historia» era otra forma de referirse a la memoria histórica, es decir, de poner el pasado conflictivo al servicio del presente, pero sobre todo, de leerlo con la sensibilidad moral de ahora.

La aceptación del pasado doloroso, sin embargo, no está exenta de retrocesos o recaídas —en el caso personal—, ni de controversia y polémica —en el caso de una democracia—: una encuesta encargada por la *Deutsche Welle* en 2020 arrojaba que si bien el 75 % de los encuestados consideraban que la visita a un lugar conmemorativo como Auschwitz debería formar parte del programa escolar y un 55 % que los crímenes de la Alemania nazi son recordados adecuadamente, el 25 % consideraron que son demasiado recordados y 37 % (72 % de los cuales eran también simpatizantes de AfD), que los alemanes ya no deberían preocuparse tanto por el pasado nazi. Entre 2018 y 2020 esta cifra se había incrementado en once puntos⁹³.

⁹¹ *Ibíd.*, p. 51.

⁹² Jürgen Habermas, Una gestión de daños. Las tendencias apologéticas en la historiografía alemana, en *Hermano Hitler. El debate de los historiadores*, Barcelona: Herder, 2011, p. 78.

⁹³ Oliver Pieper, «Los alemanes no quieren olvidar los crímenes nazis», *Deutsche Welle*, 6 de diciembre de 2019. <https://www.dw.com/es/los-alemanes-no-quieren-olvidar-los-cr%C3%ADmenes-nazis/a-52144746>

Asimismo, es llamativo que casi un quinto por ciento de los encuestados (17 %) consideren que los crímenes nazis se recuerden demasiado poco. De este modo, se puede concluir que alrededor de la mitad de Alemania está en los extremos del reclamo de memoria: sea porque la consideran excesiva (25 %) o insuficiente (17 %). Así las cosas, en una sociedad democrática, la aceptación convive con el pluralismo de narrativas, incluso con las visiones negacionistas o revisionistas del pasado. Ello, por supuesto, no está exento de tensiones, incluso violentas, como lo confirman los actos de antisemitismo de los últimos años y desde luego, genera un comprensible rechazo moral. Pero la aceptación, hay que advertirlo, está lejos no solo del mutismo sino también del unanimismo, pero supone la forma más razonable de pasar la página del pasado: leyéndola.

En resumen, la aceptación de los alemanes de su responsabilidad en la tragedia nacionalsocialista no solo constituye una buena muestra de una actitud madura ante su pasado, sino que su modelo de reconciliación se ha exportado a otros países y como advertí, la Shoá constituye la matriz epistémica y moral de la memoria histórica en Occidente. El historiador Raul Hilberg cuenta que en Estados Unidos la memoria del Holocausto «arraigó después de las penurias de la guerra en Vietnam, cuando una nueva generación de norteamericanos estaba buscando certezas morales y el exterminio judío se convirtió en un símbolo de la maldad absoluta con el que medir y valorar todas las demás transgresiones conductuales de las naciones»⁹⁴. Paradójicamente, según el autor de la historia más completa de los judíos, las lecciones de la memoria del Holocausto arraigaron primero en Estados Unidos que en Alemania.

⁹⁴ Raul Hilberg, *Memorias de un historiador del Holocausto*. Barcelona: Arpa, 2019, pp. 133-134.

II

POLÍTICAS DEL CONSENSO: LA TRANSICIÓN ESPAÑOLA

*La Guerra Civil y la Transición son las dos aportaciones de España a la historia del siglo XX*⁹⁵

Gregorio Morán

España es un caso interesante de los dilemas de la memoria histórica, pues en las últimas décadas ha tenido que lidiar con tres acontecimientos dolorosos y violentos: una guerra civil (1936-1939), una dictadura (1939-1975) y una banda terrorista (1959-2018).

En los últimos años, dos documentales –*El silencio de otros* (2019) y *El desafío: ETA* (2020)– y una novela –*Patria* (2016)– han puesto el tema en la conversación pública. Aunque difieren en su objeto, ambos documentales tienen un tono nostálgico, pues están elaborados a partir de las voces de las víctimas. En el segundo caso, a estas se añaden las voces de los protagonistas políticos, policiales y militares. Mientras la nostalgia del primero se siente por una represión oficial nunca suficientemente expiada ni esclarecida, el segundo tiene un halo de victoria, pues se cuenta la historia del terrorismo etarra desde la óptica de su derrota política por parte de la sociedad civil y su derrota militar por parte de los gobiernos de la Moncloa.

Algo semejante ocurre con la novela *Patria* de Fernando Aramburu, cuyo éxito absoluto en ventas fue cristalizado al ser llevada a la televisión en 2020 por la cadena HBO en forma de miniserie. El impacto de la novela se explica por su relato emotivo y cotidiano de dos familias arraigadas en un pueblo imaginario del País Vasco: una

⁹⁵ Gregorio Morán, *El precio de la Transición*. Madrid: Akal, 2015, p. 20.

de ellas es víctima de la violencia etarra, mientras que un integrante de la otra es un miembro activo de ETA (País Vasco y Libertad, por sus siglas en vasco). La humanidad que se entrevé en el día a día de ambas familias es el recurso narrativo que permite advertir los claroscuros de la violencia política.

Y por supuesto, aunque se pueden reprochar los estereotipos de algunos personajes en ciertas piezas de ficción, es un hecho que la emotividad se ha convertido en un ingrediente narrativo indispensable de la memoria histórica en esta época romántica y audiovisual. Además, parecería, que la rememoración no existe sin movilización de sentimientos, ya sean éstos de melancolía, tristeza o triunfo, como ocurre en estos tres productos culturales.

La Transición a la democracia entre 1975 y 1982 fue el gran acontecimiento político y cultural de la España moderna. En este capítulo no pretendo, ni mucho menos, hacer una breve historia de la Transición, sino señalar el modo en cómo afrontó el problema del pasado, pues constituye un caso paradigmático de las políticas del consenso y del olvido como fórmula de convivencia.

El politólogo Josep M. Colomer explica que un cambio de régimen hacia la democracia y su consolidación, no está determinado por las estructuras económicas, sociales o culturales. Aunque sin duda, una estructura social compleja y moderadora es una condición favorable para el pacto político en el que se funda la democracia, pues permite crear expectativas de que nadie será permanentemente un total vencedor ni un total derrotado en el nuevo juego político. En el caso español, las preferencias políticas y las decisiones de los actores que hicieron la transición fueron conformadas por la previa experiencia del fracaso y por el proceso político mismo, más que por las estructuras sociales. Los actores y espectadores coinciden en señalar que el recuerdo y el trauma de la guerra civil indujo un fuerte temor a la repetición de un conflicto violento en amplias capas de la sociedad. Y este miedo creó una predisposición favorable a la

negociación y al compromiso en las élites políticas. Así, el aprendizaje a partir del fracaso anterior aparece como un factor muy notable de la inclinación a los pactos que habitualmente es señalada como un rasgo característico del «modelo español» de cambio político⁹⁶.

Sin embargo, aunque la transición ha sido elogiada como un ejemplo de civismo —la dictadura llegó a su fin en 1975 con la muerte del general Francisco Franco, en 1977 fue aprobada una ley general de amnistía y en 1978 una nueva Constitución, en 1981 fracasó un golpe de Estado y en 1982 fue elegido como presidente de gobierno el socialista Felipe González—, el país ha experimentado en los últimos años un fuerte cuestionamiento del paradigma mediante el cual fue posible dicha transición: el consenso político y el «pacto del olvido». Se denosta aquel como un pacto de élites excluyente —nombrado despectivamente Régimen del 78— y se critica a este como una coartada para no hacerle justicia a las víctimas de la guerra y de la dictadura, y aplazar *sine die* el juicio de los responsables. La memoria histórica tiene hoy demandas opuestas a las políticas del consenso elogiadas otrora.

Y así, una nueva generación —movilizada e ideologizada—, la de los nietos y biznietos de las víctimas de la guerra civil ha introducido en el debate público el problema de la memoria traumática del pasado, sin el temor de que ello pueda ser el comienzo de nuevas violencias como creyeron sus mayores. Aunque no tienen recuerdos personales ni de la guerra ni de la violencia de la dictadura, esta generación está comprometida con los principios de la justicia universal y la rendición de cuentas, y asumen una forma de afrontar el pasado muy diferente de la que asumieron los hijos de la guerra civil. Son otros tiempos, por supuesto.

Así, la revisión del modelo transicional español no ha sido jalonado principalmente por la ley de memoria histórica de 2007, ni por los llamados de sectores políticos a revocar o actualizar la ley general de amnistía de 1977, sino por un hecho político, que inicialmente parecía tener poca trascendencia: las exhumaciones de

⁹⁶ Cfr. Josep M. Colomer, *La transición a la democracia: el modelo español*. Barcelona: Anagrama, 1998, p. 13.

cuerpos de víctimas de la guerra civil desde el año 2000 —más de ocho mil cuerpos y quinientas fosas según las investigadoras Paloma Aguilar y Leigh Payne—, una cifra que, según el historiador Julián Casanova, aún hoy es incierta.

Las leyes y políticas de la memoria han traído una tímida institucionalización de la memoria histórica, y con ello un auge del revisionismo histórico, así como recurrentes controversias por los hechos del pasado y por el rol del Estado en la delimitación del significado de estos en la vida pública. Ello es apenas lógico, pues la soberanía del Estado sobre la memoria histórica siempre encuentra su límite en las memorias y traumas particulares. Por lo cual, un comentarista político aconsejaba, sarcásticamente, tratar el problema de la memoria histórica no en el Congreso de los Diputados sino en un diván⁹⁷.

De este modo, la otrora elogiada Transición (con mayúscula y sin artículo, como se suele escribir) ha pasado a ser nombrada con la desdeñosa expresión «Régimen del 78». Y así, se ha venido a saber —o en todo caso, a decir— que la Transición fue menos pacífica de lo que se suele reconocer —y más violenta, en todo caso, que las de Grecia (1974-1986) y Portugal (1974-1976)—. Con lo cual, fue pactada en un contexto de violencia en todo el país —especialmente del accionar de GRAPO (Grupos de Resistencia Antifascista Primero de Octubre) y ETA—. También, se dice que el pacto benefició a un solo bando: el de los vencedores de la guerra y a los agentes de la dictadura.

Y escribo «se dice» porque no son pocos los que señalan que cuestionar la Transición fue durante décadas un tabú, una suerte de gesto de descortesía política y social. Y no son pocos los que cuestionan la leyenda rosa de aquel período caracterizado por «unos dirigentes abnegados, un rey consecuente, unas instituciones preñadas de patriotismo, una ciudadanía responsable... De no ser porque algún oficial temerario tuvo algo más que tentaciones golpistas, nos encontraríamos con la paradoja de que por primera

⁹⁷ Cfr. Juan Soto Ivars, «La memoria siempre es endiabladamente democrática», *El Confidencial*, 22 de julio de 2021. https://blogs.elconfidencial.com/sociedad/espana-is-not-spain/2021-07-22/memoria-democratica-fascismo-comunismo_3196787/

vez en la historia de España, y del mundo, la política se despegó de maquiavelismos y se convirtió en seráfica»⁹⁸. Sin embargo, para bien y para mal —¡es política!—, la Transición es el mito político fundacional de la democracia española, entendiendo acá por mito «un estrato de significado allende la realidad y la ficción»⁹⁹.

En este contexto, en las últimas décadas España ha diluido su excepcionalidad política y se ha ido sintonizando con el contexto internacional de primacía de los derechos humanos y de la justicia universal. Ello ha ocurrido a pesar de la reticencia de los diferentes gobiernos a erigir un monumento en honor de las víctimas del franquismo, a que el Estado les pida perdón, a promover la construcción de un museo oficial dedicado a la guerra civil y a la dictadura franquista¹⁰⁰, y a la renuencia de los gobiernos —tanto del Partido Popular (PP) como del Partido Socialista Obrero Español (PSOE)— a acatar las recomendaciones del relator especial de la ONU tras su visita en 2014, entre las cuales estaban las exhumaciones y la anulación de las sentencias de tribunales creados durante la Guerra Civil y el franquismo¹⁰¹. Ambas cosas solo vinieron a materializarse con la ley de memoria democrática presentada por el gobierno socialista de Pedro Sánchez al Congreso de los Diputados en 2021 y aprobada en octubre de 2022.

I. CUANDO LOS POLÍTICOS ERAN CAPACES DE PACTAR: LA TRANSICIÓN COMO CONSENSO DE ÉLITES

Los países, como las personas, encuentran diferentes formas de lidiar con el pasado. Tras una guerra civil que había dejado trescientos mil muertos, trescientos mil exiliados permanentes y trescientos

⁹⁸ Gregorio Morán, ob. cit., p. 15.

⁹⁹ Nicolás Gómez Dávila, ob. cit., p. 97.

¹⁰⁰ Cfr. Paloma Aguilar Fernández y Leigh A. Payne, *El resurgir del pasado en España. Fosas de víctimas y confesiones de verdugos*. Madrid: Taurus, 2018, p. 34.

¹⁰¹ Cfr. Consejo de Derechos Humanos ONU, Informe del Relator Especial sobre la promoción de la verdad, la justicia, la reparación y las garantías de no repetición, Pablo de Greiff: Misión a España. https://www.congreso.es/docu/docum/ddocum/dosieres/sleg/legislatura_12/spl_24/pdfs/7.pdf

mil presos¹⁰², y tras casi cuarenta años de dictadura, la sociedad española implementó a mediados de los años setenta una fórmula tan exitosa como cuestionada desde hace dos décadas por diferentes sectores políticos e intelectuales: una transición a la democracia relativamente pacífica sellada por un amplio acuerdo entre los partidos políticos y legitimada por el rey Juan Carlos de Borbón.

El historiador Juan Pablo Fusi señala sin ambages que la transición de la dictadura a la democracia «fue una operación compleja y un gran éxito histórico. Fue, en cualquier caso, un proceso menos coherente y planeado de lo que su desenlace final podría sugerir»¹⁰³. Además, a la Transición española se le atribuía la capacidad de servir de modelo teórico compuesto por tres consensos alcanzados a lo largo de seis etapas, resultado de «dos impotencias cruzadas»: la de quienes proyectaban una ruptura y la de quienes querían continuidad del régimen¹⁰⁴. En una entrevista al *Corriere della Sera* en 1976, Santiago Carrillo, líder del Partido Comunista Español (PCE) la definiría como «una ruptura pactada».

¿Cómo fue posible que tras casi cuarenta años de dictadura el país entrara en una fase democrática? Fusi lo resume diciendo que la Transición fue posible porque se acertó con el hombre —Adolfo Suárez—, con el procedimiento —una reforma en profundidad desde la propia legalidad franquista—; y porque la oposición a la dictadura —encabezada en 1975 por el PSOE de Felipe González y Alfonso Guerra y el Partido Comunista de Santiago Carrillo— supo anteponer, por pragmatismo político y sentido de la historia, el restablecimiento de la democracia a consideraciones doctrinarias y revanchistas¹⁰⁵. Las consecuencias de ello fueron más allá del plano político, pues «con la consolidación de la democracia, España no se reconocía en modo alguno en el país dramático y pintoresco creado por el estereotipo romántico del siglo XIX y sancionado por

¹⁰² Cfr. Juan Pablo Fusi, *Pensar España. En torno al pensamiento español del siglo XX*. Madrid: Arzalia Ediciones, 2021, p. 90.

¹⁰³ *Ibíd.*, p. 31.

¹⁰⁴ Cfr. Santos Juliá, *ob. cit.*, p. 545.

¹⁰⁵ Cfr. Juan Pablo Fusi, *ob. cit.*, p. 32.

la pobreza de su vida rural en los siglos XIX y XX y la tragedia de la Guerra Civil de 1936-1939»¹⁰⁶.

Obviamente, un acuerdo político es, por definición, imperfecto. Y quizás lo son más aquellos que se hacen en el marco de una transición, pues como advierte un experto en justicia transicional, «las fuerzas políticas entrantes tienen a menudo dos objetivos en conflicto: que la transición sea pacífica y que haya justicia transicional. Al negociar con los dirigentes del régimen saliente en pos del primer objetivo, pueden tener que sacrificar el segundo»¹⁰⁷. Asimismo, en contra de la lectura *ex post* que solo ve en la justicia transicional una dialéctica entre víctimas y victimarios, se debe tener en cuenta que en un escenario de justicia transicional existen al menos ocho actores involucrados: criminales, víctimas, beneficiarios y auxiliadores de esos crímenes, miembros de la resistencia, neutrales, así como promotores o saboteadores de la justicia transicional¹⁰⁸.

Lo anterior, pone de presente los elementos necesarios para hacer un análisis ponderado de los procesos transicionales que evite exigirle cosas que pueden ser deseables después, pero que no estaban disponibles o no fueron posibles cuando se llevaron a cabo. En esta mirada benévola o comprensiva con la historia de la Transición coinciden varios estudiosos del proceso español. Comenzaré por señalar que en la trastienda de la Transición había una razón biográfica. Buena parte de la clase política que promovió la Transición perteneció al grupo que había nacido en los años de la guerra o en los inmediatamente posteriores. Esta generación tiene en su conciencia, junto a un trauma de guerra heredado, uno de posguerra vivido, y en su mente se funden los recuerdos de un país en ruinas con los de la represión, los silencios, la propaganda política y el miedo percibido en el ambiente familiar, hasta el punto de asociar la terrible contienda con la durísima posguerra¹⁰⁹.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 201.

¹⁰⁷ Jon Elster, *ob. cit.*, p. 223.

¹⁰⁸ *Cfr. Ibíd.*, p. 121.

¹⁰⁹ *Cfr. Paloma Aguilar Fernández, ob. cit.*, p. 34.

Luego, una primera lectura que se puede hacer de la Transición es la de un pacto entre élites, articulado en unos acuerdos entre las fuerzas políticas que comenzaron hacia el final de la dictadura y fueron cristalizando tras la muerte del general Francisco Franco –20 de noviembre de 1975– y la asunción del rey Juan Carlos de Borbón como jefe de Estado –22 de noviembre de 1975–. Los Pactos de la Moncloa (1977), la ley general de amnistía (1977) y la Constitución política (1978) fueron los tres hitos institucionales más relevantes de lo que desde entonces se empezó a llamar Transición. Los tres buscaron, en ese orden y según la interpretación canónica, afrontar una crisis económica y fiscal; hacer borrón y cuenta nueva con las atrocidades cometidas en los años precedentes y promover un pacto político que modernizara al país y abriera los márgenes de la política, esto es, que la democratizara.

De este modo, la Transición se fue convirtiendo en un proyecto político, y se fue ampliando con amnistía, libertades, clausura de la guerra, reconciliación, paz, concordia, democracia, proceso constituyente. En la calle, y en la fase del tardofranquismo fue amnistía y libertad; y desde 1975, por influencia catalana, vasca y gallega, se generalizó en los estatutos de autonomía,¹¹⁰ y perfilaron el ingreso de España a la Unión Europea. Dicho de otro modo, y según la lectura canónica, la Transición fue un exitoso proceso de pacificación y modernización de España, ese fue el resultado. Sus orígenes, sin embargo, hay que buscarlos un par de décadas atrás.

Un buen amigo historiador dice que «la historia le daña el caminado a cualquiera», refiriéndose a que los hechos muchas veces contradicen nuestras creencias. Pues bien, con la Transición pasa algo similar. Paradójicamente, aunque quienes más la defienden hoy en día son los sectores de derecha o conservadores, la propuesta inicial de la misma se le atribuye a la izquierda, pues a mediados de la década del cincuenta, el Partido Comunista Español (PCE) formula la primera propuesta de una transición pacífica de la dictadura a la democracia¹¹¹.

¹¹⁰ Cfr. Santos Juliá, ob. cit., p. 631.

¹¹¹ Cfr. Ibíd., p. 14.

El 14 de abril de 1956, Diego Martínez Barrio, presidente de la República española en el exilio exhortó a todos los ciudadanos a acometer «el último y gran esfuerzo para liquidar la pesadilla y sobre el solar reconquistado realizar la tarea mayor de echar llaves y cerrojos a los recuerdos de la Guerra Civil». En esas invocaciones a olvidar el pasado, advierte el historiador Santos Juliá, «se va afirmando por vez primera la presencia de nuevas generaciones en el interior de España caracterizadas por la exigencia de clausurar la Guerra Civil, por la necesidad del recíproco olvido y perdón que condujeran o sirvieran de soporte a la reconciliación de los españoles como condición política y a la vez moral de una transición a una convivencia democrática»¹¹².

Un año después, en 1957, se publicaría en *El Socialista* el «Testimonio de las generaciones ajenas a la guerra civil», en el que «unas generaciones formadas por ‘los españoles que todavía no habíamos nacido en la época de la Guerra Civil o que en aquellos años incomprensibles vestíamos aún pantalón corto’ y que ahora, al identificarse como ajenos a ella, venían a confirmar que esa generación se definía por una nueva actitud ante la guerra [...] Hoy le llamaríamos amnésicos, cuando lo que en realidad ocurría era que, hartos de memoria de la guerra, lo que pretendían era clausurarla, darla por terminada a todos los efectos»¹¹³.

Como se ve, desde muy temprano el olvido del pasado gravitó como una condición inherente de una eventual transición a la democracia.

Algo semejante ocurrió en los días en que se estaba desarrollando el proceso político. Hacia 1976, «tanto si se toma nota de la movilización social en la calle como de los encuentros de las elites y militantes políticos y sindicales en mítines, asambleas, despachos o restaurantes, la de 1976 era una sociedad en movimiento, caracterizada por la presencia de cientos de actores a la búsqueda de un espacio propio en el que se cruzaban, enfrentaban o coligaban gentes de varias generaciones, con muy diversas biografías políticas,

¹¹² *Ibíd.*, pp. 205-206.

¹¹³ *Ibíd.*, p. 220.

cargadas de experiencias de poder y de oposición, sobre un fondo de crisis política, de fin de régimen, agudizada por el evidente fin de ciclo de desarrollo económico que vino a coincidir con la subida del precio del petróleo y el inicio de una galopante inflación»¹¹⁴.

Según uno de sus protagonistas, la Transición arranca con la coronación del rey Juan Carlos de Borbón en noviembre de 1975 (seis años después de que hubiera sido designado por Franco para sucederle como jefe de Estado) y termina con el triunfo en las urnas del PSOE en octubre de 1982. Las claves interpretativas de este cambio histórico están llenas de intangibles. Los elementos materiales en que se plasman están contenidos, fundamentalmente en la Constitución, «el elemento tangible de un nuevo modo de hacer política en la España contemporánea»¹¹⁵, según Felipe González. La monarquía –suspendida durante el periodo de la guerra civil y la dictadura– sería la bisagra entre ambos regímenes. Pero además, después de 1975 su existencia misma pasaría a depender de la democracia, como quedó claro con el rechazo público del rey en la noche del 23 de febrero de 1981 al intento de golpe de Estado del teniente coronel Antonio Tejero ese mismo día en el Congreso de los Diputados¹¹⁶.

Aunque los políticos fueron los principales protagonistas de la Transición, no solo intervinieron ellos. La Iglesia católica también jugó un papel determinante para propiciar el pacto de élites. Desde los años sesenta, e influida por los aires renovadores del Concilio Vaticano II (1962-1965), revaluó el nacionalcatolicismo que la había caracterizado durante y después de la guerra civil y que había servido de soporte doctrinal al franquismo. Aunque se suele subrayar su compromiso social y su apoyo a causas de justicia social, libertad sindical y derecho a la huelga mediante movimientos o plataformas antifranquistas, en la jerarquía de la Iglesia se dio una transición antes de la Transición que contribuyó al cambio de mentalidad en clave

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 349.

¹¹⁵ Cfr. Felipe González, *Memorias del futuro. Reflexiones sobre el tiempo presente*. Madrid: Aguilar, 2003, pp. 201-205.

¹¹⁶ Una crónica de lo ocurrido aquel día puede leerse en: Javier Cercas, *Anatomía de un instante*. Bogotá: Debolsillo, 2009.

de reconciliación y a la asimilación de la aconfesionalidad estatal promovida por el Vaticano II y que la llevó a redefinir su papel en una sociedad secularizada.

Una razón generacional y otra ideológica contribuyeron a ello. El relevo generacional ocurrido después del Concilio: veintiocho obispos que asistieron a Roma tenían más de setenta años, eran «los obispos de la guerra y la cruzada». Pero entre 1967 y 1971, a instancias del nuevo Nuncio apostólico Luigi Dadaglio, se dio un recambio tanto generacional como ideológico por la vía del nombramiento de los obispos auxiliares. Este proceso condujo, entre otras cosas, a la elección del Cardenal Vicente Enrique y Tarancón como presidente de la Conferencia Episcopal en 1972 —reelegido en 1975—, un obispo moderado y de buenas relaciones con el régimen franquista. El *aggiornamento*, sin embargo, no fue solo endógeno, había sido propiciado por el «desestablecimiento» o separación entre Iglesia y Estado promovido por el Vaticano II y se vio reflejado, no sin oposiciones internas, en documentos oficiales de la jerarquía¹¹⁷ y en un clima cultural que aceleró la secularización en un país donde el catolicismo era mayoría.

Volviendo a los políticos, es necesario hablar de los Pactos de la Moncloa. Estos contribuyeron al éxito del proceso transicional, pues pusieron de manifiesto la existencia de un amplio consenso básico en torno a la economía social de mercado como futuro sistema socioeconómico y demostraron que un gobierno democrático tenía la legitimidad suficiente para exigir medidas de austeridad impopulares¹¹⁸. A cambio de aceptar las medidas de saneamiento económico propuestas por el gobierno, la oposición exigió unas reformas orientadas a dismantelar las instituciones corporativas del régimen franquista¹¹⁹. Fue un *trade off* mutuamente beneficioso en el marco de un proceso de negociación que parecería haber estado

¹¹⁷ Cfr. Feliciano Montero, La Iglesia y la (pre) transición. La jerarquía eclesiástica, en Manuel Redero San Román (ed.), *Adolfo Suárez y la transición política*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2017, p. 247-271.

¹¹⁸ Cfr. Charles Powell, *España en democracia, 1975-2000*. Barcelona: Plaza & Janés, 2001, p. 208.

¹¹⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 206.

condicionado más por lo posible que por lo deseable, más aún si se mira después de cuarenta años.

Los Pactos de la Moncloa fueron la respuesta a cuatro problemas que España debió afrontar tras el fin de la dictadura: el sistema socioeconómico y la solución a la crisis económica que venía desde 1974; la organización territorial del Estado, sobre todo la relación de Madrid con Cataluña y el País Vasco —regiones con un nacionalismo fuertemente arraigado—; la amnistía general, que pretendía facilitar la reconciliación entre los españoles; y la normalización de las relaciones exteriores de España¹²⁰, relativamente aislada tras años de dictadura. Otro consenso entre las élites que contribuyó a consolidar la democracia fue la aceptación del principio de la supremacía civil por parte de las Fuerzas Armadas¹²¹, en lo cual tuvo un papel determinante el fallido golpe del 23F de 1981.

Es aquí donde entra en escena uno de los protagonistas principales de esta historia. Adolfo Suárez, un político proveniente de la cantera franquista y cercano al Opus Dei, llegó al Gobierno en 1976 sin generar mayores expectativas y ante el asombro de muchos. Había sido Secretario General del Movimiento Nacional, nombre de la organización partidaria del franquismo. El llamado arquitecto de la Transición fue un personaje despreciado por unos y otros: traidor para los franquistas, don nadie para la derecha tradicional y tahúr e inculto para la izquierda¹²². No obstante, el balance histórico sobre el papel que jugó Adolfo Suárez en aquellos años sería más benévolo: «un hecho: la amnistía; un compromiso en marcha: elecciones por sufragio universal; un discurso: transición política»¹²³.

El historiador Charles Powell elogió el papel que jugó Suárez en la transición al señalar que «la transición no se diseñó en ninguna pizarra, pero tampoco se dejó todo a la improvisación. Es más: uno de los factores comunes a muchas transiciones es precisamente el

¹²⁰ Charles Powell, *Adolfo Suárez. El presidente que se hizo a sí mismo*, en Charles Powell y Pere Bonn, *Adolfo Suárez*. Barcelona: ediciones B, 2004, p. 137.

¹²¹ Cfr. Charles Powell, *España en democracia, 1975-2000*, ob. cit., p. 140.

¹²² Cfr. Joan Navarro y Miguel Ángel Simón (editores), *La democracia en palabras*. Madrid: Punto de Vista Editores, 2020, p. 80.

¹²³ Santos Juliá, ob. cit., p. 375.

insólito protagonismo que ofrecen a ciertos actores políticos individuales, generalmente heterodoxos, a la hora de maniobrar, negociar y decidir, posibilidades que no suelen darse en contextos más estables e institucionalizados. En circunstancias así, tan infrecuentes como decisivas en la vida de un país, la ausencia de ataduras, la audacia combinada con astucia y sobre todo, el ansia de triunfar, son a menudo las cualidades que distinguen a los verdaderos protagonistas de la Historia»¹²⁴.

Adolfo Suárez, líder de la Unión de Centro Democrático (UCD), un efímero partido de centro de talante moderado, era consciente de que el desafío de la Transición era la reconciliación, que «no se impone por una parte sobre la otra, ni se gana con la mitad más uno de los votos, sino que es el fruto de una voluntad común»¹²⁵. Dicho de otro modo, Suárez basaba la reconciliación en el principio del consenso, con lo cual podemos colegir que detrás de las experiencias exitosas de reconciliación suele haber líderes moderados. Pues mientras los fanáticos de lado y lado emprenden cruzadas al todo o nada, los moderados, en cambio, ejemplifican una antigua lección política: nunca es posible ganarlo todo. No obstante, el desencanto con la Transición vendría muy pronto. Tras un par de años en la Moncloa y una situación social convulsa, una economía precaria y un terrorismo envalentonado, intelectuales, periodistas y ciudadanos expresaron su desencanto por lo que para ellos devino en una reforma sin ruptura con la dictadura¹²⁶. Así, a comienzos de los ochenta parecía evidente que el país requería un recambio.

Por eso, si Suárez fue el arquitecto de la Transición y el rey Juan Carlos de Borbón su «bisagra» o «puente» entre el pasado autoritario y el futuro democrático, Felipe González sería su consolidador¹²⁷. Así las cosas, tres políticos moderados fueron los artífices de un cambio

¹²⁴ Charles Powell, *Adolfo Suárez. El presidente que se hizo a sí mismo*, ob. cit., p. 47.

¹²⁵ Joan Navarro y Miguel Ángel Simón (editores), ob. cit., p. 87.

¹²⁶ Cfr. Santos Juliá, Adolfo Suárez: el desencanto, en Manuel Redero San Román (ed.), *Adolfo Suárez y la transición política*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2017, pp. 301-316.

¹²⁷ Charles Powell, ob. cit., pp. 134-135.

que requería generar un amplio espacio en el centro del espectro político donde pudiera estar representada toda la sociedad y las fuerzas políticas más radicales –léase franquismo y antifranquismo– fueran marginalizadas. Leopoldo Calvo Sotelo –presidente del gobierno entre febrero de 1981 y diciembre de 1982– y el general Manuel Gutiérrez Mellado –vicepresidente primero del gobierno para asuntos de defensa (1976-1981) y ministro de defensa (1977-1979)– por su parte, jugarían un papel semejante en la transición de las Fuerzas Armadas¹²⁸.

Por lo anterior, además de la confluencia de fuerzas, actores y procesos, una «transición vía transacción» como la española, es un triunfo de la moderación o del centro político. De cara a *las fuerzas políticas*, porque entonces había un equilibrio entre un régimen en crisis, pero no muy fuerte y una amplitud de sectores que demandaban una reforma. De cara a *los actores*, la transición fue posible porque fue negociada por los blandos del régimen y los moderados de la oposición. Y de cara a *los procesos*, porque a diferencia de otros regímenes, el franquista había desarrollado una arquitectura legal que se tuvo que modificar y adaptar a las nuevas circunstancias. Es decir, la Transición no empezó desde una suerte de limbo jurídico, sino que se elaboró un diseño institucional que sustituía una legitimidad retrospectiva por una «legitimidad prospectiva» que cristalizó en la Constitución de 1978¹²⁹. Más allá de la controversia sobre la inédita fórmula jurídica, la Transición dotó de legitimidad a una naciente democracia que no se erigiría sobre las bases de la II República que había sido interrumpida por el alzamiento militar de 1936, sino sobre una monarquía parlamentaria consagrada en la Constitución de 1978.

En 1977, durante el debate sobre la ley de amnistía en el Congreso de los Diputados, Xabier Arzallus Antia, diputado del Partido Nacionalista Vasco (PNV) había dicho: «Es necesario el olvido, el

¹²⁸ El libro de Javier Cercas *Anatomía de un instante* constituye una apasionante crónica del intento de golpe de estado del 23-F de 1981, así como una reconstrucción del rol histórico que jugaron en el mismo Adolfo Suárez, Santiago Carrillo y el general Gutiérrez Mellado.

¹²⁹ Cfr. Charles Powell, ob. cit., pp. 127-144.

cese del diálogo de sordos, de las imputaciones mutuas, y no hay otra manera de que termine sino a partir de una amnistía total, de una amnistía amplia, política, laboral [...] para que ese olvido permita la confianza de todos en que ha comenzado una nueva época». Y a renglón seguido apostillaba: «Ninguno venimos con el puñal en la mano, ni venimos para rascar en el pasado»¹³⁰. Y aunque años después se achacaría una visión selectiva del olvido, es llamativo que en la discusión de la proposición de ley de amnistía ninguno de los grupos parlamentarios se haya referido a la impunidad que esta le garantizaba a las autoridades y funcionarios franquistas¹³¹.

En el mismo debate, Santiago Carrillo, líder del PCE había expresado: «Para los comunistas, la cuestión esencial hoy no es monarquía o república, es democracia o dictadura; y estamos dispuestos, en este momento, a subordinar nuestras preferencias por la forma política de gobierno al logro del más amplio consenso para la consolidación de la democracia»¹³². El 9 de abril del mismo año –Sábado Santo, para más señas–, Adolfo Suárez legalizaría el PCE. De este modo, la democracia española había superado una de sus pruebas ácidas.

Además de los Pactos de la Moncloa y la ley general de amnistía, la nueva Constitución política sería otro triunfo de las políticas del consenso. En el pleno del Congreso de los Diputados que aprobó la Constitución, el 21 de julio de 1979, Jordi Pujol, diputado por Convergencia Democrática de Cataluña, resaltó el espíritu pactista que hizo posible la nueva Carta política y que dejó atrás la tradición del «trágala», inspirada a su vez en una vieja canción del año 1820 y cuyo estribillo decía: «Trágala, trágala; tú servilón, tú que no quieres la Constitución»¹³³. Años después, la Constitución española serviría de referente de no pocas constituciones latinoamericanas, como por ejemplo, la colombiana de 1991.

A la Transición no solo hay que reconocerle el resultado logrado sino también la originalidad de la vía empleada para llegar a la

¹³⁰ Joan Navarro y Miguel Ángel Simón (editores), ob. cit., pp. 73-74.

¹³¹ Cfr. Paloma Aguilar Fernández, ob. cit., p. 300.

¹³² Joan Navarro y Miguel Ángel Simón (editores), ob. cit., p. 61.

¹³³ *Ibid.*, pp. 108-109.

democracia, es decir, «que se inició ‘desde arriba’ y, paradójicamente, se desarrolló mediante la utilización de procedimientos e instituciones contemplados en la legalidad franquista que se pretendía sustituir»¹³⁴. Y aunque la palabra consenso hoy tenga una connotación sospechosa en una época en que los políticos encuentran más rentable polarizar y dividir, no cabe duda de que la Transición española fue una muestra de civilización política y un triunfo sobresaliente de la moderación. Por eso hizo fortuna la frase de que el «adversario» debía reemplazar al «enemigo», porque con el adversario político se podía dialogar y negociar, mientras que si se seguía percibiendo al oponente como a un enemigo, podría repetirse la guerra civil¹³⁵.

El imaginario de un consenso construido desde arriba por las élites obtuvo muy pronto amplio respaldo popular. Así lo explica el catedrático Ricard Vinyes, para quien el Estado español «se limitó a decretar socialmente superado cualquier pasado conflictivo, cualquier pasado de confrontación, precisamente en una sociedad que salía de una larga y cruel dictadura precedida de una guerra civil. El «olvido» bajó desde el Estado a la sociedad en forma de relato —institucional e institucionalizado— constituyendo la ‘buena memoria’ civil; y el Estado lo implementó con la imagen del final de la dictadura, de la Transición como un proceso modélico fundador de la nueva etapa democrática»¹³⁶.

Más allá de los dispositivos institucionales y del papel de las élites, la consolidación de la democracia trajo consigo una reflexión sobre los valores que ésta demandaba de los ciudadanos. Juan Pablo Fusi advierte que de los libros sobre ética que aparecieron en España a partir de 1980, cabía deducir por lo menos dos cosas: que parte de la filosofía española entendía que la democracia debía ser una «empresa de moralización social» (en palabras de Javier Mugüerza) y que la nueva democracia necesitaba una ética laica que reemplazase

¹³⁴ Cfr. Charles Powell, *España en democracia, 1975-2000*, ob. cit., p. 131.

¹³⁵ Cfr. Paloma Aguilar Fernández, ob. cit., p. 320.

¹³⁶ Elizabeth Jelin y Ricard Vinyes, ob. cit., pp. 28-29.

a la moral católica que había guiado la conciencia y los usos de los españoles¹³⁷. Los intelectuales también se sumaron al pacto de élites.

Pero como decía al comienzo de este apartado, la Transición, otrora elogiada, hoy no goza de tan buena prensa. Una razón externa y casi diríamos epocal, tiene que ver con que asistimos a una tercera ola de justicia transicional, que se enmarca, a su vez, en el contexto internacional del *giro memorial*. La transición española hizo parte de la «tercera ola» democratizadora descrita por Samuel Huntington. Esta surgió en la Europa meridional con la Revolución de los Claveles del 25 de abril de 1974 en Portugal, pero coincidió con una segunda ola de justicia transicional —la primera había ocurrido después de la Segunda Guerra Mundial en los países que se libraron del fascismo—. Quizás por ello, el sociólogo Jon Elster apenas le dedica unas líneas en su exhaustivo trabajo *Rendición de cuentas*, al advertir que «la decisión de evitar la justicia transicional puede explicarse por el largo tiempo que había transcurrido desde que habían tenido lugar las peores atrocidades, sumado al hecho de que estas habían sido cometidas en forma más o menos pareja por ambos bandos en pugna»¹³⁸.

Dicho de otro modo, aunque como pacto político la Transición cumplió un papel que defensores y críticos le reconocen y las fuerzas políticas honraron hasta los albores del siglo XXI, ha envejecido mal en lo que tiene que ver con el tratamiento de los asuntos relativos a los derechos humanos y a la memoria histórica. O dicho de otro modo, juzgada —nunca mejor dicho— bajo los estándares de la justicia transicional contemporánea y con la sensibilidad ética de generaciones cada vez más distantes de la guerra civil y la dictadura, la Transición ha perdido su halo modélico.

En ello hay, por supuesto, una razón de política interna: bajo el nombre peyorativo de «Régimen del 78», la Transición se ha convertido desde hace veinte años en objeto de debate partidista y electoral. Sectores de derecha la defienden como pacto fundacional de la España europea, mientras que sectores de izquierda la denostan

¹³⁷ Cfr. Juan Pablo Fusi, ob. cit., p. 196.

¹³⁸ Jon Elster, ob. cit., p. 261.

como pacto oligárquico que olvidó a las víctimas republicanas de la guerra civil y del franquismo. Mientras aquellos —aunque cada vez menos— hablan de una Transición modélica e insisten en la equidistancia de horrores, estos consideran, a su vez, que las herencias del pasado franquista siguen muy vivas y prefieren añadirle adjetivos como «traicionada», «incompleta» o «violenta». Así las cosas, el «guerracivilismo» y el uso público del pasado franquista gravita en el debate político español como línea divisoria entre las fuerzas políticas y culturales del presente.

Por eso, no debe extrañar que la Transición española en cuanto problema político y significativo histórico tenga recurrentes escaramuzas. En 2007, con la aprobación de la ley de memoria histórica; en 2018 con la propuesta del Partido Podemos de anular las leyes de amnistía general de 1977; en 2020 por el retiro de los restos de Franco del Valle de los Caídos a la Catedral de la Almudena; y en 2021 y 2022 con la discusión parlamentaria de la nueva ley de memoria democrática propuesta por el PSOE. Y de vez en vez por los cambios en el callejero y en el nombre de plazas y monumentos, así como las declaraciones sobre episodios, lugares o personajes de la II República, de la Guerra Civil o del franquismo. La paradoja es que tales discusiones parecen ser objeto de preocupación de las élites políticas e intelectuales más que de los ciudadanos, a quienes según las encuestas, les preocupa más el paro y los asuntos de índole económica como la tarifa del recibo de la luz o el precio de los alquileres¹³⁹.

Aunque la Transición suele ser vista con ojos del presente, también es posible verla con ojos del pasado-pasado. La politóloga Paloma Aguilar destaca que con la Transición se estrenó una nueva forma de hacer política en España y gracias a las transformaciones económicas, sociales y administrativas de los últimos tiempos y a las duras lecciones aprendidas del pasado, fue posible conjurar el hechizo y romper con una larga tradición de violencia política, intolerancia

¹³⁹ Cfr. Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), BARÓMETRO DE DICIEMBRE 2021. Estudio No. 3344. https://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/3340_3359/3344/es3344mar.pdf

y sometimiento del adversario y «trágalas» constitucionales»¹⁴⁰. En resumen, que hizo lo que se podía.

En síntesis, «la institucionalización del consenso es, tal vez, el resultado más sobresaliente de la transición. Se trataba de establecer una nueva pauta de resolución de problemas y de inaugurar una etapa regida por principios inéditos. Había que romper con una tradición ancestral de enfrentamientos civiles que solía atribuirse a la existencia de una predisposición casi racial de los españoles a la violencia y a la intransigencia. Durante décadas se había alimentado la superstición de que éstos eran incapaces de vivir juntos de forma pacífica, de respetar al adversario ideológico, de negociar posturas intermedias, de ceder un ápice en su maximalismo»¹⁴¹. La Transición fue un ejemplo elocuente de que no siempre tiene que ser así.

Ahora bien, si la memoria histórica ha sido un proyecto político de la generación de los nietos de la guerra civil, la Transición lo fue de la generación de los hijos de la guerra civil. En 1969, un sondeo reveló que el grupo de edad más partidario de la reconciliación entre los españoles era el que tenía menos de nueve años de edad en 1939, y que contaría entre treinta y ocho, y cuarenta y siete años en 1977. Es decir, aquel que sin haber sufrido directamente la guerra sí padeció sus consecuencias, y por ello mismo, era el más proclive a querer evitar otro conflicto fratricida en el futuro.

Algo semejante ocurrió en el plano político: mientras que en el último gabinete de Franco y el de Carlos Arias Navarro —el primer presidente del Gobierno después de la muerte del dictador— todos sus miembros pertenecían a generaciones de los nacidos entre 1901-1916 y 1916-1931 (sobre todo de esta última). En tanto, en el gobierno de Adolfo Suárez la mayoría de ministros pertenecían a la generación emergente de 1931-1946, lo cual abarcará a Felipe González. Son la generación de los hijos de los que combatieron y murieron en la Guerra Civil y en la represión que tuvo lugar después de la contienda, una generación que se había educado en el franquismo y no había conocido la libertad política.

¹⁴⁰ Paloma Aguilar Fernández, *ob. cit.*, p. 238.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 319.

Los jóvenes de esta generación emergente veían que el futuro de España pasaba por la democracia y por liderar estos proyectos evitando un nuevo enfrentamiento fratricida cuyas funestas consecuencias habían conocido directamente. Esta generación se identificó con el proyecto democrático y europeísta trazado por el rey desde su llegada al trono rodeándose de hombres de su generación¹⁴². Adolfo Suárez (nacido en 1932) y Felipe González (nacido en 1942) son una prueba del factor generacional de la Transición, mientras que Santiago Carrillo (nacido en 1912) sería una excepción.

2. CUANDO AMNISTIA PARECÍA MEJOR QUE JUZGAR: LA TRANSICIÓN COMO «PACTO DEL OLVIDO»

¿Cómo lidiar con el pasado? La Transición española constituye uno de los casos más elocuentes en el mundo de un olvido voluntario, un ejercicio de desmemoria colectiva¹⁴³ para algunos, una forma de aparcar y soslayar el pasado renunciando a usarlo políticamente¹⁴⁴ para otros. Claudicación para unos, pragmatismo para otros, en cualquier caso, fue una forma de negociación del duelo, para enmarcarlo en las fases del duelo de Elisabeth Kübler-Ross que describí en la primera parte.

Dentro de las figuras institucionales que le dieron forma a la Transición, la ley de amnistía se puede señalar como la causa eficiente del olvido, pues estaba íntimamente ligada al recuerdo de la guerra civil. La idea de reconciliación nacional, explica Paloma Aguilar, considerada entonces como el pilar básico sobre el que debía edificarse el nuevo régimen democrático, estaba inextricablemente unida a los términos «olvidar», «enterrar», «borrar» y «superar». Al mismo tiempo, una de las obsesiones de la izquierda era demostrar su talante conciliador, su falta de rencor y su ausencia de voluntad revanchista, formas elegantes de sublimar su impotencia. Y la

¹⁴² Cfr. Tomás de Domingo, *Justicia transicional, memoria histórica y crisis nacional*. Pamplona: Thomson Reuters, 2012, pp. 112-114.

¹⁴³ Cfr. Gregorio Morán, ob. cit., p. 71.

¹⁴⁴ Javier Cercas, *Anatomía de un instante*, ob. cit., p. 108.

derecha civil y militar aún retenía en España un poder que, si bien luego habría de verse que era menor del que en aquel entonces se le atribuía, tampoco resultó ser desdeñable. Luego, «con estos mimbres, era poco menos que impensable plantear la revisión política, y no digamos judicial, de las acciones represivas de la dictadura»¹⁴⁵.

Por ello, una de las defensas más significativas del olvido como forma de reconciliación se vivió en el Congreso de los Diputados en 1977, cuando el representante de la minoría vasca y catalana, Xabier Arzallus Antia definió la amnistía como «un olvido de todos para todos». Y añadió: «Y si nosotros somos representantes y cauce de esa sociedad, hemos de ser también el ejemplo de la misma con nuestro mutuo olvido. Olvidemos, pues, todo. Una ley puede establecer el olvido, pero ese olvido ha de bajar a las personas, ha de bajar a toda la sociedad, pues hay un largo resentimiento o un largo aferramiento a posturas y a sufrimientos. [El olvido] es la única manera de que podamos darnos la mano sin rencor; oírnos con respeto, sea cual sea la opción política que se sostenga. La amnistía es un camino de reconciliación, pero también de credibilidad democrática y de cambio de proceder. Esta Cámara ha de ser, desde hoy, garante de esta transformación»¹⁴⁶. A lo cual, el mecanógrafo oficial añadió: (Grandes aplausos), como si hubiera querido que los lectores futuros pudieran sentir la emotividad de aquel momento.

Evidentemente, aunque el clima de opinión de aquel entonces favorecía la amnistía, había voces críticas que advertían que esta tendría un efecto contraproducente en una situación de orden público convulsa como la que se vivía. «Qué razón hay para que la amnistía siga siendo la gran estrella de nuestra recién estrenada democracia?», se preguntaba el diputado Antonio Carro Martínez¹⁴⁷. Sophie Baby ha documentado ampliamente el clima de violencia que se vivió durante aquellos años¹⁴⁸.

¹⁴⁵ Paloma Aguilar Fernández, ob. cit., p. 303.

¹⁴⁶ Diario de sesiones del Congreso de los Diputados, sesión plenaria núm. 11 celebrada el viernes 14 de octubre de 1977, año 1977, núm. 24, pp. 968-970.

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp. 956-959.

¹⁴⁸ Cfr., Sophie Baby, *El mito de la transición pacífica. Violencia y política en España (1975-1982)*. Madrid: Akal, 2018.

El historiador Santos Juliá advierte que a la amnistía no la precedió negociación alguna que condujera a un pacto que pusiera fin a las acciones terroristas, sino que tuvo que ver más con la memoria, pues fue la memoria de «las divisiones que nos separaron y enfrentaron en el pasado», como dijo el portavoz de la UCD, —lo que a ella condujo— que con el establecimiento de esa paz o concordia tantas veces evocadas en el debate, y cuyas condiciones nadie se ocupó de amarrar. «Fue la decisión de clausurar un pasado que constantemente se traía a la memoria lo que dio lugar al primer pacto entre fuerzas políticas decididas a impulsar el proceso de transición de la dictadura a la democracia, un pacto sobre el pasado que, en definitiva, excluía la utilización del pasado de guerra y dictadura como instrumento en las luchas políticas del presente»¹⁴⁹.

En ello coincide el hispanista Paul Preston, para quien esta amnistía, ratificada con el voto casi unánime de las Cortes, parecía simbolizar la reconciliación. La ley estableció que los actos de terrorismo en oposición a la dictadura franquista y a los crímenes contra los derechos humanos en defensa del régimen no podían ser objeto de procedimientos judiciales. Es decir, se basó en la renuncia colectiva de la gran mayoría del pueblo español a cualquier ajuste de cuentas con el franquismo. Pero dada la discrepancia numérica entre las relativamente pocas personas involucradas en actos de violencia contra el régimen y las muchas involucradas en su brutal imposición y posterior defensa, supuso un gran sacrificio de las fuerzas democráticas para evitar un nuevo derramamiento de sangre. La ley también fue acompañada por la destrucción sistemática de los archivos del aparato represivo del régimen franquista¹⁵⁰ y el mausoleo del Valle de los Caídos dejó de utilizarse para ceremonias oficiales.

Así pues, «recordar a los muertos, amnistiar a quienes los mataron: tal era el contenido de la amnistía que los partidos y grupos de oposición reclamaban cuando comenzaba el año 1977 y el recuerdo

¹⁴⁹ Santos Juliá, *Transición. Historia de una política española (1937-2017)*, ob. cit., p. 440.

¹⁵⁰ Cfr. Paul Preston, *Un pueblo traicionado. España de 1874 a nuestros días: corrupción, incompetencia política y división social*. Barcelona: Debate, 2020, p. 524.

de la Guerra Civil, en declaraciones y propuestas de dirigentes políticos, pero también en tribunas de periódicos y en reportajes de revistas de difusión masiva, en folletos y en libros, en novelas y películas, estaba en la mente de todos sosteniendo la voluntad de clausurarla, de liquidarla, como ya se decía desde los años cincuenta y no se dejó de repetir en los sesenta y setenta»¹⁵¹. Desde entonces el olvido o la desmemoria fue la forma oficial de clausurar un pasado en el cual se empaquetó guerra y dictadura, como si esta hubiese sido un mero *continuum* de aquella, y por lo tanto, mereciera la misma amnesia.

En cualquier caso, olvido no fue silencio, pues aún advirtiendo que hubo falta de reconocimiento a las víctimas de la represión franquista, no puede decirse que la memoria de los españoles haya sido silenciada, puesto que quienes se han propuesto indagar en ella han podido hacerlo. Que las políticas de la memoria hayan sido insuficientes y que la voz de las víctimas no haya suscitado la misma atención que en otros países no quiere decir que la democracia española se haya edificado sobre la amnesia o sobre la ausencia de memoria. Pocos procesos de cambio político han estado tan inspirados por el recuerdo del pasado y por las lecciones asociadas al mismo como el español. Y en lo que coinciden muchos es en que la amargura y el trauma asociados a ese pasado parecían aconsejar dejarlo de lado y concentrarse en construir un futuro de convivencia pacífica y democrática¹⁵².

Por consiguiente, se trató más bien de un olvido voluntario y funcional, «una reconstrucción del pasado como memoria colectiva que cumpliría las veces de una ideología política, resaltando todo aquello que pudiera servir a la movilización social y a la acción política, y relegando al silencio todo lo que pudiera contradecir o poner en duda lo democrático de la memoria democrática»¹⁵³. De hecho, tengo la impresión de que estuvo menos motivado ideológicamente de lo que se le achaca ahora. Por lo cual, habría sido un olvido más

¹⁵¹ Santos Juliá, *Transición. Historia de una política española (1937-2017)*, ob. cit., p. 430.

¹⁵² Cfr. Paloma Aguilar Fernández, ob. cit., pp. 70-71.

¹⁵³ Santos Juliá, *Transición. Historia de una política española (1937-2017)*, ob. cit., p. 584.

pragmático que ideológico, una forma de lidiar con un pasado que «se silencia por incapacidad de afrontarlo, lo que lo coloca en un plano inestable, pues reside en el ‘inconsciente’ pero está ‘siempre presente’»¹⁵⁴.

Ahora bien, que haya sido adoptado pragmáticamente por unos y otros no significa que, en efecto, terminará beneficiando más a unos que a otros. Pues a fin de cuentas, el olvido pragmático se basó en la equidistancia moral —que no cuantitativa— de las atrocidades de los hunos y los *hotros*, para decirlo con la terminología de Unamuno. Esta equidistancia se evidenció en que se promovió tanto la reconciliación con el otrora adversario, como la rehabilitación parcial de los españoles vencidos en la guerra. «La compensación económica —que no simbólica— de los derrotados se produce al mismo tiempo que la retórica oficial propaga sin fisuras una interpretación de la guerra según la cual ambos bandos fueron igualmente culpables de las atrocidades cometidas»¹⁵⁵. La tesis de la equidistancia de horrores, hay que aclararlo, puede ser válida como ejercicio de sumas y restas de una guerra civil, pero es diametralmente incompatible como balance de una dictadura.

De cualquier forma, el olvido que se le imputa a la Transición se interpreta hoy como causa remota de la falta de un cierre de la violencia. Pero paradójicamente, fue justamente la violencia que se vivía entonces lo que justificó el olvido, toda vez que el clima de violencia política en que transcurrió la Transición fue precisamente el que permitió que el recuerdo del pasado brotara con tanta fuerza. Y el miedo a las consecuencias de la radicalización contribuyó a moderar las demandas de todos los grupos políticos y sociales representativos del momento, así como a legitimar una forma distinta de llevar a cabo el proceso democratizador. Se instituyó la negociación, el pacto, la cesión, la tolerancia —en definitiva, el célebre consenso— hasta el punto de que este llegó, en algunos momentos cruciales, a convertirse, no en un medio, sino en un fin en sí mismo¹⁵⁶. De este

¹⁵⁴ Paloma Aguilar Fernández, ob. cit., p. 74.

¹⁵⁵ *Ibíd.*, p. 254.

¹⁵⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 237.

modo, «tanto debido al recuerdo del pasado como a la existencia de problemas reales y visibles que podían llegar a desestabilizar la situación política, la gran mayoría de los españoles actuó bajo el supuesto de que el enfrentamiento podría repetirse, por lo que trató, a toda costa, de evitar ese resultado»¹⁵⁷. El olvido puede ser una actitud de cautela, pero no cabe duda de que puede convertirse, también, en chantaje.

En este marco, «se temía que, a la muerte de Franco, se produjeran enfrentamientos que hicieran verdad lo que tanto se nos había dicho a lo largo de cuarenta años: que los españoles no sabíamos convivir si no estábamos dirigidos con mano dura». En consecuencia, «la nueva conciencia social consideraba el enfrentamiento civil como el más grave pecado contra la historia y contra la vida», o dicho de otro modo, la convivencia se convirtió en el primer valor¹⁵⁸. Otros, por el contrario, creen que el olvido fue el costo que tuvieron que pagar los perdedores para poder hacer parte del nuevo juego político, social y cultural. A ellos se les reconocía el derecho al recuerdo íntimo, pero no a la memoria colectiva¹⁵⁹.

Veinticinco años después, Felipe González, uno de los protagonistas de la Transición, reconocía sin ambages: «Nosotros decidimos no hablar del pasado. Si lo tuviera que repetir, con la perspectiva de estos veinticinco años desde la desaparición del dictador, lo volvería a hacer. Lo que equivale a decir que me parece satisfactorio, en términos históricos, el saldo de nuestro modelo de transición para la convivencia en libertad de los españoles [...] Creo firmemente que los españoles lo hicimos bien, en nuestras circunstancias, pero de ninguna manera mejor que los chilenos o los argentinos en las suyas [...] Lo que nos iguala como demócratas es la búsqueda de un ‘nosotros’ que se rompió violentamente un día, que nos dividió entre vencedores y vencidos, buenos y malos [...] Así, hemos

¹⁵⁷ *Ibíd.*, p. 252.

¹⁵⁸ Cfr. Charles T. Powell, «Entrevista con Adolfo Suárez», *Revista de Occidente* No. 54 (1985), pp. 142-143.

¹⁵⁹ Cfr. Gregorio Morán, *ob. cit.*, pp. 74 y 80.

tratado de configurar ese ‘nosotros’ fundamental para la convivencia democrática»¹⁶⁰.

3. EL CONSENSO DE LA CALLE: LA TRANSICIÓN COMO ACUERDO CIUDADANO

Mecanismos institucionales, pacto de élites, pacto del olvido y respaldo popular fueron los ingredientes con los que la Transición afrontó el pasado. Y aunque se repara menos en el respaldo ciudadano que en las políticas del consenso y del olvido, el apoyo ciudadano es quizás el factor que explica porqué el modelo ha perdurado durante tantos años —aun cuando hace tiempo que el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) dejó de indagar por aquella, lo que nos dificulta ponerle cifras hoy—.

El bautismo de fuego de la democracia recién estrenada fueron masivas expresiones electorales ocurridas en un lapso corto: cuatro en cuatro años. En diciembre de 1976, el referéndum sobre la reforma política se saldó con el voto favorable del 94,2 % de los participantes, al tiempo que los llamados a la abstención de la oposición fueron ignorados por las bases de las formaciones de izquierdas, un resultado que empujó al Gobierno hacia la democratización¹⁶¹.

En junio de 1977 se celebraron las primeras elecciones democráticas en cuarenta y un años, dándole la mayoría —35 % de los votos (ciento sesenta y cinco diputados) a la Unión de Centro Democrático (UCD), seguido por el 19 % de los votos (ciento dieciocho diputados) del Partido Socialista Obrero Español (PSOE). Y en diciembre de 1978 se celebró el referéndum sobre la nueva Constitución política con un rotundo apoyo del 91,8 %, a pesar de un incremento significativo de la abstención. Asimismo, en marzo de 1979 volvería a haber elecciones generales.

Para Fernando Reinares, el telón de fondo de la Transición lo constituye una cultura cívica que manifiesta su mesurada sensibilidad por las libertades y la amnistía, de lo cual concluye que la sociedad

¹⁶⁰ Felipe González, ob. cit., pp. 232-234.

¹⁶¹ Cfr. Paul Preston, ob. cit., p. 515.

española apostaba por una moderación conciliadora. La violencia era, cada vez más, reducto de intransigentes. Por lo cual, paradójicamente, el terrorismo —minoritario, simbólico y maximalista— viene a confirmar lo genéricamente incruento del cambio ocurrido¹⁶².

A pesar del incremento de la abstención, la Transición mantuvo un respaldo popular mayoritario hasta 1982. Aquel año dieciocho millones de personas votaron, casi el ochenta por ciento del censo electoral, y el noventa por ciento de ellos votaron claramente a favor del cambio. Este deseo popular de cambio sin confrontación favoreció a Adolfo Suárez y a Felipe González, mientras que Santiago Carrillo y Manuel Fraga despertaron recuerdos del pasado¹⁶³ y sus carreras políticas entraron en franco declive.

De este modo, la validación más consistente y significativa de la transición democrática la dieron los ciudadanos. Charles Powell destaca que «durante el transcurso del propio proceso democratizador, muchos actores políticos y sociales manifestaron insistentemente la necesidad y el deseo de olvidar (o ignorar intencionadamente) aquellos aspectos del pasado cuyo recuerdo o actualización pudiese hacer peligrar la convivencia y el acuerdo entre los herederos de los vencedores y de los vencidos en la guerra civil. Dicho pacto tácito, que sin duda supuso un sacrificio mucho mayor para los segundos, fue quizá uno de los aspectos más notables de la experiencia española»¹⁶⁴.

En el plano ciudadano, la democracia no vino desde arriba entre 1975 y 1982. Ya en los años del tardofranquismo era elocuente la emergencia de valores democráticos que evidenciaban que los españoles otorgaban mayor importancia a valores como la paz, la estabilidad y el orden que a otros como la justicia, la libertad o la democracia. Esto «ayuda a explicar por qué no triunfaron durante la transición ni los defensores del continuismo ni los defensores de la ruptura: los primeros ignoraron que, aunque los españoles querían paz y orden, también deseaban más libertades y democracia, y

¹⁶² Cfr. Fernando Reinares, «Terrorismo y transición a la democracia en España», *Revista de Occidente* No. 54 (1985), pp. 88-91.

¹⁶³ Cfr. Paul Preston, ob. cit., p. 519.

¹⁶⁴ Charles Powell, *España en democracia, 1975-2000*, ob. cit., p. 629.

los segundos pasaron por alto que, si bien anhelaban democracia y libertades, no podía ser a costa de la paz y el orden»¹⁶⁵.

En este sentido, Powell critica la fórmula según la cual hay que convertir previamente a los ciudadanos a la causa democrática para que la transición sea posible, pues el contexto persuade a los no demócratas a tener una cultura democrática, como también ayuda a explicar porqué, a pesar de que en 1978 el 29 % de encuestados expresaba una aprobación de la dictadura, el 54 % de ellos consideraban que la democracia era el mejor sistema político para el país, lo que sugiere que el tránsito hacia la democracia no requería un rechazo global previo de la dictadura¹⁶⁶.

A comienzos de los años setenta, en las postrimerías del régimen, la movilización de influyentes actores sociales contribuyó a ambientar la transición a la democracia. El grupo Tácito y la jerarquía eclesiástica, entre ellos. Así, por ejemplo, la identidad colectiva de estos demócratacristianos conservadores, partidarios de la reforma pacífica del sistema y vinculados a la Asociación Católica de Propagandistas, procedía de una serie de artículos periodísticos publicados a partir de 1972 en el diario católico *Ya* con la firma de Tácito, que abogaban por la reforma del sistema desde dentro¹⁶⁷. Y de otro lado, el 13 de septiembre de 1971 la asamblea conjunta de obispos y sacerdotes «rechazó la ideología divisiva y guerracivilista de la dictadura con estas palabras: «Reconocemos humildemente y pedimos por ello perdón, por no haber sabido ser, cuando fue necesario, verdaderos ministros de la reconciliación»»¹⁶⁸.

El respaldo popular tuvo una expresión elocuente en la ratificación de la nueva Carta Política. «La Constitución, tanto en su elaboración como en su redacción final, constituye la culminación de este proceso y la mejor demostración de la puesta en práctica del consenso en la negociación. Nunca un texto constitucional había suscitado un acuerdo tan generalizado y nunca antes había

¹⁶⁵ *Ibíd.*, p. 44.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, pp. 50-51.

¹⁶⁷ Cfr. Paul Preston, *ob. cit.*, p. 492.

¹⁶⁸ *Ibíd.*, p. 482.

sido aprobado mediante un referéndum popular»¹⁶⁹. También, fue elocuente el respaldo a la reforma política propuesta por Suárez, que obtuvo una participación del 78 %, de los cuales el 94 % votó afirmativamente a la consulta. La víspera, el presidente del Gobierno había interpelado a los españoles por Televisión Española (TVE) invitándoles a votar Sí: «Mañana vamos a hacer posible, con nuestro voto, que esta sociedad, tan castigada a veces por la historia, encuentre ahora, en un orden que margine a los extremismos, en una libertad que no ofrezca coartada para la violencia, una nueva oportunidad para la concordia, la normalidad y la paz civil»¹⁷⁰.

Si el olvido venía en paquete, la Transición también. Luego, es apenas comprensible que los ciudadanos se hayan situado frente a ella en bloque también: «el deseo creciente de participar en los tiempos democráticos, la huida del riesgo de nuevas confrontaciones civiles y las peculiares demandas de autogobierno vascas y catalanas constituyen así los tres vectores que dan forma, dirección y fuerza a lo que podríamos llamar ‘la opinión pública de la transición’»¹⁷¹.

El respaldo ciudadano a la Transición ha durado varias décadas, a pesar de que, como señalé, ya no es objeto de medición. Pero en noviembre del año 2000, un estudio de Demoscopia para *El País* arrojaba que el 81 % de los encuestados consideraba motivo de orgullo colectivo la forma en la que se llevó a cabo la transición a la democracia¹⁷². Y la historiadora Giulia Quaggio ha mostrado cómo medios de comunicación y productos culturales han difundido una *Transición pop* caracterizada por relatos contrapuestos de aquellos años, pero coincidentes en su simplificación¹⁷³. No hay duda de que el mito fundacional de la España moderna es bastante popular.

¹⁶⁹ Paloma Aguilar Fernández, ob. cit., p. 320.

¹⁷⁰ Joan Navarro y Miguel Ángel Simón (editores), ob. cit., p. 55.

¹⁷¹ Rafael López Pintor, «La opinión pública y la transición: una mirada retrospectiva», *Revista de Occidente* No. 54 (1985), pp. 113-122.

¹⁷² Cfr. Charles Powell, *España en democracia, 1975-2000*, ob. cit., p. 629.

¹⁷³ Cfr. Giulia Quaggio, «La Transición: ¿es posible otro pasado?» *El País*, 23 de octubre de 2021. https://elpais.com/opinion/2021-10-24/la-transicion-es-posible-otro-pasado.html?event_log=oklogin

4. AHORA SÍ, HABLEMOS DEL PASADO: LA «COEXISTENCIA CONTENCIOSA»

Hace unos años, uno de los principales historiadores de la Transición ratificaba que ahora, hablar de la Transición «es hablar de política mucho más que de historia; o mejor: cuando se aparenta hablar de historia, lo que se hace cada vez con mayor frecuencia es un uso del pasado al servicio de intereses o proyectos culturales del presente»¹⁷⁴. Así, con la crisis del paradigma vino la disputa por sus representaciones contemporáneas y por sus significados soslayados.

Los historiadores, quiénes sino ellos, son muy críticos del uso del pasado para las necesidades del presente. Julián Casanova advierte que para evitar las miradas en blanco o negro de la historia se requiere investigación, lo que conlleva no pocas veces a la desmitificación¹⁷⁵. Y Santos Juliá, por su parte, señalaba que en la disputa por el relato «lo único que importa son los resultados que con su recitado se esperan obtener para la política de cada cual: la Transición, pues, para uso de las políticas del presente»¹⁷⁶.

Las grietas del modelo transicional se remontan a finales de los años noventa, cuando los partidos políticos volvieron a usar el pasado como arma política del presente. No solo ellos, también cineastas, artistas, novelistas, ensayistas, críticos literarios, periodistas, jueces, historiadores, politólogos, sociólogos comenzaron a construir relatos o interpretaciones de la Transición como parte de diferentes posiciones políticas personales o colectivas. De ahí salió la idea de la Transición como mito, mentira, amnesia, traición y como régimen del 78¹⁷⁷. En 1998, Josep M. Colomer advertía que a pesar de su carácter modélico y ejemplar por su bajo coste social,

¹⁷⁴ Santos Juliá, *Transición. Historia de una política española (1937-2017)*, ob. cit., p. 13.

¹⁷⁵ Cfr. Iván Garzón Vallejo, 'Las revoluciones pacíficas son preferibles a las que se toman Bastillas'. Entrevista a Julián Casanova, *El Tiempo*, 4 de enero de 2022. <https://www.eltiempo.com/cultura/musica-y-libros/julian-casanova-habla-de-su-nuevo-libro-una-violencia-indomita-642844>

¹⁷⁶ Santos Juliá, *Transición. Historia de una política española (1937-2017)*, ob. cit., p. 15.

¹⁷⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 631.

la Transición había producido como consecuencia paradójica de su propio método de negociaciones «una democracia más bien mediocre y de baja calidad»¹⁷⁸.

Y en 2004, Charles Powell se quejaba de que de un tiempo a esta parte parece estar de moda cuestionar las bondades de la Transición española, así como atribuir todas las deficiencias del sistema político a la forma en la que se realizó el cambio de régimen. Por ello mismo, decía, no está demás recordar que, según un sondeo de 1997, la forma en que se llevó a cabo la Transición constituye motivo de orgullo para el 79 % de los encuestados, sentimiento que sólo dejan de compartir un 8 %. Tampoco sería justo olvidar que, según el mismo estudio, un 81 % estimaba que la actuación de Suárez en aquel momento histórico fue muy/bastante importante, valoración que el 65 % otorgaba a González, el 51 % a la de Fraga, y el 50 % a la de Carrillo¹⁷⁹.

Sea como fuere, en este marco crítico, el modelo de reconciliación nacional basado en la amnistía y el olvido que caracterizó a la primera Transición ha dado paso a un nuevo modelo de justicia, memoria histórica y verdad que las investigadoras Leigh A. Payne y Paloma Aguilar definieron como «coexistencia contenciosa». Este ha aflorado tímidamente por cuenta de las verdades que ha develado el proceso de exhumación de fosas comunes de víctimas de la dictadura¹⁸⁰. Y ha sido tímido, porque en ambas orillas del espectro político, aunque con más frecuencia en los sectores conservadores y de derecha, existe el miedo de que escarbar en el pasado resucite viejas enemistades y el deseo de venganza¹⁸¹.

Sin embargo, también ha sido tímido porque en España, a diferencia de Colombia, no se han implementado mecanismos oficiales de justicia transicional ni dispositivos institucionales que contribuyan al esclarecimiento de la verdad histórica, y al reconocimiento

¹⁷⁸ Josep M. Colomer, ob. cit., p. 10.

¹⁷⁹ Cfr. Charles Powell, *Adolfo Suárez. El presidente que se hizo a sí mismo*, ob. cit., pp. 187-188.

¹⁸⁰ Cfr. Paloma Aguilar Fernández y Leigh A. Payne, ob. cit., p. 65.

¹⁸¹ Cfr. *Ibíd.*, p. 100.

y reparación de las víctimas. Desde hace más de veinte años, la identificación y exhumación de las víctimas de la dictadura recae sobre asociaciones privadas de víctimas, financiadas selectiva y parcialmente por el Estado. Y los recientes gobiernos de la Moncloa han hecho oídos sordos a la recomendación del relator especial de la Organización de Naciones Unidas (ONU) de promover una Comisión de la Verdad que documente lo ocurrido durante el franquismo.

La «coexistencia contenciosa» comenzó antes de que los políticos decidieran hacer un uso partidista del pasado, no pocas veces con propósitos electorales o de favorabilidad demoscópica. Al advertir que la Transición trajo libertad creativa y ello redundó en productos que desde la historia, la literatura y el cine hicieron de la contienda uno de sus pilares, Juan Pablo Fusi cuestiona la tesis de que la Transición exigió un pacto de silencio sobre la guerra, la represión franquista y la impunidad para los crímenes del franquismo. Y por el contrario, sostiene que a partir de 1975 España asumió una memoria cultural e intelectual de la Guerra Civil, pues entre 1975 y 1995 se publicaron ochenta y dos libros sobre la represión franquista. Asimismo, en 1981 coincidieron el regreso del *Guernica* de Picasso, la conmemoración del quincuagésimo aniversario de la proclamación de la II República y una exposición nacional sobre la guerra civil¹⁸². En la misma línea, Paul Preston afirma que, «a pesar del velo de silencio que se corrió sobre el pasado en aras de una democracia aún frágil, muchos historiadores continuaron investigando sobre la contienda bélica y la represión posterior»¹⁸³, algo que sucede hasta el día de hoy, como se puede evidenciar en los anaqueles de Historia o Literatura de cualquier librería de Madrid o Barcelona.

Así las cosas, la Transición no solo habría propiciado un amplio debate intelectual y cultural sobre el pasado, sino que, además, abrió el debate sobre el papel de la historia en la configuración de un proyecto de nación. La sociedad se habría puesto de acuerdo en que ese proyecto futuro debía basarse en tres palabras: concordia,

¹⁸² Cfr. Juan Pablo Fusi, *ob. cit.*, pp. 189-191.

¹⁸³ Paul Preston, *ob. cit.*, p. 588.

democracia y Europa¹⁸⁴. España, que a la postre se convertiría en uno de los países del mundo que más turistas recibe, empezó en aquellos años a envidiar el estilo de vida de los ingleses, franceses e italianos que venían a sus playas y caminaban por sus centros históricos. Y quisieron, ni más ni menos, ser libres como ellos.

En contra de la socorrida tesis de que reabrir el pasado podía ser el prelude de nuevos conflictos, las investigadoras Payne y Aguilar sostienen que, por el contrario, poner de presente el desacuerdo sobre el pasado es, en sí mismo, una puesta en escena de valores democráticos como la participación, la expresión y la contestación de carácter político. Y aunque puede que el debate que suscitan las confesiones de los victimarios no proporcione una interpretación compartida sobre el pasado, sí puede generar un acuerdo sobre principios esenciales como la importancia de poner fin a la violencia, apoyar la democracia y fomentar la protección de los derechos humanos¹⁸⁵. De este modo, la tesis de la «coexistencia contenciosa» tendría una dimensión descriptiva, pero además profiláctica o preventiva.

Así, una de las justificaciones éticas y epistémicas de la «coexistencia contenciosa» es el uso público del pasado. «Siempre hay justificaciones para la violencia, pero la reconciliación no suele ser posible sin refutarlas. Y para poder refutar es preciso debatir»¹⁸⁶, advierte Paloma Aguilar, quien años después ha sugerido —junto a Ignacio Sánchez-Cuenca¹⁸⁷— que es necesario complementar y actualizar la Transición con medidas propias de la justicia transicional. Por ende, valorar la Transición no supone momificarla. En la misma línea, Glicerio Sánchez Recio sostiene que en el trasfondo del debate sobre la memoria histórica se halla una clara intención de revisar el proceso de transición a la democracia, cuya primera referencia es la ley general de amnistía de octubre de 1977. Sin embargo, las

¹⁸⁴ Cfr. Tomás de Domingo, ob. cit., pp. 112-114.

¹⁸⁵ Cfr. Paloma Aguilar Fernández y Leigh A. Payne, ob. cit., pp. 57-58.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 58.

¹⁸⁷ Cfr. Paloma Aguilar e Ignacio Sánchez-Cuenca, «Espíritu del legislador o espíritu de los tiempos», *El País*, 30 de noviembre de 2021. <https://elpais.com/opinion/2021-11-30/amnistia-espiritu-del-legislador-o-espiritu-de-los-tiempos.html>

políticas de la memoria no son incompatibles con la Constitución de 1978 ni con el pacto de concordia y reconciliación en el que se apoyó la Transición¹⁸⁸. En definitiva, el pasado no está petrificado.

Y en cualquier caso, la democracia española, al menos desde el punto de vista de los ciudadanos, parece gozar de buena salud: una encuesta del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) de 2021, mostraba que solo el 0,5 % de encuestados enlistó el funcionamiento de la democracia como uno de los principales problemas del país, ocupando el puesto treinta y ocho entre las principales preocupaciones. Al mismo tiempo, la falta de acuerdos, unidad y capacidad de colaboración se situaba en un séptimo lugar, con un 10,2 %¹⁸⁹. Evidentemente, muchos conjugan la idea de democracia con consenso más que con disenso. A decir verdad, la democracia abarca ambas cosas.

En este contexto, «para algunos persiste la novela de la transición, una experiencia absolutamente grata, feliz, modélica, exportable, única en todo el ciclo de transiciones de la primera, la segunda y la tercera ola de democratizaciones. Otra interpretación posible insiste en que en el fondo se garantizó que algunas cosas muy fundamentales no cambiaran. Para otros, y quizás por eso, habría que hablar de una segunda transición, ya que algo que se legitima en un contexto determinado —entre las pulsiones de miedo y consenso— con el paso del tiempo podría mostrar unas frágiles bases de legitimación objetivas»¹⁹⁰. Son los dos relatos de dos Españas, la de ayer y la de hoy.

En cualquier caso, conviene contextualizar: La generalización de lo ocurrido como violaciones a los derechos humanos, como «crímenes de lesa humanidad» y su cualidad jurídica —inclusive

¹⁸⁸ Cfr. Glicerio Sánchez Recio, *Afrontar el pasado: el debate sobre la violencia de la guerra civil y la represión franquista en la democracia española (1975-2008)*, en Roque Moreno Fonseret & Pedro Payá López (eds.), *Memoria y justicia transicional en Europa y América Latina*. Granada: Comares, 2018, pp. 61-84.

¹⁸⁹ Cfr. Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), Estudio no66010321. FUSIÓN DE BARÓMETROS DE ENERO A MARZO DE 2021. Enero-marzo 2021 ESTUDIOS 3307, 3309 y 3313.

¹⁹⁰ Montserrat Duch Plana, *¿Una ecología de las memorias colectivas?* Lleida: editorial Milenio, 2014, pp. 197-198.

la conceptualización del genocidio— que los torna imprescriptibles son términos y marcos interpretativos que, aunque existían en el sistema internacional desde hacía décadas, se difundieron a partir de la mirada internacional sobre las dictaduras en el Cono Sur de América Latina —a finales de los años ochenta y comienzos de los noventa, valga decir—. Luego, aunque algunas normas internacionales estuvieran sancionadas, culturalmente no estaban disponibles o en circulación cuando ocurrió la transición española¹⁹¹.

Asimismo, conviene también precisar los términos de la discusión: la expresión «Régimen del 78» «confunde la crítica al mito de la supuesta e infundada naturaleza modélica de la Transición, con la mala gestión de la agenda política y memorial a lo largo de cuarenta años de democracia»¹⁹². Pero incluso, a pesar de que la expresión parece ser un dardo envenenado, fueron los políticos —no los académicos, ni los intelectuales, ni los ciudadanos— quienes convirtieron la Transición en una especie de *deus ex machina* que irrumpe en la representación del drama para que nadie se sienta responsable de lo ocurrido. Así, comenzó a fraguarse entre políticos la idea de la Transición culpable, que tanto llegará a extenderse también en el mundo académico cuando se sitúe en los pocos años que duró el proceso la razón o la causa de la baja calidad democrática de los cuarenta años siguientes: corrupción, invasión de las instituciones por los partidos, escasa participación ciudadana en los asuntos públicos¹⁹³ y cuya expresión más elocuente de descontento fue el 15-M de 2011. Paradójicamente, hoy, el reclamo por un uso político del pasado está tanto en boca de gente de derecha como de izquierda. En cualquier caso, en el tándem guerra civil-dictadura como un pasado que no pasa, la sociedad española parece haber encontrado un nuevo consenso.

¹⁹¹ Cfr. Elizabeth Jelin y Ricard Vinyes, ob. cit., pp. 26-27.

¹⁹² *Ibíd.*, p. 30.

¹⁹³ Santos Juliá, *Transición. Historia de una política española (1937-2017)*, ob. cit., pp. 564-565.

5. TRANSICIONES TRÁGICAS

Los procesos de justicia transicional son escenarios políticos donde se pone a prueba de modo ácido el pasado. Aunque sus orígenes se remontan hasta la Grecia del siglo V a. C., las transiciones ya no son lo que eran. Y en buena medida esto es así porque tras los procesos de democratización que ocurrieron en los años ochenta del siglo XX se han hecho más escasos los tránsitos desde gobiernos autoritarios o dictatoriales a democracias. No estoy con ello haciendo una suerte de argumento *pop* de la tesis del Fin de la Historia de Francis Fukuyama, pues lo cierto es que, según los índices de *Economist Intelligence* y *Freedom House* solo una tercera parte del mundo vive en democracias fuertes y estables, mientras que los demás países padecen democracias frágiles o regímenes autocráticos.

Aplicadas a lo largo y ancho del mundo, las transiciones adelantadas como formas pacíficas de cambio de régimen se definieron por una lógica vertical, en las que el régimen anterior se adaptaba a unos procesos de justicia, verdad y reparación. Sin embargo, la transición parece ser mucho más compleja en escenarios horizontales, en los cuales no hay premura por normalizar un nuevo régimen, en los que los actores —responsables de la transición y responsables del régimen de salida— son difusos, en los que los procedimientos no son expeditos y la sociedad no asiste al momento abrupto del antes y después. Dicho de manera breve, las transiciones horizontales son más esquivas y difíciles de negociar que las verticales, y los escenarios de victimización horizontal y vertical difieren profundamente en los costos que paga una sociedad en sus intentos de reconciliación.

En cualquier caso, las transiciones a la democracia abren dos preguntas. La primera es inmediata, referida a la época en la que ocurren y se puede resumir así: ¿Cómo lidiar con el pasado que se quiere dejar atrás? y ¿cómo hacerse cargo de los efectos no queridos de esa solución?

Todo parece indicar que la pregunta por el *qué* —la primera—, más apremiante y emotiva, desplaza a la segunda —que podríamos asimilarla al *cómo*—, más racional y prospectiva. Mientras la primera se vincula con la ética de la convicción, la segunda está ligada

a la ética de la responsabilidad, para ponerlo en términos de Max Weber. La primera ola de transiciones tuvo más en cuenta la responsabilidad con el futuro, mientras que la tercera ola, mediadas por el mantra jurídico de no repetición, giran alrededor de la ética de la convicción. De allí que, salvo Sudáfrica, en la mayoría de países que atravesaron un proceso de democratización se impuso un acuerdo social que privilegiaba el silencio y el olvido¹⁹⁴.

Una explicación a ello está en la importancia que han adquirido los derechos humanos como religión laica de las sociedades modernas y baremo transicional. En las décadas del setenta y ochenta, cuando ocurrieron las segundas transiciones, los derechos humanos tenían un aire de consejo más que de mandato. Pero con el tiempo, especialmente tras el fin del socialismo real a comienzos de los noventa creció la conciencia ética de su obligatoriedad y se fueron convirtiendo en el lenguaje por medio del cual las organizaciones internacionales e interestatales presionaban a los gobiernos por cambios en su legislación y políticas internas. A comienzos de los noventa también, la ciudadanía global celebró el reclamo de justicia en nombre de los derechos humanos que las víctimas de las dictaduras del Cono Sur difundieron más allá de sus fronteras.

Otra explicación al énfasis en derechos humanos de las transiciones está en *el giro memorial*, el cual, desde los años noventa impuso el reconocimiento de las víctimas como baremo de cambio institucional y principio ético de reparación y resarcimiento del mal sufrido por estas. La víctima se convirtió en el sujeto de los procesos transicionales de la tercera ola de justicia transicional como promotor y reclamante, pero al mismo tiempo, devino en objeto de las medidas reparadoras y de las iniciativas institucionales de memoria histórica.

Como se ve, ambos elementos suponen un énfasis en la dimensión ética y moral del ejercicio colectivo de lidiar con el pasado. En un contexto en el que los derechos humanos se convirtieron en la religión laica de las sociedades modernas, dicho énfasis encontró formas jurídicas válidas de institucionalización y produjo una cultura política que pone la convicción humanitaria como una suerte de condición

¹⁹⁴ Paloma Aguilar Fernández y Leigh A. Payne, ob. cit., p. 61.

sine qua non del afrontamiento del pasado. La imprescriptibilidad de los crímenes atroces pende como espada de Damocles sobre los negociadores transicionales y los hacedores de paz.

Ahora bien, el problema de las transiciones es relevante para la teoría política no solamente porque en la forma como se resuelven se les da un cierre o no a dramáticos contextos de dictaduras, autoritarismos y violaciones sistemáticas de derechos humanos, sino porque hoy son—más que hace unas décadas— el teatro de confrontación trágica entre lógicas binarias que gravitan sobre la vida política contemporánea: reconciliación vs. justicia; olvido vs. memoria; política vs. derecho; convivencia vs. derechos humanos; futuro vs. pasado¹⁹⁵.

El trasfondo de estas lógicas binarias es epistémico: la transición política vs. la justicia transicional, con un énfasis en el adjetivo en la primera y en el sustantivo en la segunda. Ambas son formas de enfrentarse al problema de la violencia política generalizada y ampliamente victimizante. O dicho de otro modo, al mal masivo y sistemático. Mientras aquella lo esquiva, esta lo confronta, pero ambas, a fin de cuentas, son incapaces de lidiar con los rezagos que tales estrategias suponen: aquella con los vestigios de su rodeo, esta con los efectos no queridos de su insolencia. Volviendo a Weber, las transiciones pagan luego muy cara su ética de la responsabilidad, mientras que la justicia transicional siempre luce lejos del ideal que trazó su ética de la convicción. Y así emerge otro binario: realismo vs. idealismo.

El dilema se ejemplifica mejor si se tiene en cuenta que entre la primera ola de justicia transicional y la tercera parece haber más ruptura que continuidad. Es decir, nadie osaría comparar hoy los juicios de Núremberg o Tokio con los de Sudáfrica o Colombia, pero es un hecho que unos y otros hacen parte del mismo marco metodológico transicional. Un marco que, por demás, ha sido depositario de una mayor carga moral y de exigencia de justicia desde finales

¹⁹⁵ Cfr. Iván Orozco Abad, *Sobre los límites de la conciencia humanitaria. Dilemas de la paz y la justicia en América Latina*. Bogotá: Temis y Universidad de los Andes, 2005.

de los años noventa cuando se consolidó lo que Iván Orozco Abad llamó «la nueva conciencia humanitaria global»¹⁹⁶.

Pero hay más diferencias. Mientras en los pactos del olvido de los setenta y ochenta prevalecieron los acuerdos políticos —y de élites, para ser más precisos—, en la justicia transicional contemporánea prevalecen los memoriales de abogados basados en el derecho internacional humanitario y en el derecho internacional de los derechos humanos. La comunidad internacional, proclive entonces a acompañar y a facilitar, con la camiseta llena de aire de la conciencia humanitaria se volvió más propensa a condicionar y a presionar desde los años noventa. ¿Tiene alguna explicación en ello el hecho de que en la primera ola estuvieran involucrados países europeos y en la tercera naciones latinoamericanas y africanas? Quizás solo sea una traviesa coincidencia.

En cualquier caso, las transiciones a la democracia dejaron lecciones sin las cuales la justicia transicional parece ser insostenible, por no decir poco exitosa. El primero de ellos, que es imprescindible un gran acuerdo político y social que active y soporte los mecanismos de justicia transicional para que estos sean sostenibles en el tiempo y den los resultados esperados. El segundo, muy notorio por su ausencia en el caso español, un acuerdo político alrededor de las políticas de la memoria y los mecanismos de justicia transicional como políticas de Estado. O en cualquier caso, que los pactos transicionales resistan a la polarización y al partidismo de los cambios de gobierno.

Ahora bien, si las transiciones son trágicas por definición, es iluso asumir la idea de un paradigma o de transiciones modélicas. O al menos, es necesario advertir que esta o aquella lo pueden ser solo relativamente o en algunos aspectos, *teniendo en cuenta las condiciones políticas e históricas en las que se dieron*. No obstante, en ningún caso debería asumirse como una suerte de bloque que se puede trasplantar espacial o temporalmente, pero tampoco pretender congelarlas en el tiempo convirtiéndolas en un mito incuestionable.

En este sentido, la Transición española no es un paradigma, o al menos, ha sido relativamente falseable —para ponerlo en términos

¹⁹⁶ *Ibíd.*

de Thomas Kuhn—, pues como señalé, se han ido reflejando las múltiples grietas de la misma: fosas comunes de fusilados y desaparecidos, mentiras oficiales, representaciones revictimizantes del pasado, episodios de un pasado no reconocido y una cultura política binaria representada en las dos Españas: las mismas de la guerra civil y la dictadura, por demás.

Pero que un caso no deba considerarse modélico no significa que no se puedan extraer lecciones del mismo. Tampoco que no se pueda estudiar críticamente la forma como resuelve los dilemas trágicos de las transiciones y de la memoria histórica: ¿De qué modo una sociedad afronta un pasado violento y traumático sabiendo que éste nunca pasará completamente? ¿Qué cuentas salda una transición y qué cuentas quedan pendientes? ¿Qué enfoque se acerca más a la reconciliación social: una transición política o un sistema de justicia transicional? ¿Es posible combinar ambas? ¿Cómo entran en juego las lógicas económicas, sociales e históricas en la gestión del pasado? ¿De qué modo salda mejor una sociedad su deuda histórica y moral con las víctimas de la violencia? ¿Cuándo se puede dar por terminada una transición?

Más allá de la épica de los defensores de cualquier modelo, las transiciones están destinadas a propiciar un balance moderado y modesto de los valores políticos en juego, pues en toda transición se trata de dejar atrás una situación dramática en la que el Mal — con mayúscula— ha campeado a sus anchas y el sufrimiento se ha generalizado. Luego, es comprensible que la grandilocuencia de los defensores, para quienes el modelo supone la garantía de no repetición (literalmente) se trence con la crítica implacable de quienes quieren la verdad completa, la máxima justicia y la absoluta reparación (literalmente, también).

Hoy hay buenas razones para denostar, retrospectivamente, la política del consenso y el pacto del olvido de la Transición española. Sin embargo, se pasa por alto la idea misma de lo que significó e hizo posible dicho consenso, y que debe servir de baremo de interpretación: «La apariencia dice que todo consenso es un acuerdo entre las partes en el que cada una cede algo en sus aspiraciones para lograr

una base de mayor de apoyo. La realidad atestigua que todo consenso es el reconocimiento de la inferioridad de una de las partes y el temor de la otra, más fuerte, a que la imposición de su programa acarree consecuencias que demuestren su debilidad. El consenso es la autoconciencia política de una situación de mutua fragilidad en la que nadie está en condiciones de asumir el riesgo de quedarse solo, de aislarse. El aspecto falaz de un consenso no está en llegar a él sino en enmascarar como voluntad lo que no es sino necesidad. No es que quieran el consenso, es que no tienen más remedio que consensuar»¹⁹⁷. En este sentido, el maximalismo de las consignas y las buenas intenciones es una receta segura para el fracaso. La historia, aunque la recordemos como idílica, siempre será imperfecta.

¹⁹⁷ Gregorio Morán, *ob. cit.*, pp. 157-158.

III

POLÍTICAS DE RECONCILIACIÓN: ¿PUEDE HABER UN RELATO COMÚN DEL PASADO?

*Era todavía demasiado joven para saber
que la memoria del corazón
elimina los malos recuerdos y magnifica los buenos,
y que gracias a ese artificio logramos sobrellevar el pasado*¹⁹⁸

Gabriel García Márquez

I. ¿QUÉ HACER CON LA CAJA DE PANDORA? LAS EMOCIONES DE LA MEMORIA

Según Enzo Traverso, la génesis de la memoria histórica como proyecto político se remonta a una aparente coincidencia: que a comienzos de la década de los ochenta, el crecimiento de la memoria en el campo de las humanidades se dio paralelamente con la crisis del marxismo y el desplome del comunismo allí donde se había instaurado como régimen político. Como se sabe, este desplome ocurrió de modo trágico, puesto que, tras haber ingresado al siglo XX como una promesa de liberación e igualdad, el comunismo salió de él como símbolo de alienación y opresión¹⁹⁹, incluso en aquellos países donde salió de escena como consecuencia de revoluciones

¹⁹⁸ Gabriel García Márquez, *El amor en los tiempos del cólera*. Bogotá: Penguin Random House, 2014, p. 154.

¹⁹⁹ Cfr. Enzo Traverso, *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*, ob. cit., pp. 17 y 26.

pacíficas, como ocurrió en la mayoría de países de Europa del Este en 1989²⁰⁰.

Derrotado en sus epicentros globales —la Unión Soviética y Europa del Este—, el comunismo o el socialismo real exhibió su fracaso como modelo económico y social. Este hecho, aunado al triunfo del capitalismo liberal en 1989, llevaron a que el siglo XXI naciera como un tiempo marcado por un eclipse general de las utopías, lo que lo distingue de los dos siglos anteriores, pues el XIX había nacido al calor de la Revolución Francesa (1789) y la Revolución Americana (1783), mientras que según la célebre periodización de Hobsbawm, el siglo XX nació con la Revolución Rusa de 1917.

Por el contrario, el comienzo del siglo XXI coincidió con la transición del «principio esperanza» al «principio de responsabilidad». El «principio esperanza» inspiró las batallas del siglo pasado, de Petrogrado en 1917 a Managua en 1979, pasando por Barcelona en 1936 y París y Praga en 1968. Recorrió también sus más terribles momentos y alentó movimientos de resistencia en la Europa nazi. Por su parte, el «principio de responsabilidad» apareció cuando el futuro se ensombreció, cuando descubrimos que las revoluciones habían engendrado monstruos totalitarios, cuando la ecología nos hizo conscientes de los peligros que amenazan al planeta y comenzamos a pensar en el tipo de mundo que daríamos a las futuras generaciones²⁰¹.

Así, el fracaso de las revoluciones socialistas trajo consigo el fin de las utopías, específicamente de la utopía marxista. Ello despejó el camino para el grito de victoria del Fin de la Historia de Fukuyama en el verano septentrional de 1989, tan solo unos meses antes del derrumbe del muro de Berlín. Por ello, parafraseando la sentencia de Traverso, podemos decir que el fantasma que hoy recorre a Occidente no es la esperanza de las revoluciones del futuro, sino la memoria de las revoluciones derrotadas del pasado²⁰².

²⁰⁰ Cfr. Julián Casanova, ob. cit., pp. 245-267.

²⁰¹ Cfr. Enzo Traverso, *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*, ob. cit., pp. 31-32.

²⁰² Cfr. *Ibíd.*, p. 54-55.

De esta forma, la obsesión por el pasado que da forma a nuestro tiempo es la resultante de ese eclipse de las utopías. Y un mundo sin utopías inevitablemente mira hacia atrás. La aparición de la memoria en el espacio público de las sociedades occidentales es consecuencia de ese cambio²⁰³, pues despojado de su horizonte de expectativa, el siglo XX se muestra a nuestra mirada retrospectiva como una era de guerras y genocidios. Y así, la víctima, una figura antes discreta y modesta irrumpe en el centro de la escena. Anónimas y silenciosas en su mayor parte, las víctimas invaden el estrado y dominan nuestra visión de la historia. Gracias a la calidad y la influencia de sus obras literarias, los testigos de los campos nazis y los *gulags* de Stalin se convirtieron en los íconos de esa centuria de víctimas²⁰⁴.

Así, las revoluciones fallidas del siglo XX han dejado una estela de melancolía y resignación, y los revolucionarios de otrora han moderado su lenguaje, pero sobre todo, han negociado sus expectativas. En este marco, «las utopías del siglo pasado han desaparecido y han dejado un presente cargado de memoria, pero incapaz de proyectarse en el futuro. No hay a la vista ningún «horizonte de expectativa». La utopía parece una categoría del pasado —el futuro imaginado por un tiempo superado— porque ya no pertenece al presente de nuestras sociedades. La historia misma se muestra como un paisaje en ruinas, un legado viviente de dolor»²⁰⁵.

Indudablemente, la memoria histórica tiene una profunda carga moral. Eso explica porqué las controversias alrededor de la misma suelen plantearse en términos binarios: recordar está bien, olvidar está mal. Y ciertamente, la política, la filosofía, el derecho, la literatura, el arte y el cine expresan la sensibilidad de cada tiempo. De allí que, en nuestros días la memoria del pasado venga a nosotros no solo en forma erudita sino en diferentes formatos culturales y artísticos que no solo nos entretienen sino que nos conmueven.

No obstante, desde hace unas décadas, la memoria histórica no ocupa un lugar central en la agenda pública por una suerte de

²⁰³ Cfr. *Ibíd.*, p. 37.

²⁰⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 38.

²⁰⁵ *Ibíd.*, p. 34.

realización de una filosofía de la historia progresista según la cual, con el tiempo, los seres humanos nos hacemos cada vez más razonables, sensibles y tolerantes. Aunque ciertamente vivimos en una época más igualitaria y por eso tenemos una mayor sensibilidad hacia las injusticias, la emergencia de la memoria histórica como problema público obedece a un proyecto político del marxismo cultural gestado a finales de los ochenta y del que han aprendido sus antagonistas conservadores. Unos y otros libran una batalla por el relato del pasado y su significado normativo en el presente. Para unos y otros el pasado se ha convertido en tótem.

No se trata de una explicación conspirativa, sino de una tesis sobre la forma como el marxismo se ha adaptado al contexto post-ideológico que sobrevino al derrumbe del socialismo real en la mayoría de países donde había triunfado. Ahora bien, ¿por qué la memoria histórica es funcional a la filosofía política marxista? Porque las víctimas pasaron a ocupar el lugar que otrora ocupaba el proletariado. De este modo, en una época post-ideológica como la actual, la dicotomía victimario-víctima ha reemplazado la lectura binaria de la lucha de clases, que luce muy radical para un tiempo en que ha triunfado el espíritu burgués y por lo tanto, del grupo A al E, todos sin excepción, tienen como proyecto de vida ampliar su zona de confort.

Pero muy pronto los rivales ideológicos del marxismo aprendieron la lección. Por eso, en vez de proyectarse hacia el futuro, las revoluciones de terciopelo —Checoslovaquia, Polonia y Hungría— crearon sociedades obsesionadas con el pasado comunista en nombre del nacionalismo y el patriotismo, es decir, desarrollaron una nueva épica inspirada en el pasado pero útil para el presente. De allí que en los países de Europa Central hayan aparecido de manera simultánea museos e instituciones patrimoniales consagrados a recuperar el pasado nacional que había secuestrado el comunismo soviético²⁰⁶. Y a su vez, en los países iberoamericanos el patriotismo se ha convertido en una bandera de la derecha política, preocupada por mantener en pie los monumentos a los héroes de la nación y por mantener viva la

²⁰⁶ *Ibíd.*, p. 28.

idea de un pasado glorioso que señala el rumbo eterno del destino colectivo. Nostalgias del siglo XIX.

Por eso, mientras para la izquierda el año 1989 marca el principio de su melancolía y de la memoria como proyecto político, para la derecha constituye el hito de su triunfalismo, expresado en la forma del revanchismo —vía revisionismo histórico—. En este reacomodo de fuerzas ideológicas ocurrido en Occidente tras el fin de la Guerra Fría y en su permanente disputa hay que hallar el antecedente intelectual de las guerras culturales del presente, en las cuales la memoria ha devenido en el campo de batalla predilecto. Así, melancolía y revanchismo son las emociones políticas dominantes en las batallas por la memoria, y el lamento y el orgullo sus correspondientes actitudes comportamentales.

Paul Celan y la poesía como lenguaje de la memoria

Si la sentencia más icónica de la filosofía después del Holocausto es la de Theodor Adorno según la cual «escribir un poema después de Auschwitz es barbarie», la poesía de Paul Celan (1920-1970) es una elocuente réplica de que no solo era posible, sino que para algunos intelectuales judíos como él no había otra forma de seguir adelante sin olvidar. En este sentido, Celan se convirtió en un poeta ejemplar de la posguerra porque insistió en registrar en alemán la catástrofe preparada en Alemania. Con su mundo arrasado se aferró a la lengua materna que era tanto la suya como la de los asesinos. Pero en la medida en que era una lengua que había sido dañada, podría ser que su verso reparase el daño²⁰⁷.

Como se sabe, la lengua alemana había sido testigo del discurso mortífero de los nazis, validado intelectualmente entre otros por Martin Heidegger y Carl Schmitt, y resistido por Hannah Arendt. Sin embargo, Celan cree que a pesar de todo no se perdió, no tuvo palabras para lo ocurrido, la lengua alemana, volvió enriquecida

²⁰⁷ Cfr. John Felstiner, *Paul Celan, Poeta, Superviviente, Judío*. Madrid: Trotta, 2002, p. 21.

como una estrella que tiene todavía luz, como el mineral que se extrae de las entrañas de la tierra.

Luego, la poesía de Celan debe ser entendida en el contexto de contaminación del lenguaje adelantado por el nacionalsocialismo y que, para más señas, adoptó las formas de una religión política, como la definió Michael Burleigh²⁰⁸. Esta contaminación no solo consistía en el uso de palabras para la oscuridad, sino en la forma en que los guardianes de la tradición humanística como Heidegger ocultaron y justificaron lo que ocurrió. Dicho de otro modo, no fue solamente la desviación del lenguaje, sino además la ceguera del mismo ante su desviación. La poesía de Celan es una respuesta a esta mezcla entre horror y banalización²⁰⁹.

De allí que, ante el epitafio que Adorno le puso a la poesía, Celan responda con un silencio evocador y unos símbolos austeros, de los cuales la piedra es su expresión mejor acabada²¹⁰. «Para Celan, que tuvo que sacar piedras con una pala y que no pudo poner una lápida sobre la tumba de sus padres, la palabra piedra seguía teniendo la connotación de mudo dolor»²¹¹. También de resistencia.

Dicho sea de paso, si inicialmente el epitafio de Adorno no tenía nombre propio, el filósofo luego se lo pondría, al quejarse de «convertir Auschwitz en suelo fértil para el arte, armonizar en versos perfectos el grito de muerte de los sacrificados... esa belleza que Paul Celan extrae de la degeneración nazi, me parece cuestionable»²¹².

El lenguaje de la poesía, explicaba Celan *a posteriori*, se ha vuelto «más sobrio, más objetivo, desconfía de lo «Bello», intenta ser veraz»²¹³ y ya no se impone, se expone²¹⁴. En una palabra, se trata

²⁰⁸ Cfr. Michael Burleigh, *Poder terrenal. Religión y política en Europa. De la revolución francesa a la primera guerra mundial*. Madrid: Taurus, 2005.

²⁰⁹ Cfr. Charles Taylor, «Celan and the Recovery of Language», in *Dilemmas and Connections. Selected Essays*. Cambridge-London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2014, p. 64.

²¹⁰ Cfr. *Ibíd.*, 75.

²¹¹ John Felstiner, *ob. cit.*, p. 97.

²¹² *Ibíd.*, 312.

²¹³ Paul Celan, *Obras completas*. Madrid: Trotta, 2016, p. 481.

²¹⁴ Cfr. *Ibíd.*, 493.

de un lenguaje «más gris». Y en efecto, su poesía es un homenaje a los claroscuros, a lo que se insinúa sin decirlo, a una realidad que se contempla, se admira y se padece, pero nunca se celebra: solo se señala austeramente, a veces con dolor. «Aquella boca, tras las ‘tinieblas’ del tiempo de guerra, se resistía al discurso simple»²¹⁵. Lo suyo, no está demás decirlo, era la austeridad, no el simplismo.

Así, «a la pregunta de cómo podía seguir escribiendo en alemán después de la guerra, respondió: «solo en la lengua materna se puede expresar la verdad de uno; en una lengua extranjera, el poeta miente»»²¹⁶. Y por si quedara alguna duda, sentenció: «no hay nada en el mundo por lo que un poeta dejará de escribir, ni siquiera cuando es judío y la lengua de sus poemas es el alemán»²¹⁷. La profunda paradoja de su vida es que su patria lingüística le depararía tantas decepciones como su patria de nacimiento. Siempre, y esta es parte de su tragedia, sería un expatriado, un exiliado.

Ciertamente, la recuperación del lenguaje iba de la mano de la recomposición de la poesía. En tanto manifestación del lenguaje y por tanto esencialmente dialógico, el poema puede ser una botella de mensaje lanzada con la confianza —ciertamente no siempre muy esperanzadora— de que pueda ser arrojada a tierra en algún lugar y en algún momento, tal vez a la tierra del corazón. No se trata, aclaremos, de una visión estática, puesto que los poemas están de camino, rumbo «hacia algo abierto, ocupable, tal vez hacia un tú asequible, una realidad asequible a la palabra»²¹⁸.

Pero Celan no solo vuelve a obtener luz de la estrella de modo estilístico, situándose en una de las últimas trincheras del surrealismo²¹⁹. Lo hace precisamente porque en su poesía y en su propia trayectoria vital se conjugan tres tradiciones en las que está arraigado: la literaria (la lengua alemana), la espiritual (el judaísmo) y la

²¹⁵ John Felstiner, ob. cit., p. 21.

²¹⁶ *Ibíd.*, 86.

²¹⁷ *Ibíd.*, 99.

²¹⁸ Paul Celan, ob. cit., p. 498.

²¹⁹ Christopher Domínguez Michael, «Paul Celan entre sus fantasmas», *Letras libres*, 264, diciembre de 2020, pp. 30-33.

comunitaria (los países fronterizos de Europa del Este donde estaba ubicada Czernowitz). Tanto la biografía del poeta como sus poemas están marcados por las tres de modo misterioso, pero a la vez, son la fuente de su creatividad y originalidad.

En este sentido, el filósofo Charles Taylor destaca que una palabra puede servir para abrir un espacio, revelar una nueva realidad y hacer contacto con lo escondido o lo perdido. Este poder solo viene contra un *background* completo de sentidos complementarios, que son en sí mismos una introducción al nuevo mundo. Las cosas más altas, aquellas que tienen que ver con el infinito, con Dios y con nuestros sentimientos más profundos solo pueden ser objeto de pensamiento y consideración para nosotros a través de símbolos²²⁰. Así, la poesía de Celan es un ejercicio perpetuo de representación simbólica de la realidad por medio de un lenguaje herido de realidad que a la vez va en busca de realidad²²¹.

En la tradición intelectual europea, la concepción simbólica de la poesía arranca en 1790 y tiene un componente performativo, es decir, se establecen nuevos sentidos a través de la creación de símbolos. En esta concepción, la poesía no solo describe la realidad sino que es potencialmente creadora del mundo. Esta dimensión existencial tiene también un alcance ontológico, de modo que Taylor sugiere que hay en él un deseo, una tensión, un anhelo hacia el compromiso ontológico más completo, hacia el completamente otro, hacia Dios²²².

Para Celan, entonces, la poesía es la nueva casa del ser: ¿Se recorren con los poemas tales caminos? ¿Son esos caminos solo caminos de rodeo, rodeos de ti mismo a ti mismo? Pero a la vez también son, sin duda, entre tantos otros caminos, caminos en los que el lenguaje encuentra su voz, son encuentros, caminos de una voz hacia un tú que atiende, caminos de la criatura, proyectos de una existencia tal vez, una proyección anticipada hacia sí mismo, a la busca de sí mismo... Una especie de retorno al hogar²²³.

²²⁰ Cfr. Charles Taylor, ob. cit., p. 57.

²²¹ Cfr. Paul Celan, ob. cit., p. 498.

²²² Cfr. Charles Taylor, ob. cit., p. 59.

²²³ Paul Celan, ob. cit., p. 505.

Así las cosas, el estilo austero y mínimo de Celan hunde sus raíces en su lucha por concebir —por medio de un lenguaje no inocente y consciente del horror— «lo que había ocurrido» entre 1933 y 1945²²⁴. Además, del sentido minerológico de sus poemas, la aparición recurrente en estos de las palabras piedra, ceniza y arena, y la ausencia de voces más explícitas de lo ocurrido como «judíos» o «nazis» son una muestra elocuente de su austeridad lingüística y diría que casi emocional.

La reparación del lenguaje constituía, sin embargo, el ejercicio de encontrarse nuevamente con lo que había sido herido y su necesidad de expresarlo. Una experiencia que incluso llegó a dudar en ser capaz de comunicar, que le hacía sentir «un gran desgarramiento» y que solo era posible mediante una inmersión hasta lo hondo, donde el pasado aparece en las palabras en forma de «pequeños trocitos»²²⁵. Es muy expresivo, por lo demás, que Celan describa su conexión como «hilos con el pasado», aludiendo con ello al carácter fragmentario, casi inasible del ayer. Ese vínculo fragmentario, esquivo y austero es el que mantiene un hilo con el pasado, es decir, la memoria.

El meridiano, símbolo de la memoria

Uno de los símbolos más enigmáticos en la poesía de Celan es el del meridiano, el cual aparece explícitamente en el discurso que pronunció con motivo de la concesión del Premio Georg Büchner en 1960. Su significado es tan misterioso como revelador de su idea de la memoria del pasado. Para empezar, Celan define el meridiano como un no-lugar, una u-topía. Es una línea trazada en un mapa, que conecta lugares, no una línea real en el mundo, pero una que vincula representaciones de lugares en el mapa²²⁶. Estos lugares pueden existir de nuevo, unidos en la memoria y en la anticipación

²²⁴ Cfr. John Felstiner, ob. cit., p. 171.

²²⁵ *Ibid.*, 183.

²²⁶ Una referencia de una carta de Celan a Nelly Sachs parecería, sin embargo, contradecir este significado o al menos, darle uno diferente: «Entre París y Estocolmo se extiende el meridiano del dolor y del consuelo». Paul Celan y Nelly Sachs, *Correspondencia*. Madrid: Trotta, 2007, p. 22.

de esta vida que continúa. Un meridiano es una línea en movimiento que reconecta, un itinerario. Esta se mueve a través de los lugares y fragmentos rotos que reconstituye una unidad a través del tiempo y restaura la integridad o completitud de una vida, de una persona o de un pueblo. Esta unidad en movimiento constituye, según explica él mismo, una forma de liberación.

No obstante, aunque el poeta tiene claro de dónde viene, no sabe, sin embargo, a dónde va. Por supuesto, es difícil no ver en ello una influencia de los pensadores existencialistas tan leídos y discutidos en los cafés de aquel París en el que vivió entre 1948 y 1970. El concepto del meridiano nos da una nueva pista: «La elipsis connota que se está de camino, que se atraviesa nadir y cenit para llegar a un origen —a una ‘u-topía’»²²⁷. «Tú lo entiendes bien, ambos vivimos en la patria invisible»²²⁸, le escribe a su amiga Nelly Sachs.

Así, el poder performativo del lenguaje es su habilidad para restaurar el contacto a través de las líneas de fractura y reconstituir la integridad subyacente. El poder de la poesía de Celan consiste parcialmente en su creación/revelación de un tiempo reunido, recomponiendo aquello que había sido dispersado²²⁹. Y este reencuentro adquiere la forma del diálogo. O dicho de otro modo, es posible por el diálogo. De allí que el énfasis del carácter dialógico del lenguaje sea tan importante en su poesía, la cual, por lo demás, se dirige reiteradamente a un *Tú*.

Si el lenguaje resuena en nosotros, es capaz de liberar el sentido de las cosas, y estas a su vez liberan el sentido pleno del lenguaje, esto es, el diálogo. Un sentido compartido en la amistad o en el amor es un sentido más intensamente experimentado, entendido y vivido²³⁰. De este modo, el lenguaje deja de ser un fenómeno estrictamente cognitivo o estético y se convierte en algo existencial, ontológico y además, comunitario. No existe, por tanto, una experiencia

²²⁷ John Felstiner, ob. cit., p. 237.

²²⁸ Paul Celan y Nelly Sachs, ob. cit., p. 78.

²²⁹ Cfr. Charles Taylor, ob. cit., p. 65.

²³⁰ Cfr. *Ibíd.*, 67.

individualista o solipsista del lenguaje, sino una vivencia intersubjetiva del mismo que lleva hacia los demás y de vuelta hacia sí mismo.

Así las cosas, el meridiano sugiere que la memoria no solo es un ejercicio de rememoración. Es también y sobre todo, una forma de recomposición, de reconexión y de diálogo con el pasado. En una palabra, es una forma de encuentro: el encuentro de lo que une y lo que lleva al encuentro como el poema. Encuentro algo —como el lenguaje inmaterial, pero terrenal, terrestre, algo circular, que vuelve sobre sí mismo a través de ambos polos y a la vez atraviesa, cosa graciosa— incluso los tropos: encuentro... un Meridiano»²³¹.

El poema *Fuga de la muerte* (1948) ha sido considerado «el Guernica de la literatura europea de posguerra»²³². De este, se ha dicho además que rara vez tiene la poesía lírica un efecto de precedente jurídico o de experimento científico, que conmociona premisas existentes o fuerza nuevas alternativas»²³³. Su gran poema de la memoria contiene lo que el poeta debió sufrir en su propia persona, aunque según John Felstiner, probablemente también tiene la impronta de supervivientes a los que debió escuchar y él mismo comentó que había surgido de lo que había leído sobre los judíos que obligaban a tocar música de baile en un campo de concentración²³⁴. «Verde de moho es la casa del olvido»²³⁵ escribiría en 1952 a modo de advertencia contra la desmemoria.

En Celan vemos la tensión dramática y creadora, entre lo local y lo cosmopolita, la cual está representada a su vez por su identidad europea y judía. Una dimensión local que debe mudarse, adaptarse, redefinirse y así sucesivamente: era el destino de un judío exiliado, expatriado y errante durante buena parte de su vida, y cuyo destino interior transitó los parajes de Czernowitz, Bucarest, Viena y finalmente, París, donde se suicidó.

²³¹ Paul Celan, ob. cit., p. 510.

²³² John Felstiner, ob. cit., p. 36.

²³³ *Ibíd.*, p. 56.

²³⁴ *Ibíd.*, p. 58.

²³⁵ Paul Celan, ob. cit., p. 53.

Así como en Celan la memoria es una herencia que se lleva, se asimila y se padece, el oficio de traducir puede ser leído como otra metáfora de su búsqueda. Aunque fue traductor del ruso, del rumano, del francés, del italiano, del portugués y del hebreo, el idioma alemán fue su casa. De este modo, la lengua errante encuentra siempre un arraigo. «La traducción era algo parecido a cruzar fronteras, que era su propia situación. Traducir, transmigrar: buscar la semejanza dentro de lo extraño, mantener la identidad»²³⁶. Pero la memoria también es una forma de resistir y de hallarle algún sentido al absurdo. «Si estos santuarios todavía están en pie en algún sitio, es en el muro de las ejecuciones. Y el verbo *stehen* (estar en pie, permanecer), en toda la obra de Celan, indica la perseverancia frente a todas las vicisitudes [...] La estrella de David cosida sobre millones de prendas de vestir, una estrella no extinguida cuya luz todavía nos alcanza»²³⁷, dice su biógrafo John Felstiner.

Aunque sin duda, *Fuga de la muerte* y *Angostura* son los poemas más icónicos de la memoria, la insistente referencia a la memoria en la poesía de Celan queda graficada en su pregunta: ¿Se puede decir tal vez que en cada poema queda grabado su «20 de enero»? Y su escueta respuesta en forma de pregunta es a su vez todo un programa: «¿Es tal vez la novedad de los poemas que se escriben hoy precisamente eso: que en ellos se intenta con toda claridad que esas fechas queden en el recuerdo?»²³⁸. Políticamente, fue el 20 de enero de 1942 durante la Conferencia de Wannsee que Heydrich, Eichmann y otros acordaron la «solución final» de la cuestión judía. Poéticamente entonces, el 20 de enero indica su procedencia, así como el día que perdió su lugar de procedencia. Ambos poemas contienen una nueva concepción que va más allá del patetismo de la leche negra, la exploración de la memoria, a su vez una dimensión del trauma original. El final del poema se funde con su comienzo, de modo que la memoria casi coincide con la realidad²³⁹.

²³⁶ John Felstiner, ob. cit., p. 82.

²³⁷ *Ibíd.*, p. 185.

²³⁸ Paul Celan, ob. cit., p. 505.

²³⁹ Cfr. John Felstiner, ob. cit., p. 186.

La memoria en Celan es como la piedra, una forma de estar firme, de permanecer firme a pesar de las circunstancias. Pocos versos podrían describirlo de forma tan elocuente como aquel de *Recuerdo de Francia*: «estábamos muertos y podíamos respirar»²⁴⁰. Allí vemos, como en tantos otros, el contraste permanente entre olvido y memoria, entre mal y bien, entre pasado y futuro, entre desesperación y redención. Quizás el mensaje de la botella de la memoria que cae en la tierra firme del corazón, a pesar de todo, nos redime. *Imagínate* (1968), parece decirnos.

Imagínate:
el soldado en la ciénaga de Masada
aprende patria, de la manera
más imborrable,
contra
cada púa en el alambre.

Imagínate:
los que no tienen ojos ni figura
te llevan libremente a través del gentío, tú
te vas fortaleciendo
cada vez más.

Imagínate:
tu propia mano
ha sostenido
este pedazo
de tierra habitable
alzado
de nuevo
a la vida por el sufrimiento.

Imagínate:
esto me tocó en suerte,
en vela el nombre, en vela la mano
para siempre
desde lo insepultable²⁴¹.

²⁴⁰ Paul Celan, ob. cit., p. 418.

²⁴¹ *Ibíd.*, 310.

En una época de nuevas barbaries, manipulación e instrumentalización política del lenguaje, así como de silencios y complicidades, leer a Paul Celan es una forma de tomar esa botella que lanzó una y otra vez. Y reivindicar el lenguaje, la poesía y la escritura como formas de resistencia, de encuentro y de reconciliación con el pasado.

2. ¿POR QUÉ LA MEMORIA ES MELANCÓLICA?

Recuerdo que al salir del Museo del Holocausto en la ciudad de Washington D.C. en 2014, me sentí muy conmovido. Miraba la réplica del pasaporte amarillo que me habían dado a la entrada y no dejaba de preguntarme cuánto debió sufrir esa persona que, hasta ese momento, había sido para mí anónima. Y la imagen de la réplica del vagón de tren en el que amontonaron a los judíos para trasladarlos a los campos de concentración que está exhibido allí me ha acompañado todos estos años.

Seguramente mi anécdota no tiene nada de novedoso. Estoy seguro que usted, amable lector, ha sentido algo similar después de visitar lugares que rememoran el pasado violento o después de ver *La lista de Schindler* (1993) o *Hijo de Saúl* (2015) para mencionar solo dos. Y como acabamos de notar, la obra de Celan, el poeta europeo de la memoria, está marcada por la melancolía. ¿Qué explica que en los ejercicios memoriales prevalezca este sentimiento? ¿Es acaso la mirada reivindicatoria de las víctimas, concebidas como los nuevos vencidos, lo que explica la melancolía que suele acompañar a la memoria histórica?

Enzo Traverso explica que, «a diferencia del humanitarismo hoy dominante, que sacraliza la memoria de las *víctimas* y en su mayor parte pasa por alto o rechaza sus compromisos, la melancolía de izquierda siempre se concentró en los *vencidos*. Percibe las tragedias y las batallas perdidas del pasado como un peso y una deuda, que también son una promesa de redención»²⁴². En este sentido, «la melancolía de izquierda no significa el abandono de la idea del

²⁴² Enzo Traverso, *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*, ob. cit., p. 20.

socialismo o de la esperanza de un futuro mejor; significa repensar el socialismo en un tiempo en que su memoria está perdida, oculta y olvidada y necesitada de ser redimida»²⁴³.

Los herederos intelectuales del marxismo han sustituido la militancia revolucionaria por la denuncia melancólica y nostálgica de un pasado que pudo ser y no fue. Su forma de reivindicar el *telos* de las utopías, no sus ejecutorias —hoy incomprensibles bajo la lógica del individualismo liberal y la religión laica de los derechos humanos— ni a sus líderes —pues hacen parte hoy de los muros de la infamia al lado a Hitler, Mussolini, Franco y Pinochet— es volver sobre los vencidos de ayer y reinventarlos con las categorías de hoy: las víctimas, léase, los excluidos, los desposeídos, los asesinados, los torturados y todos aquellos que sufrieron alguna forma de violencia política en su sentido más amplio —pues la indignación puede ser también numéricamente proporcional—.

En las ciencias sociales y las humanidades, ello ha coincidido con la emergencia de estudios, historias, relatos y enfoques metodológicos que ponen el énfasis en los márgenes, en los subalternos y excluidos bajo la categoría de sujetos políticos históricamente invisibilizados. De este modo, la historia ya no se cuenta tanto desde arriba como desde abajo, no desde el poder sino desde la resistencia, no desde las élites sino desde los ninguneados y los menospreciados. Aunque no hay duda de que se trata de una perspectiva que ha venido a ofrecer una visión que se había pasado por alto y que contribuye a armar el cuadro completo, tampoco hay duda de que se trata de una perspectiva militante que instrumentaliza las ciencias sociales como dispositivo de poder y emancipación.

El giro es tan estratégico como radical, pues en efecto, durante el siglo XX, «la memoria se ponía en juego para combatir a los verdugos del presente, no para conmemorar a las víctimas del pasado»²⁴⁴. Los verdugos de hoy no son únicamente los autores de las nuevas violencias: basta con señalar a aquellos que no se pongan en sintonía con la matriz nostálgica de la memoria para hacerlos acreedores de

²⁴³ *Ibíd.*, p. 55.

²⁴⁴ *Ibíd.*, p. 43.

las denuncias indignadas y frecuentemente sobreactuadas, no tanto porque cuestionen su matriz epistémica sino porque contradicen su presupuesto de superioridad moral.

Así, el pasado como acontecimiento permanente e imborrable constituye la matriz epistémica y emocional de la memoria melancólica. Se trata de una lectura sombría de la memoria que concibe el pasado no solo como algo que no pasa sino como algo que vuelve a ocurrir una y otra vez. En la novela de la escritora vasca Eurne Portela *La sombra de sus ojos*, los acontecimientos que ocurrieron durante la guerra civil en un pueblo de la España vaciada se reproducen día a día en la imaginación de un anciano al que lo atormenta en sueños y viglias lo ocurrido aquel día lejano: «Pero no es el libro el que me cuenta lo que sufrieron. Son ellas, que siguen ahí, en esos lugares en los que sus cuerpos... ahí clavados. Habrán pasado ochenta años, pero ahí, en el galpón y en la era y al lado del pozo, todos los días vuelve a ocurrir»²⁴⁵.

Ciertamente, es difícil de saber qué tanta ficción o sobre-representación hay en la idea de que el recuerdo del pasado trágico atormenta día y noche a los sobrevivientes, seguramente dependerá de cada caso. Lo que sí parece claro es que esta lectura del pasado es radicalmente traumática, pues asume que el mal ocasionado o padecido no tiene redención posible y que planea sobre el alma de las víctimas de modo inexorable. No obstante, ¿cómo puede redimirse un pasado que se niega a pasar?

Entre tanto, el problema de la melancolía no es una cuestión de pedigrí. Va más allá del tono lúgubre que frecuentemente exhiben museos, películas y documentales sobre acontecimientos violentos. En términos políticos, el problema es que formula una demanda en términos absolutos: la melancolía no transige, no matiza, es reacia al compromiso y al consenso. Y lo hace porque tiene como certeza moral una emoción, no una descripción fidedigna del pasado que, con frecuencia, roza el mito y la tragedia. Y así, le formula a las democracias demandas monistas, esto es, de todo o nada: tal monumento se mantiene o se derriba; tal homenaje público debe

²⁴⁵ Eurne Portela, *Los ojos cerrados*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2021, p. 196.

satisfacer a los familiares de las víctimas o de lo contrario no las honra (cuando no las revictimiza); la justicia hacia los victimarios debe ser plena o entonces hay impunidad. De este modo, la memoria melancólica deviene en máximas que expresan absolutos éticos y dilemas políticos de suma cero.

El giro melancólico sobre las víctimas supone otros dilemas políticos y morales que algunos prosélitos de la causa no se afanan en explicar o intentar resolver: las tiranías y las dictaduras socialistas y comunistas del siglo XX dejaron tantas víctimas como las fascistas. ¿Por qué importan (se les escucha, pero sobre todo se les cree) más a estas que a aquellas? El porqué son más dignas de reconocimiento y solidaridad las víctimas del franquismo o del pinochetismo que las víctimas del castrismo o del sandinismo es uno de los dilemas que el proyecto político de la memoria histórica no ha logrado resolver. Tampoco por qué algunos intelectuales son muy perspicaces para identificar el modo como la derecha usufructúa políticamente la memoria, pero se despistan cuando se trata de desvelar el mismo procedimiento en la izquierda.

Sin duda, este doble rasero conspira contra la legitimidad moral de la memoria histórica y contra su potencial de convertir la rememoración del pasado violento en un acuerdo compartido por la sociedad en general. Y en definitiva, no solo por algunos sectores interesados en su reconocimiento. Por eso, mientras la batalla por la memoria siga marcada por la reivindicación melancólica de la izquierda de un lado, y por el revanchismo crispado de la derecha por el otro, estaremos lejos de cualquier armisticio memorial. Pero sobre todo, de hacer del pasado un terreno común de aprendizaje moral y de reconciliación.

3. «¿CUÁNDO VA A SER EL MOMENTO EN QUE PUE DAN LLORAR CON NOSOTROS?». LOS DILEMAS ÉTICOS Y POLÍTICOS DE LAS VÍCTIMAS EN EL ACUERDO DE PAZ ENTRE EL GOBIERNO DE COLOMBIA Y LAS FARC

*Ahí en ese momento y como si fuera evidente, decidí que no sería más una víctima. Tenía la libertad de elegir entre odiar a Enrique o disolver ese odio en la fuerza de ser quien yo quería. Podía morir, claro está, pero yo ya estaba en otra parte. Era una sobreviviente*²⁴⁶.

Ingrid Betancourt

Si hubiera que identificar un mantra del proceso de negociación entre el gobierno de Juan Manuel Santos y la guerrilla de las FARC sería que las víctimas son el centro del proceso de paz. Fue un principio-promesa repetido insistentemente por el presidente Santos y los delegados de su gobierno, durante la negociación que tuvo lugar entre 2012 y 2016, y durante el proceso de refrendación que tuvo en el plebiscito del 2 de octubre de 2016 su momento político más significativo y contradictorio a la vez. Durante la etapa de transición ha sido reiterado, entre otros, por el presidente de la Comisión de la Verdad, el padre Francisco de Roux: «ustedes son el centro de lo que estamos haciendo», les dijo a las víctimas de ejecuciones extrajudiciales reunidas en Cali el 5 de octubre de 2021 durante un encuentro por el reconocimiento de las víctimas de los llamados falsos positivos²⁴⁷.

Además del carácter discursivo, este principio-promesa adquirió forma institucional con la Ley 1448 de 2011, conocida como la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras, y en las instituciones del Sistema Integral de Justicia, Verdad y No Repetición —Jurisdicción Especial para la Paz (JEP), Comisión de la Verdad (CEV) y Unidad de búsqueda de personas dadas por desaparecidas (UBPD)— que surgieron del Acuerdo Final firmado en el teatro Colón de Bogotá

²⁴⁶ Ingrid Betancourt, *No hay silencio que no termine*. Bogotá: Aguilar, 2010, p. 659-660.

²⁴⁷ Cfr. Francisco de Roux. «Ustedes son el centro de lo que estamos haciendo», *El Tiempo*, 10 de octubre de 2021, p. 1.9.

el 24 de noviembre de 2016. Sin embargo, dicha centralidad ha suscitado en la conversación pública nacional una serie de dilemas políticos y morales que han sido expuestos de manera elocuente por Ingrid Betancourt, probablemente la víctima de la guerrilla de las FARC más reconocida internacionalmente y una de las que padecieron una victimización más prolongada.

¿Qué emociones se movilizan en los procesos de memoria colectiva de lo ocurrido? ¿Qué significado y alcances tienen las peticiones de perdón a las víctimas por parte de los victimarios? ¿Pueden las víctimas y la sociedad exigirle a los victimarios no solo reconocimiento sino también contrición? ¿Cuál es el horizonte de reconciliación que trae consigo la catarsis pública de lo que pasó? ¿Es el perdón de las víctimas una fase del proceso de rehumanización de los victimarios o ello excede los límites de lo que los mecanismos de justicia transicional pueden lograr?

Estos y otros problemas representan la cara más trágica de la justicia transicional en Colombia, y advierten de placas tectónicas que una paz negociada remece y que pueden identificarse luego de transcurridos más de seis años de la firma del Acuerdo de Paz. Voy a plantear estas preguntas en cuanto representaciones de los dilemas que trae el principio-promesa de poner a las víctimas en el centro, eje político de un proceso transicional en el siglo XXI, e ilustrarlas a partir de las memorias de Ingrid Betancourt publicadas en 2010 —esto es, dos años después de su liberación—, y con sus intervenciones públicas sobre su secuestro ante la Jurisdicción Especial para la Paz en 2020 y ante la Comisión de la Verdad en 2020 y 2021.

El descenso al infierno: el secuestro según Ingrid Betancourt

Ingrid Betancourt (en adelante IB) fue secuestrada el 23 de febrero de 2002 por las FARC cuando se dirigía hacia San Vicente del Caguán, por entonces zona de distensión de los diálogos entre el gobierno de Andrés Pastrana y la guerrilla marxista (1999-2002). Era candidata presidencial por el Partido Verde Oxígeno y faltaban tres meses para las elecciones que Álvaro Uribe Vélez ganaría en

primera vuelta el 26 de mayo. Su liberación ocurrió el 2 de julio de 2008 tras un operativo de rescate que se llamó Operación Jaque, en el que miembros del Ejército Nacional se hicieron pasar por una delegación de la Cruz Roja y rescataron a quince rehenes de la selva colombiana sin que las Fuerzas Militares dispararan un solo tiro²⁴⁸. El secuestro de IB fue uno de los más largos de los miles cometidos por dicha guerrilla: duró seis años, cuatro meses y nueve días. Y a diferencia de muchos otros, su desenlace no fue trágico.

En 2010, IB publicó el libro *No hay silencio que no termine*, en el que describe de manera detallada su experiencia durante su cautiverio. Allí relata lo que ocurrió el día que fue secuestrada, reiterando unos detalles de tiempo, modo y lugar en los que ha insistido durante estos años, en respuesta a quienes le endilgan cierta responsabilidad en su secuestro, habida cuenta de la difícil situación de orden público del país y la incertidumbre que se vivía en la entonces zona de distensión tras la ruptura de los diálogos de paz. Pero también, porque ella ha sostenido, al menos en dos oportunidades, que el Estado colombiano debe asumir la responsabilidad fiscal por su secuestro dado que, a pesar de ser candidata presidencial, terminó viajando a dicho lugar únicamente en compañía de su escolta personal.

Aunque IB ha hablado públicamente de su secuestro en varias oportunidades, entre 2020 y 2021 intervino en tres ocasiones ante dos instituciones creadas por el Acuerdo de Paz, en las cuales describió lo que vivió durante su cautiverio. Pero además, formuló algunas reflexiones sobre la deshumanización de la guerra, la memoria del mal, y las exigencias de la paz, el perdón y la reconciliación que conviene traer a colación.

Cuando habla sobre su secuestro, IB no ahorra adjetivos para describir lo que vivió en cautiverio. Ha dicho que el secuestro no tiene fecha de vencimiento, que es un asesinato, una usurpación,

²⁴⁸ Cfr. Iván Garzón Vallejo, «Más allá de la Operación Jaque», *Humanitas* No. 51, 2008, p. 582-586.

un descuartizamiento de la dignidad, una anulación de la identidad del ser humano, una tortura y el peor de los crímenes —porque los incluye a todos y para siempre—. Metafóricamente, lo ha descrito como «un descenso al infierno».

Cuenta que en la selva vio muchachos de dieciséis años que llegaban con curiosidad por saber quiénes eran ellos, los secuestrados, «pero rápidamente, el desequilibrio de la relación, por tener ellos un fusil y nosotros estar bajo su dominio, esa relación se degradaba, se pervertía, y estos muchachos, como cualquiera de nosotros, como cualquiera de ustedes, como yo, poco a poco se transformaban en seres sádicos y perversos». De hecho, «a algunos la conciencia los mortificaba tanto que evitaban tener contacto con nosotros».

En este contexto, la explicación de la deshumanización de los victimarios la encuentra en la política, en lo que llama «una gregariedad del mal», un proceso *in crescendo* patológico y sádico, en el que «hay momentos en que unas personas bajo el mando de un líder cruel son capaces de llegar a una crueldad que ni ellos mismos se imaginan que son capaces de tener». Esta paulatina deshumanización amplió la brecha entre los secuestrados y los secuestradores, generando un profundo dolor, acaso irreparable, como fue en su caso, enterarse accidentalmente durante el cautiverio de la muerte de su padre. Al respecto, durante el acto de reconocimiento de responsabilidades, dijo ante la Comisión de la Verdad: «confieso que todavía no he podido hacer el duelo y probablemente no lo haré nunca». Y ante la JEP señaló directamente a los responsables de ello: «Las FARC no asesinaron a mi padre, pero son responsables de tortura contra mí y contra mi familia. Yo acuso a las FARC de tortura contra mí y contra mi familia».

En el secuestro, reflexiona IB, hay una relación de poder desequilibrada en un espacio herméticamente cerrado de poder que da para todo tipo de abusos. Quienes viven en la pobreza viven en un espacio así, dice, estableciendo una relación con el estallido social vivido en Colombia entre abril y junio de 2021. De hecho, para IB, «la lección que deja esta violencia es que cualquier colombiano puede transformarse en un ser violento».

La deshumanización que produce la guerra conduce a la cosificación de las víctimas. «Hicieron de mí una cosa canjeable, en función de sus propios intereses», se queja. Del mismo modo interpreta el uso político que le dio la guerrilla a las pruebas de supervivencia que hicieron públicas. Y ciertamente, durante todo el tiempo de su cautiverio, IB fue la secuestrada política de mayor valor estratégico en el pulso que libraron el gobierno Uribe y las FARC alrededor de un eventual acuerdo humanitario que desescalara la confrontación militar, que en aquellos años estaba en uno de sus puntos más álgidos.

Ahora bien, aunque la deshumanización abre una profunda brecha entre el victimario y la víctima, se trata de un proceso en el que se encuentran ocasionalmente, hermanados en el mal: «Estaba asustada con mis pulsaciones homicidas. Si era capaz de actuar como mis captores, corría el riesgo de volverme como ellos. Lo más grave no era morirme. Lo peor era convertirme en lo que más aborrecía. Quería mi libertad, conservar mi vida, pero decidí que nunca me convertiría en asesina. No mataría, ni siquiera para fugarme»²⁴⁹.

Victimarios y víctimas pueden encontrarse en el camino de la reconciliación, no únicamente en los teatros deshumanizadores de la guerra. «Los que estamos aquí presentes somos hijos de Colombia y hemos sido marcados por el odio [...] Quienes actuaron como señores de la guerra de un lado, y quienes los padecemos. Todos nos levantamos al unísono para decirle al país que la guerra es un fracaso, que solo ha servido para que nada cambie y para seguir postergando el futuro de nuestra juventud», dijo IB ante la Comisión de la Verdad y los excomandantes, y señaló: «si hemos podido escucharnos con todo lo que nos cuesta, es porque podemos decir que el amor es más grande, que hay esperanza. Y si hay esperanza, hay futuro».

Pero además del encuentro entre victimarios y víctimas del secuestro cara a cara propiciado por la Comisión de la Verdad en junio de 2021, la humanidad se recompone también al poner a un lado las fuentes intelectuales de la deshumanización. Es decir, las ideologías, pues «fuimos todos, ellos y nosotros, sacrificados en el altar de una ideología que pretendía detentar el secreto del bienestar humano.

²⁴⁹ Ingrid Betancourt, ob. cit., p. 473.

Fuimos todos, ellos y nosotros, deformados por la deshumanización a la que esta ideologización dio origen. A nombre del pueblo, las FARC se convirtieron en los verdugos del pueblo, convencidos de que su causa era justa y los autorizaba a cualquier criminalidad. No fueron los únicos verdugos, es verdad. Otros, con otras ideologías, y a nombre del mismo pueblo, hicieron lo propio, inundando a Colombia en un baño de sangre».

En este punto no queda claro quiénes son los responsables de la deshumanización: ¿las ideologías o quienes matan en nombre de ella? ¿O ambos? Al mismo tiempo, cuando señala que la deformación de la ideología es causa de la degradación, conviene entonces preguntarse: ¿significa eso que puede haber un uso correcto o no deformado de la ideología que no traería estas consecuencias? Lo que sí deja claro es que la recomposición de la común humanidad de víctimas y victimarios, los hermana.

Por eso, en el acto de reconocimiento de responsabilidades ante la Comisión de la Verdad, dirá que: «a pesar de toda nuestra locura colectiva, hoy hemos podido ponernos de acuerdo por primera vez en una cosa: que el fin no justifica los medios. Hemos también comprendido los peligros de mirar al mundo a través del lente reduccionista de esas ideologías. Estas nos llevan a asumir posiciones fundamentalistas, que nos aíslan y nos impiden ampliar nuestro análisis al desechar de plano otros puntos de vista. Ser conscientes de estas deformaciones, del análisis, es ya de hecho un instrumento invaluable para abrir nuestras mentes, y sobre todo nuestros corazones a los principios básicos de la fraternidad». En síntesis, el mal que produjeron las ideologías conduce, según IB, a un grito de *Nunca más* en clave de no repetición: «Que nunca más podamos pensar en Colombia que una idea vale más que una vida humana».

Ahora bien, no obstante, para IB el encuentro entre victimarios y víctimas del secuestro en un acto público de reconocimiento es una fase del proceso de la paz y la reconciliación. Pero se requiere más, mucho más, esto es, que los victimarios tomen consciencia de lo que hicieron, se arrepientan y lloren junto a sus víctimas. «¿Cuándo va a ser el momento en que ellos puedan llorar con nosotros?», se

preguntó en la Comisión de la Verdad. «Yo necesito ver los ojos aguados de ustedes».

Las emociones de las víctimas, y un reclamo moral y religioso a sus victimarios

Los procesos de justicia transicional son profundamente emocionales, toda vez que el pasado que se intenta reparar ha estado marcado por violencias sistemáticas que han dejado inenarrables sufrimientos. Adicional a ello, el secuestro fue, indudablemente, el acto victimizante que más indignación pública causó en Colombia durante los últimos años del conflicto armado, y ha sido reconocido en privado por los comandantes de la exguerrilla como su mayor error político.

Las intervenciones públicas de IB que vengo comentando se han caracterizado por una movilización de sentimientos, recuerdos y emociones que le otorgan un nuevo lenguaje a la transición colombiana²⁵⁰. Ella misma ha dejado claro que se trata de actos marcados por una profunda emocionalidad. Así lo hizo cuando en el acto de reconocimiento de responsabilidades convocado por la Comisión de la Verdad, sostuvo: «Este no es un ejercicio para hacer borrón y cuenta nueva. O tabula rasa. Sino para recordar. No porque este acto se da, podemos decir que pasamos por encima de todos los sufrimientos».

Estas emociones han quedado escenificadas en la interpelación de IB a sus antiguos victimarios, los excomandantes de la guerrilla de las FARC, convertidos ahora, casi todos, en dirigentes políticos. El encuentro entre un grupo de víctimas del secuestro y los dirigentes del Partido de los Comunes, otrora combatientes de las FARC en junio de 2021 a instancias de la Comisión de la Verdad fue un hecho inédito, y a diferencia de otros del mismo tenor, no estuvo

²⁵⁰ Juan Pablo Pérez & Juanita León. «Ingrid ofrece y exige otro lenguaje para la transición». *La silla vacía*, 25 de junio de 2021. <https://www.lasillavacia.com/historias/silla-nacional/ingrid-ofrece-y-exige-otro-lenguaje-para-la-transición/>

precedido de un encuentro privado entre víctima y exvictimarios por una decisión expresa de ella.

Luego, durante el acto, dijo: «debo confesarles que me sorprende que nosotros de este lado del escenario estemos llorando y que del otro lado no haya habido una sola lágrima». Y a renglón seguido formuló unas interpelaciones a los exguerrilleros que habían tomado la palabra antes que ella. A Abelardo Caicedo, le dijo: «Yo hubiera querido oírlo a usted como comandante decirme si usted en algún momento secuestró a alguien. Si usted dio la orden de que amarraran a alguien a un árbol». A Pedro Trujillo: «Usted dijo que usted miraba con orgullo su lucha por los pobres y con vergüenza. Yo necesito que usted exprese qué siente con esa vergüenza. ¿Es una vergüenza social, porque la sociedad colombiana le está reclamando por lo que hicieron, o es la vergüenza del alma?». A Carlos Antonio Lozada: «Usted habló de la generosidad de las víctimas. Porque nosotros no representamos el pueblo. Nosotros somos el pueblo. Yo quería oírlo hablar desde su corazón, no desde la política. Desde su corazón. Este es un encuentro de corazones. Acá estamos seres humanos, no el Estado. Estamos seres humanos al desnudo, mirándonos a través del drama que hemos compartido». Y al recordar que Pastor Alape había contado que fue huérfano de padre, lo interpeló: «¿Puede usted sentir la ausencia que le causó a nuestros hijos, de madres y padres que les fueron arrebatados?».

Como se ve, fue una interpelación dura, emotiva, formulada y expresada desde el dolor del recuerdo. A pesar de los catorce años que han transcurrido desde la liberación, las emociones asociadas al secuestro siguen siendo intensas y fuertes como las imágenes que quedaron grabadas en la memoria. El dolor de IB es el de muchas víctimas del conflicto armado en Colombia. Sus reclamos también. No se trata de demandas únicamente semánticas, por supuesto, como la de hablar de secuestro y no de toma de rehenes o retención ilegal de personas. Tampoco, si se hila fino, se trata de reclamos meramente morales, pues ella aclara que «luego de que ellos deciden hacer la paz, hay que exigirles que jueguen el juego a cabalidad». Es decir, se trata de un reclamo de *justicia* por un contenido emocional, un tono

moral y religioso que pueda ser aceptado por el país que contenga una prueba, si se quiere irrefutable —en caso de que exista—, de la sinceridad del tránsito de los exguerrilleros a la vida civil.

Uno tiene la sospecha de que allí también puede haber un ánimo de justicia retributiva o un reclamo sublimado de revancha. Más aún cuando tras más de cinco años de firmado el Acuerdo de Paz las sanciones de la justicia transicional son, en sus trazos gruesos, una promesa pendiente. Por eso, algunas preguntas que aún están por resolver son: ¿Cómo procesa una sociedad el dolor de miles de víctimas del secuestro (se habla de veintiún mil), de millones de víctimas de la guerra, de modo que se desvanezca el ánimo de venganza? ¿Es capaz una sociedad de tramitar institucionalmente tanto dolor?

Podrían hacerse, por supuesto, muchas consideraciones sobre las motivaciones y los efectos políticos de poner en escena las emociones. No entraré en ello acá, pero me interesa destacar su dimensión epistemológica en el discurso de una víctima del secuestro como IB. Hay allí una concepción de la emoción como complemento de la racionalidad, según la cual, el horror de la guerra no se entiende completamente hasta que no haya un compromiso emocional por parte de sus protagonistas y de la sociedad. De allí que IB advierta que «yo sé que Colombia nos oye y nos oye y no nos entiende. Hoy tenemos que hacer que Colombia entienda», de lo cual se desprende su interpelación a los excombatientes para «encontrar las palabras justas para que el país vea, imagine y oiga lo que nos sucedió a todos».

Así las cosas, el dolor escenificado adquiere la connotación de una purificación colectiva, el llanto público es leído como una prueba fidedigna del dolor del corazón, y el perdón como un acto emocional, es decir, no únicamente racional, político y acaso calculado.

Del perdón a la redención y la rehumanización: ¿se les puede exigir a los victimarios pruebas de arrepentimiento y contrición como gestos de reparación a las víctimas?

Hasta ahora he tratado de reconstruir el camino hacia la reconciliación que traza una víctima del secuestro como IB que se vale para ello de una profunda carga moral, religiosa y política. Lo que

viene ahora es la parte final del proceso, que coincide, justamente, con la más exigente, con la más ambiciosa si se quiere, y sobre la cual será inevitable que nos formulemos la pregunta no solo sobre su veracidad sino también sobre su posibilidad u ocurrencia.

El punto de partida de esta fase es el perdón. Perdón que las víctimas, según IB, formulan desde la inocencia, que es su «patrimonio moral» y que ella dio por hecho en una entrevista posterior a sus intervenciones ante la JEP y la CEV: «Perdón hay, porque el perdón le pertenece a las víctimas y las víctimas hemos perdonado; lo que no ha habido hasta ahora —y es difícil y se está construyendo porque es un camino largo— es reconciliación. La reconciliación es un tango que se baila a dos. Yo no me puedo reconciliar con el señor Timochenko si el señor Timochenko, cuando yo estoy llorando, está mirando su teléfono y leyendo sus *emails*, o sea, yo en algún momento necesito que entienda que cuando le estoy hablando a él, estoy hablando de lo que él me hizo a mí. Es decir, él dio la orden, yo necesito que él entienda mi sufrimiento y que llore conmigo; si él no llora conmigo es porque no ha entendido lo que pasó, él está por allá en sus estatutos de la guerrilla, y en sus programas de la guerrilla, y en su mundo virtual, vive en una burbuja totalmente autista; él no ha aterrizado. Pero ese autismo de ellos con las víctimas es también el autismo que ellos tienen frente al país, ellos no están conectados con Colombia, ellos viven en una burbuja»²⁵¹.

Dicho esto, es necesario problematizar el supuesto de que las víctimas ya perdonaron. O, en cualquier caso, si la congoja es, como veremos, la expresión de la contrición de los victimarios, ¿cuáles son entonces las evidencias del perdón de las víctimas? ¿Basta su palabra, es decir, que digan que es así? ¿O basta su asistencia a los encuentros con los victimarios como prueba de su perdón? Pero, de ser así, ¿no es evidente que mientras unas víctimas expresan su satisfacción con el perdón pedido por los victimarios, otras, por el contrario —incluida IB— destacan su insuficiencia e incluso algunas

²⁵¹ Diana López Zuleta. «Necesito que Timochenko entienda mi sufrimiento y llore conmigo»: Ingrid Betancourt, *La Nueva Prensa*, 4 de octubre de 2021. <https://www.lanuevaprensa.com.co/component/k2/necesito-que-timochenko-entienda-mi-sufrimiento-y-llore-conmigo-ingrid-betancourt-202110040609>

son renuentes a participar en dichos encuentros? Así las cosas, no parece evidente que el perdón de las víctimas se pueda dar por descontado sin más.

Ahora bien, en un proceso transicional, el perdón tiene muchas aristas: como escenificación política, como exigencia moral de las víctimas y como acto de reconciliación. Estos tres sentidos son los que estoy abordando acá. Y la pregunta central que subyace a las intervenciones de IB es: ¿Puede un perdón pedido desde el corazón de los victimarios a las víctimas reestablecer el *nosotros* fracturado por la violencia?

De todos modos, conviene aclarar que en la dialéctica entre víctimas y victimarios escenificadas por los mecanismos de justicia transicional, se suele idealizar la petición de perdón. Gonzalo Sánchez advierte que «las demandas de perdón por parte de los victimarios indudablemente pueden contribuir en muchas ocasiones a aliviar el dolor de las víctimas, pero en otras puede servir simple y llanamente para escamotearlo. La teatralización de la verdad y el perdón en las comisiones de verdad puede tener impactos simbólicos muy importantes, pero también puede conducir a una especie de banalización del ejercicio de la confesión, donde el simulacro y la hipocresía sean los protagonistas de esta «ceremonia de culpabilidad»²⁵². Y si los protagonistas de los perdones escenificados son actores políticos o tienen proyectos electorales bajo el brazo, conviene aumentar la cautela.

En esta fase, IB asume un papel de apostolado frente a sus antiguos captores y los invita a que asciendan por un proceso identitario hacia la rehumanización en el que la firma de la paz y el perdón de las víctimas solo habrían sido un primer paso. «Quienes padecemos las acciones de las FARC sabemos que la reconciliación es una palabra que pesa mucho. Y que el camino que lleva hacia ella, más allá del perdón de nosotros sus víctimas, pasa por una búsqueda de redención por parte de quienes fueron nuestros victimarios. Esa redención no es otra cosa que el proceso de rehumanización al cual la paz nos ha citado a cada uno de los colombianos». Pero incluso, esta rehumanización es un proceso imposible o, en todo caso, inacabado,

²⁵² Gonzalo Sánchez, ob. cit., p. 140.

pues según IB, el daño que deja el secuestro es irreparable: es como torcerle el tronco a un árbol.

Al mismo tiempo, les aconseja que entren a reflexionar sobre qué los llevaba a dar órdenes que los deshumanizaban a ellos y a los secuestrados²⁵³. A Rodrigo Londoño —Timochenko— le recomienda ir a un psiquiatra, al Partido de los Comunes «que se puedan acercar a los colombianos con humildad y dulzura de corazón para que se derriben todas las murallas que todos levantamos. Así es como funcionamos los seres humanos». Y en varias oportunidades, les ha exigido a sus antiguos captores gestos de arrepentimiento y contrición. Ello parte de una toma de consciencia del mal que se ha hecho sin que medien justificaciones o atenuantes de responsabilidad, pues se trata de un daño irreparable.

En este marco, la toma de conciencia de lo que uno ha hecho pasa por una negación radical del pasado y sobre todo, de sus justificaciones. Yo entiendo, dice IB, «que para ellos debe ser muy violento darse cuenta de que lo que hicieron no tenía justificación y mucho menos justificación ideológica. Todos esos abusos que cometieron lo intentaron maquillar con su ideología, con la idea de que la guerra de las FARC contra la oligarquía. Todo eso se cayó. No pueden confrontar su propia verdad».

En la novela *Tomás Nevinson*, Javier Marías recreó una experiencia similar al referirse al pasado de un excombatiente de ETA: «Según parece, jamás han manifestado el menor arrepentimiento por sus diferentes crímenes, o comunes en más de una ocasión, más bien lo contrario. El del joven concejal de Ermua fue solo uno entre muchos, uno más. Algunos terroristas lo consiguen, quién sabe si sinceramente o no, pero en principio, sean de la facción que sean, no se pueden permitir arrepentirse sin demoler y destruir toda su existencia anterior, y eso no es posible esperararlo de nadie, ni siquiera del habitante de Berchtesgaden, si hubiera dispuesto de años para reflexionar, fugado o en prisión»²⁵⁴.

²⁵³ Diana López Zuleta, cit.

²⁵⁴ Javier Marías, ob. cit., p. 410. Iván Orozco ha formulado una reflexión semejante al señalar que tanto el sistema de Justicia y Paz (para el caso de los paramilitares) como la JEP (para el caso de los guerrilleros y militares) son «tritadoras

Este proceso de triturar las identidades guerreras al amparo institucional de la justicia transicional no solo es irrealizable plenamente, sino que, de hecho, IB les recrimina a los excomandantes que las FARC esperaban que el país los acogiera con agradecimiento y que les dieran un reconocimiento por haber hecho la paz. «Tenían una narrativa heroica de sí mismos, héroes que llegan a hacer la paz. Y por el otro lado, una narrativa muy diferente, de un gobierno y un Estado que los derrota, una sociedad que les da la oportunidad generosamente de entrar en el compás de la sociedad. Esas dos narrativas entran en choque. Sin embargo, para muchos de los comandantes de la guerrilla está el miedo de bajarse de su pedestal. Pero, a fin de cuentas, ellos replicaron lo que acusaban al Estado de hacer.

Volviendo al proceso de reconciliación, luego de la negación radical debe venir un arrepentimiento incondicional, amén de la magnitud del mal ocasionado. «No hay que darse justificaciones. Me arrepiento. El arrepentimiento es el asco frente a cosas que uno ha hecho, y que no quiere volver a hacer. Es un proceso espiritual que hace cada uno», le espetó a sus antiguos captores. Precisamente, el acto de reconocimiento de responsabilidades que ocurrió en 2021 se enmarca como una de las condiciones para que haya un proceso de toma de consciencia por parte de los perpetradores.

Así, liberados de las ideologías, la toma de consciencia supone un ejercicio de libertad, en el cual «cada uno de nosotros tenemos la capacidad de decidir quién queremos ser». Una capacidad, hay que aclararlo, que en otro lugar IB pone en duda. Pues al referirse a lo dicho por Sandra Ramírez, senadora del Partido de los Comunes en septiembre de 2021 de que los secuestrados «tenían sus comodidades a medida de las condiciones, su camita, su cambuche, todo»²⁵⁵, declara que esa aproximación se explica porque probablemente «ellos no

de las identidades de los excombatientes». Cfr. Iván Orozco Abad, «La sobre-determinación política de la justicia: los macro-procesos de Justicia y Paz y de la JEP como trituradoras de identidades». Manuscrito inédito, 2021.

²⁵⁵ Blu Radio. «Los secuestrados tenían comodidades, su camita y cambuche: Sandra Ramírez en homenaje a 'Mono Jojoy'». 22 de septiembre de 2021. <https://www.bluradio.com/nacion/los-secuestrados-tenian-comodidades-su-camita-y-cambuche-sandra-ramirez-en-homenaje-a-mono-jojoy>

tienen el contacto con su propia alma; es probable porque no tienen una reflexión sobre su libertad, sobre su vida, sobre la dignidad de ser humano, porque probablemente ya están tan deshumanizados que eso para ellos no es importante»²⁵⁶.

En este ascenso moral y espiritual que jalona el arrepentimiento debe llegarse a la humanización por medio del dolor compartido: «volver a ser humanos es llorar juntos. Algún día tendremos que llorar juntos. Por el sufrimiento de ustedes, el de su vida, por el sufrimiento que nos causaron, a nosotros, a nuestros hijos, a nuestras familias, y por el sufrimiento de Colombia». Este dolor de las víctimas y los victimarios no solo hermanaría, sino que es una condición de comprensión de lo que pasó, la condición de poder tener una narrativa común del pasado. «Esta es nuestra verdad colectiva, estas son las fundaciones sobre las cuales debemos construir una Colombia sin guerra. Es a partir de estos recuerdos, de estas vivencias, de estos testimonios que podemos entender lo que nos pasó, para evitar que se repita. Y esta es la historia que se tiene que contar, que tiene que hacer parte de nuestra narrativa nacional, que deben conocer y estudiar nuestros niños en las escuelas. Para que ellos entiendan que a pesar de todo esto, se pudo hacer un acuerdo de paz y que nosotros pudimos mirarnos a la cara y salir de esta espiral de violencia».

Restablecida entonces la humanidad común, quedaría restablecida también la relación con los otros. «La paz necesita un cambio profundo de nuestra relación con el otro. Porque la paz es ante todo una relación humana. Por eso hoy hemos hecho el esfuerzo de reencontrar lo profundamente humano en el fondo de nuestros corazones, y de transformarlo en palabra que sana. Nuestro reto ha sido, pues, encontrar una forma nueva de hablarnos para inaugurar otro tipo de relación entre nosotros, acorde con nuestra decisión de paz», le dijo a sus otrora captores. Pero, también les advirtió: «Mientras que nuestra pesadilla sea solamente nuestra, mientras que ustedes no se despierten por la noche con las mismas pesadillas que

²⁵⁶ Diana López Zuleta, cit.

nosotros, estaríamos todavía en la distancia de no poder explicarle a Colombia lo que realmente sucedió».

¿Es posible que víctimas y victimarios lloren juntos?

IB llamó a las demás víctimas del secuestro «hermanos de dolor»: «Los oí llorar, los vi llorar, y he llorado con ellos y me cuesta trabajo no seguir llorando». E interpellando a sus otrora secuestradores, les reclamó: «Yo necesito ver los ojos aguados de ustedes». Es apenas comprensible el sentimiento de hermandad que se suscita entre los secuestrados tras un sufrimiento tan prolongado. Sin embargo, si el llorar juntos es una consecuencia del sentimiento de hermandad, vale la pena preguntarse: ¿Puede esperarse que entre víctimas y victimarios se suscite una cierta experiencia de fraternidad después de los encuentros de reconocimiento y reparación? ¿No se trata de una expectativa ética o moral demasiado exigente? ¿Es necesaria, o más aún, exigible políticamente?

En cualquier caso, los victimarios de IB son los destinatarios de los reclamos. ¿Aprenderán la lección o ello entra en su esfera íntima? ¿Cuáles son los alcances y los límites de un acuerdo de paz una vez se ponen en marcha las instituciones de la justicia transicional? ¿Qué elementos emocionales conlleva el reconocimiento y la reparación de los victimarios a las víctimas? Estas y otras preguntas similares requieren ser formuladas, pues son propias del proceso de reconciliación que abrió el Acuerdo de Paz de 2016. «Esta patria es nuestra: de ustedes y de nosotros. Nuestra Colombia. Que nos entregó el único instrumento para salir de la barbarie», les dijo a quienes la tuvieron secuestrada durante un poco más de seis años.

Ciertamente, el reclamo de las víctimas es una voz potente y estremecedora de un *Nunca más* capaz de conmover a los victimarios de ayer y a los del futuro. No obstante: ¿Son las expectativas de las víctimas el principal baremo de la paz y de la reconciliación? Y si es así, como se podría argumentar de una lectura del principio-promesa de poner a las víctimas en el centro de un acuerdo de paz, ¿no resulta ser la satisfacción moral y emocional de las víctimas pasadas

un estándar demasiado exigente para un proceso transicional? ¿No es, además, una carga demasiado pesada para las víctimas futuras?

Poner a las víctimas en el centro de un acuerdo de paz conlleva tomarse en serio sus reclamos y sus expectativas, incluidas aquellas que quisieran una paz maximalista y una reconciliación que desborde las fronteras de la política y se sitúa en el terreno de la moral y la religión. Por eso, más allá de la profunda paradoja que significa exigirle no solo reconocimiento y perdón, sino arrepentimiento y contrición —dos categorías cristianas— a unos exguerrilleros marxistas, se puede señalar que en las intervenciones de IB, llorar juntos sería el colofón de un pasado asumido, de una reconciliación emprendida, de una humanidad restaurada. Pero sobre todo, de un nosotros reconstruido.

El interrogante final que ello suscita no es solo si esto es así, sino además, si es posible, necesario y exigible. Es decir, al final, el problema no es solo epistemológico sino político, y ahora también, profundamente moral y religioso.

4. LAS VÍCTIMAS EN EL CENTRO

Los innumerables relatos que en los últimos años han llegado a las librerías, a las salas de cine y a las pantallas de televisión constituyen ya un género propio: es la voz de las víctimas la que se hace sentir, reivindicando una verdad que ha sido negada, ocultada o que simplemente pertenecía a un tiempo en que el dolor se vivía con cristiana resignación. Con el *giro memorial*, las víctimas sienten el deber de transmitirnos su catarsis, de compartirnos su dolor, de levantarse en contra de la inercia del «deje así» o del bienintencionado consejo de «mirar al futuro».

El *giro memorial* tiene una connotación de resistencia y de revancha ante violencias verticales, esto es, ejercidas por dictaduras o regímenes totalitarios. A finales del siglo pasado, el movimiento por los derechos humanos de los desaparecidos de las dictaduras argentina y chilena conmovió la sensibilidad de las sociedades occidentales. En especial, al evidenciar que el reclamo por la justicia

no tenía límites temporales ni geográficos y que las víctimas eran un actor político que había sido soslayado cuando se firmaron amnistías y leyes de punto final, pero que ahora, estaban dispuestas a movilizarse, a hacerse oír y a exigir justicia retributiva hacia los responsables.

Ciertamente, los reclamos de las víctimas no se dirigen únicamente hacia el Estado. Su relato sobre la violencia, los crímenes atroces y las injusticias sistemáticas son un reclamo moral a la sociedad toda que presenció lo ocurrido. Ya no trata solamente de escribir sobre el pasado a modo de catarsis, sino de escribir para que no se olvide: «Apunte usted. Apunte al menos que mi hija se llamaba Katia... Katishka. Y que murió a los siete años»²⁵⁷, le dice el padre de una niña fallecida tras el accidente nuclear de Chernóbil a la escritora Svetlana Alexiévich.

Asimismo, los relatos biográficos de las víctimas no siempre denuncian injusticias verticales o cometidas por el Estado. El libro *Memoria por correspondencia* de Emma Reyes constituye un ejemplo notorio de ello: se trata de una serie de cartas que la artista plástica escribió a su amigo, el intelectual Germán Arciniegas, contándole los dolorosos e inocentes recuerdos de una niña abandonada que creció en un convento bogotano en los años veinte del siglo pasado. Son a la vez retratos fragmentarios de un país lejano en el tiempo, pero cercano en la realidad y testimonio de primera mano de un catolicismo profundamente ritualista y apegado a las creencias más inverosímiles cuyo acatamiento le produjo a la protagonista no poco dolor. El sufrimiento de una niña sometida al abandono de sus padres primero y a la intransigencia religiosa cubierta de fantasías después, son reflejo de tal clima emocional y las cartas, una suerte de catarsis póstuma.

Desconocemos las razones por las cuales la autora decidió publicar las cartas tantos años después. Podemos, sí, especular que se trata de un ejercicio de desahogo, quizás de sanación o de ajustar cuentas con el pasado. O quizás de las tres cosas. En cualquier caso, el texto de Emma Reyes y de todos aquellos que deciden contar lo

²⁵⁷ Svetlana Alexiévich, ob. cit., p. 75.

que les sucedió en primera persona constituyen reconstrucciones de fragmentos del pasado, versiones tan parciales como necesarias de lo ocurrido, las cuales están a caballo entre una versión profundamente emotiva como vivencial. Las cartas de Emma Reyes prueban algo obvio, quizás: que los testimonios del pasado no siempre son reivindicatorios o señaladores. A veces, son sencillamente una prueba de lo ocurrido testimoniados en la forma como se recuerda lo que se vivió y que se lanzan como una botella al mar.

El reconocimiento de las víctimas —las reales, las ofendidas, las que han padecido— ha generado su correspondiente ideología: «el victimismo». Ricard Vinyes aclara que una cosa es la víctima y otra erigir el dolor en identidad de larga duración, transmisible de generación en generación —la *retórica de la marca*— creando el «sujeto víctima». Más que una persona (una biografía, una historia, un proyecto) esto deviene en una categoría que establece una fuerte distinción respecto a los que no son víctimas. Distinción, identidad, que con frecuencia es erigida en autoridad moral a causa del dolor²⁵⁸. Así, bajo la mampara del igualitarismo, el victimismo es una ideología funcional a un tiempo que en el plano racional reprueba las jerarquías y en el plano emocional romantiza a los sufridos.

Ahora bien, el compromiso moral con las víctimas no debería inhibirnos de señalar los vacíos epistémicos de sus relatos, así como sus usos y abusos políticos. Si en los tribunales se habla de la sana crítica como principio que orienta al juez para analizar las pruebas allegadas a un proceso judicial, en una sociedad democrática los testimonios de las víctimas hechos públicos no pueden rehuir la crítica, básicamente porque tienen pretensión de veracidad y credibilidad. Son las reglas de la razón pública.

²⁵⁸ Cfr. Elizabeth Jelin y Ricard Vinyes, ob. cit., pp. 67-68.

El victimismo es un indicador moral, epistémico y político del tiempo presente²⁵⁹. Allí late una profunda tensión entre la modernidad y la posmodernidad: «La revolución es el otro nombre de la modernidad: sujeto, responsabilidad, capacidad de tomar decisiones también trágicas; los otros, pensados no solo como amenaza o límite, sino también como multiplicador de potencia, creatividad, imaginación, disfrute. Y, si la palabra posmoderno tiene algún sentido, es en la inversión especular de esos términos: identidad, pasividad, desresponsabilización, los otros como rivales, competidores, motivo de resentimiento»²⁶⁰.

Daniele Giglioli no ahorra municiones para señalar que «la víctima es el héroe de nuestro tiempo. Ser víctima otorga prestigio, exige escucha, promete y fomenta reconocimiento, activa un potente generador de identidad, de derecho, de autoestima. Inmuniza contra cualquier crítica, garantiza la inocencia más allá de toda duda razonable»²⁶¹. El blanco del profesor de la Universidad de Bérgamo no son las víctimas reales y sufridas, sino la transformación del imaginario de la víctima en un *intrumento regni* y en el estigma de impotencia e irresponsabilidad que este deja en los dominados»²⁶². Luego, es la ideología que se teje alrededor de la víctima fingida y sobreactuada la que merece reproche epistémico y moral, una suerte de mitología capaz de conmover en un tiempo postutópico.

Aunque la crítica presupone inevitablemente cierto grado de crueldad, Immanuel Kant aclara que la crítica no es solamente reproche o juicio, sino más bien, discernimiento, criba, tamiz e individuación de un terreno sobre el cual razonar en común. Así las cosas, la criba del victimismo o de la mitología de la víctima podría sintetizarse en tres conceptos: el *unanimismo moral*, el *binarismo epistémico* y la *irresponsabilidad política*. Los voy a explicar.

²⁵⁹ Cfr. Michel Wieviorka, *La violencia*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2017, p. 87-114.

²⁶⁰ Daniele Giglioli, ob. cit., p. 96.

²⁶¹ *Ibíd.*, p. 11.

²⁶² *Ibíd.*, p. 14-15.

El *unanimismo moral* tiene que ver con que «el argumento de la víctima siempre tiene de su parte el *pathos* de lo incontestable»²⁶³, es decir, la posición victimista es un parapeto que se asume no ya como accidente, afección, causa externa (alguien que te hace algo), sino como sustancia, esencia y naturaleza intrínseca. Dicha esencialización de la víctima garantiza el nexo entre inocencia y potencia²⁶⁴, por eso, la mitología de la víctima es la respuesta a lo que se ha llamado el fin de los «grandes relatos» de la emancipación. Así, a los relatos que hacían añicos la dialéctica hegeliana entre siervo y amo ha sucedido el ansia de reconocimiento que anima las narraciones de la identidad. Y a la pregunta «¿qué hacer?», la cual ha dominado la política moderna, ha sucedido un quejumbroso «¿quién soy?»²⁶⁵. De este modo, ya no se trata de emanciparse para ser autónomo —como se predicaba en la modernidad— sino de dominar simbólicamente para asegurar identidad e irresponsabilidad —posmodernidad pura—.

Lo cual nos lleva a otra paradoja, y es que, «la prosopopeya de la víctima es la protesta (impotente y peligrosa si se abandona a sí misma) contra esa avería de la dimensión pública que aflige al ciudadano de una sociedad posdemocrática»²⁶⁶. Sin embargo, «la condición de víctima quiere ser una respuesta unánime; pero una respuesta unánime es solo una respuesta falsa, que no permite ver cuáles son las verdaderas líneas de fractura, injusticia y desigualdad por las que se halla segmentado el terreno de las relaciones de fuerza»²⁶⁷. En esa línea, podríamos parafrasear la respuesta de Hannah Arendt a Karl Jaspers al advertir que, si todos son víctimas, nadie lo es.

Por consiguiente, la dimensión narrativa de la identidad de la víctima ocupa un lugar especial. En una época en la que la política se rinde ante el *storytelling*, la víctima aporta un relato en el que solo parece importar el *qué* o el contenido, pues nadie —que quiera evitar un linchamiento moral, por lo menos— le pedirá cuentas

²⁶³ *Ibíd.*, p. 82.

²⁶⁴ *Cfr. Ibíd.*, p. 59-60.

²⁶⁵ *Cfr. Ibíd.*, p. 93-94.

²⁶⁶ *Ibíd.*, p. 112.

²⁶⁷ *Ibíd.*, p. 113.

sobre el *cómo*. De allí que «es indudable la afinidad morfológica electiva entre los relatos victimistas y las narraciones que se niegan a introducir en su seno elementos de contradicción, complejidad, ambigüedad, extravío. Claridad, linealidad, univocidad, cuentas exactas: es la receta de las historias que triunfan. Con su axiología carente de claroscuros, las historias de víctimas son las más vencedoras que pueda haber»²⁶⁸. Por eso, cuando las vemos en el cine o en la televisión o las leemos en las novelas y los poemas, nos conmueven, nos movilizan y nos hacen sentir a salvo de los monstruos que merodean por ahí.

En segundo lugar, el *binarismo epistémico* consiste en que la ideología victimista reduce el mundo a un relato de blancos y negros, sin matices ni claroscuros. «He aquí el resultado inevitable: la violencia sigue estando confinada, aun cuando en *outsourcing*, en la periferia de las ciudades y del mundo; ahora sí es verdaderamente ciega, inhumana, imprevista, sin discurso, sin responsabilidad, amén de sus actores individuales y colectivos que no sean reconducibles a la tétrica pareja del verdugo y la víctima»²⁶⁹. De este modo, «la posición victimista llena la grieta, anula el conflicto, lo deniega, lo rechaza, pagando, además, con la moneda de un sufrimiento sincero: el trastorno de estrés postraumático es el precio pagado por quien, habiendo expulsado del Yo un contenido de conciencia inaceptable, lo vuelve a encontrar alucinatorio y perseguidor en lo real»²⁷⁰.

Este binarismo moral y epistémico, que deviene en simplismo antropológico, es desmentido, entre otros, por el testimonio de Primo Levi, sobreviviente de un campo de concentración durante la Alemania nazi, cuando decía, comentando su experiencia allí que, «para ser sincero, no encontré monstruos, sino funcionarios, funcionarios que se comportaban como monstruos»²⁷¹. O del escritor húngaro Imre Kertész, quien escribe que «incluso allá, al lado de las chimeneas había habido, entre las torturas, en los intervalos de las

²⁶⁸ *Ibíd.*, p. 104.

²⁶⁹ *Ibíd.*, pp. 25-26.

²⁷⁰ *Ibíd.*, pp. 63-64.

²⁷¹ Primo Levi, *Deber de memoria*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2006, p. 56

torturas algo que se parecía a la felicidad»²⁷². Y desde la recreación literaria de la mayor batalla de la guerra civil española —la batalla del río Ebro—, uno de los personajes de Arturo Pérez-Reverte sentencia: «La misma persona puede luchar como una fiera y media hora después correr despavorida como una liebre. Los héroes no existen. Solo las circunstancias»²⁷³. En síntesis, y para decirlo en palabras del escritor búlgaro Tzvetan Todorov: «si hay una lección que la historia debería enseñar es que todo el bien y todo el mal nunca están del mismo lado, sino que hay siempre una complejidad»²⁷⁴.

Un lugar especial en la crítica del victimismo por parte de Daniele Giglioli lo ocupa el problema de la responsabilidad política. La esencialización de la víctima anula la *agencia*, pues la víctima se sitúa en un lugar en el que se rehúsa a dar —no tiene deudas, solo créditos, apostilla—. De allí que «quien se ve reducido a solo poder preguntarse quién es, y no qué puede hacer de sí mismo y de sus relaciones con los demás, es una víctima por definición»²⁷⁵.

La estrella polar del victimismo es el rechazo o el exceso de sufrimiento de un sujeto que se descubre muerto, atravesado, en conflicto consigo mismo y que, en vez de ver en esto una oportunidad salutífera, anula la contradicción expulsándola de la zona de la propia responsabilidad²⁷⁶. De este modo, la condición de víctima castra la *agencia*, esto es, la capacidad de actuar por sí mismo. La víctima real es tal porque es impotente. Entre tanto, la víctima imaginaria motiva con esto su impotencia. Y si no es impotente, su aspiración es a seguir siendo lo que es por derecho propio: un propietario inalienable²⁷⁷. Mundos separados. Así, la responsabilidad queda vaciada cuando los victimistas y sus voceros están en búsqueda de un «plus de buena conciencia en nombre de las víctimas pasadas que permita

²⁷² Imre Kertész, *Sin destino*. Buenos Aires: Sol 90, 2003, p. 173.

²⁷³ Arturo Pérez-Reverte, *Línea de Fuego*. Madrid: Alfaguara, 2020, p. 321.

²⁷⁴ Daniel Gascón, cit.

²⁷⁵ Daniele Giglioli, ob. cit., p. 94.

²⁷⁶ Cfr. *Ibíd.*, pp. 61-62.

²⁷⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 91.

no pagar aranceles por las víctimas futuras, las evitables, las únicas de las que el presente tiene verdadera responsabilidad»²⁷⁸.

No deja de ser una profunda paradoja que en nombre del reconocimiento de las víctimas se las prive de su responsabilidad y agencia moral no tanto hacia el pasado —que solo Dios sabe si pudo haber sido de otro modo—, sino sobre todo, hacia el futuro. Si el mantra de «mirar al futuro» no es una coartada para el olvido deliberado y tiene un contenido moral, es precisamente este, el de empoderar a las víctimas para que dejen de serlo.

Por eso, en sociedades que reevalúan su pasado y que, habida cuenta de las leyes y dispositivos institucionales de memoria histórica y de justicia transicional se enfrentan al esclarecimiento y la reconstrucción del pasado, es insoslayable advertir sobre la otra cara de la ideología del victimismo, esto es, la irresponsabilidad con el pasado y su esclarecimiento. Contra ello, es necesario advertir que siempre hay alguien responsable. No un destino ciego e inescrutable, no el capricho de los astros o de los dioses, no la inocencia del devenir o los algoritmos déspotas de la economía, sino sujetos históricos precisos e individuales que responden con nombre y apellidos, clase y condición, ideología y comportamientos. Si las cosas son como son, u ocurrieron como ocurrieron, es porque alguien ha hecho algo, lo que prueba que siempre se puede hacer algo²⁷⁹.

Para resumirlo en palabras del mismo Giglioli: «La prosopopeya de la víctima refuerza a los poderosos y debilita a los subalternos. Vacía la *agency*. Perpetúa el dolor. Cultiva el resentimiento. Corona lo imaginario. Alimenta identidades rígidas y a menudo ficticias. Desalienta la transformación. Privatiza la historia. Confunde la libertad con la irresponsabilidad. Enorgullece la impotencia, o la encubre con una potencia usurpada. Se las entiende con la muerte mientras finge compadecerse de la vida. Cubre el vacío que subyace a toda ética universal. Obvia —o incluso rechaza— el conflicto y se escandaliza de la contradicción. Impide captar la verdadera falta —o carencia—, que es un defecto de praxis, de política, de acción

²⁷⁸ *Ibíd.*, p. 40.

²⁷⁹ *Cfr. Ibíd.*, pp. 110-111.

común»²⁸⁰. En la era de las víctimas, debemos evitar distanciar su punto de vista, pero no hacer de este el alfa y omega de toda consideración política, jurídica o intelectual²⁸¹.

5. LOS HÉROES ABAJO DEL PEDESTAL

La otra cara de la centralidad de las víctimas es la desmitificación o cuando menos, la revaloración crítica de los héroes nacionales o imperiales. O dicho en otros términos, la iconoclastia antirracista, anticolonial y antinacional. Iconoclastia, en suma, en contra de figuras históricas del pasado a las que se les atribuye una dimensión normativa y un sentido sacro-civil.

El historiador italiano Enzo Traverso advierte que el proceso de derribo de los monumentos, esta iconoclastia antirracista, lejos de borrar el pasado entraña una nueva conciencia histórica que afecta el paisaje urbano. Y si bien es cierto que los hechos del pasado no pueden modificarse, «transitar el pasado, particularmente si se trata de un pasado repleto de racismo, esclavitud, colonialismo y genocidios, no implica *celebrarlo*, como vienen a hacer la mayoría de las estatuas derribadas». Y sentencia: «no necesitamos estatuas de Hitler, Mussolini y Franco para recordar sus fechorías»²⁸².

Por lo tanto, es «profundamente engañoso equiparar la actual iconoclastia antirracista a la intencionalidad de la antigua *damnatio memoriae* (condena de la memoria). En la antigua Roma, esta práctica tenía como objetivo eliminar las conmemoraciones públicas de emperadores u otras personalidades cuya presencia chocaba con los nuevos gobernantes. Debían ser olvidados». Pero este proceso, advierte, era llevado a cabo por *los poderosos*²⁸³. La iconoclastia antirracista tiene la dimensión de un movimiento civil y político cuyo propósito es resignificar el espacio público.

²⁸⁰ *Ibíd.*, p. 109.

²⁸¹ Michel Wieviorka, *ob. cit.*, p. 114.

²⁸² Enzo Traverso, «Derribar monumentos no borra la historia, nos hace verla con más claridad», *cit.*

²⁸³ *Ibíd.*

Los defensores de tales formas de iconoclastia insisten mucho en un verbo: *resignificar*. Aunque el término no existe en el DRAE, podría parafrasearse y apuntar que «significar» quiere decir ser, representar, valer o tener importancia, mientras que el sufijo «re» comporta hacerlo de nuevo o de otro modo.

Entonces, ¿qué significa resignificar un monumento público? ¿Cómo se resignifica una vez es derribado? ¿Es la violencia en forma de vandalismo una expresión legítima justificada por este fin? ¿Existen mecanismos institucionales que permitan tramitar dicha intención resignificadora? ¿Debe consultarse la voluntad popular para dotar de contenido democrático la resignificación? ¿No es una ironía que, a veces, tras el derribo de un monumento sobrevenga un espacio público vacío? ¿Cuál sería, en estos casos, el nuevo significado?

La iconoclastia memorial le formula al uso público de la memoria al menos dos problemas relevantes. El primero es que no parecen estar muy claras las fases posteriores al derribo. Es decir, salvo que la resignificación del monumento se agote en el derribo —sus promotores suelen insistir en el carácter emancipador del gesto colectivo derribador—, no está claro qué viene después de este. Además, el derribo es por definición un gesto negativo que significa rechazo. Pero entonces, ¿dónde y cómo encontrar lo que se quiere poner en su reemplazo? ¿Es acaso un espacio público vacío la expresión de la reivindicación que quienes lo derribaron querían instalar?

En 2017 tuvo lugar en la Universidad de Yale una controversia por cuenta del cambio de nombre del Calhoun College²⁸⁴, el cual estaba dedicado a John C. Calhoun, defensor de la esclavitud, graduado de dicha Universidad en 1804 y quien fuera vicepresidente de Estados Unidos en 1822, además de secretario de Estado, secretario de guerra y senador. Al expresar las razones de su desacuerdo con la decisión, Anthony Kronman, exdecano de la escuela de Derecho de

²⁸⁴ Monica Wang & Susan Svrluga, «Yale renames Calhoun College because of historical ties to white supremacy and slavery». *The Washington Post*, February 12, 2017. <https://www.washingtonpost.com/news/grade-point/wp/2017/02/11/yale-renames-calhoun-college-because-of-historic-ties-to-white-supremacy-and-slavery/>

la misma Universidad, escribió que «los monumentos son recordatorios de que nuestros antepasados no fueron ángeles y que nuestros logros morales son difíciles de conseguir y nunca están seguros»²⁸⁵.

En este sentido, las disputas por las estatuas y ciertos monumentos públicos plantean cuestiones más complejas que las que representaría una estatua de Hitler, Mussolini o Stalin. Kronman planteaba que no necesitamos borrar el pasado para confirmar nuestro compromiso con los valores que ahora sostenemos, pues incluso, tiene más valor enfrentar ese pasado incómodo, que obedece a otros valores, que huir de él, lo que constituye una forma de escape²⁸⁶. El pasado, quizás no esté demás decirlo, nos desafía.

A propósito del debate suscitado en Bélgica en 2020 cuando manifestantes echaron pintura roja a una estatua del rey Leopoldo II en la ciudad de Amberes y dos semanas después le prendieron fuego, la periodista de *The New York Times* se hacía eco de los dilemas que afrontaba por aquellos días Guido Gryseels, director del Museo Real de África Central en Tervuren, institución irónicamente fundada por el rey durante cuyo régimen en el Congo ocurrió el asesinato y la mutilación de al menos diez millones de africanos. ¿Deberían repararse estos monumentos y trasladarse a un museo? ¿Deberían conservarse sus cicatrices o limpiarse? ¿Deberían crearse nuevas obras de arte con ellas?, son algunas de las preguntas válidas para el día después del derribo de estatuas y monumentos.

«Durante años, he pensado que necesitamos conservarlas pero tenemos que hablar de ellas», dijo el artista británico Hew Locke. «Si las sacas, se han ido y no hay nada de qué hablar». El artista propone resaltar las historias problemáticas de modo que llamen la atención de los espectadores, como hizo en su serie «Natives and Colonials», cuando propuso pintar las estatuas de Oliver Cromwell y el capitán James Cook con colores brillantes. Y en otro proyecto llamado «Patriots» diseñó una ornamentación chabacana para

²⁸⁵ Cfr. Anthony Kronman, ob. cit., p. 178.

²⁸⁶ Cfr. Ibíd., p. 177.

cubrir las estatuas de Edward Colston y Cristóbal Colón²⁸⁷. Llamar la atención para luego debatir su significado, sería la fórmula.

El segundo problema es la legitimación tácita de la violencia que supone la iconoclastia memorial. Si bien la iconoclastia tuvo su origen en el siglo VIII como un movimiento contra las imágenes sagradas y su veneración, es imposible dejar de preguntarse si no existen, en las democracias del siglo XXI, mecanismos institucionales y populares capaces de tramitar una conversación pública sobre los personajes, los acontecimientos y los procesos del pasado que tienen resonancia en el presente y cuyo significado quiere ser actualizado, cambiado u olvidado. Aunque indudablemente los derribos han promovido una conversación pública sobre el personaje en cuestión y su significado contemporáneo, el derribo como acontecimiento fáctico tiene la connotación de un golpe sobre la mesa por parte de algunos interlocutores de esta conversación.

Y en todo caso, aunque los derribos sean gestos eminentemente simbólicos, plantean, como todo hecho político, una pregunta por la licitud de los medios empleados, que no se agota, por supuesto, en los fines invocados. Los fines, por nobles que sean —nos lo enseñó Maquiavelo— no dotan de legitimidad automáticamente a los medios utilizados para lograrlos.

Aunque el derribo de monumentos desconcierta a las democracias, paradójicamente, en 1989 fuimos notificados del Fin de la Historia o del triunfo de la democracia liberal y el capitalismo con un derribo, el del Muro de Berlín. Asimismo, el 9 de abril de 2003 el derribo de la estatua de Saddam Hussein de la plaza Firdos de Bagdad simbolizó la caída del tirano y el inicio de una época de conflicto e inestabilidad social. Y yendo más atrás, luego de la Revolución de Octubre sobrevino en la Unión Soviética la instauración de centenares de estatuas de Lenin y Stalin, muchas de las cuales aún perduran. El National Mall de Washington D.C. está presidido por una estatua gigantesca de Abraham Lincoln que honra al estadista

²⁸⁷ Cfr. Nina Siegal, *The Statues Were Toppled. What Happens to Them Now?*, *The New York Times*, June 22, 2020. <https://www.nytimes.com/2020/06/15/arts/design/fallen-statues-what-next.html>

que logró abolir la esclavitud y reconciliar al país. En las ciudades de América Latina es frecuente encontrar una plaza céntrica con los nombres de los libertadores Bolívar o San Martín, del mismo modo que en España, Estados Unidos y Suramérica existen plazas con el nombre de Colón —en lindas zonas urbanas, por lo demás—. Seguramente, estas y otras estatuas seguirán allí mientras se mantengan las convicciones colectivas que le dieron un correlato sociológico al monumento artístico y con ello un sentido —dentro de todos los posibles— al espacio público.

Por tanto, acaso no haya que leer en los derribos de monumentos más que gestos relativamente espontáneos y colectivos de rabia o resentimiento acumulado, que marcan el deseo del fin de una era, que revelan la crisis de un relato tan inercial como dominante como el del Estado nacional y que reclaman, con más poesía que prosa, eso sí, una memoria contrahegemónica y nuevos significados del espacio público. Son gestos que hablan por sí solos, aunque frecuentemente no digan mucho más que eso.

6. LA HISTORIA, COMPLEMENTO DE LA MEMORIA

La historia nació como disciplina en oposición a la propaganda de guerra. Por eso, en el primer libro de historia en Occidente, *Las guerras del Peloponeso*, Tucídides tuvo cuidado de distinguir entre las explicaciones que daban los líderes de sus propios actos y los verdaderos motivos de sus decisiones²⁸⁸. Es decir, la idea de que la historia le daña el caminado a cualquiera, como dice mi amigo historiador, es bastante antigua.

También, la idea misma de antigüedad demanda una precisión, puesto que la historia no consiste en una fascinación por el pasado y lo que fue, sino por el presente y el futuro que está alojado en él²⁸⁹. Prueba de ello es el papel protagónico que en los últimos años han ido ocupando los historiadores en el debate público, no solo por el significado de este u otro acontecimiento —el pasado que no pasa—,

²⁸⁸ Cfr. Timothy Snyder, ob. cit., p. 19.

²⁸⁹ Cfr. Carlos Peña, ob. cit., p. 122.

sino por las circunstancias —contexto, protagonistas, motivaciones, causas y consecuencias— de su ocurrencia.

Como he señalado, la memoria tiene una dimensión subjetiva y emocional, que suele moverse en tres ejes: el épico (¡qué bien lo hicimos!), el dramático (¡yo no quería!) y el melancólico (¡lo que hubiera podido ser!). Aunque la historia tiene un papel complementario —y a veces corrector, esclarecedor o moderador de la memoria—, no tiene, sin embargo, el monopolio de la verdad histórica. De allí que la parcialidad de los historiadores sea tan notable como la de los memorialistas²⁹⁰.

Traverso señala que «vivimos en un tiempo en el cual los historiadores escriben la historia de la memoria, mientras que las sociedades civiles mantienen la memoria viva de un pasado histórico»²⁹¹. Así las cosas, «la «memoria histórica» existe: es la memoria de un pasado que aparece como definitivamente cerrado y ha entrado en la historia. En otras palabras, es el producto de la coalición entre memoria e historia que da forma a nuestro tiempo, una encrucijada entre diferentes temporalidades, el espejo de un pasado a la vez aún vivo en nuestra mente y archivado»²⁹².

De esta forma, las imbricaciones entre historia y memoria son más complejas y frecuentemente menos cordiales de lo que intento presentar acá. De hecho, son relaciones conflictivas, pues no pocas veces las versiones de un mismo hecho son contradictorias. Sin embargo, la historia debe ser el antídoto contra las falsificaciones de la memoria, o dicho de modo más aséptico, la historia es complemento de la memoria. Y allí donde los memorialistas ponen significado, los historiadores citan datos, fuentes y cifras. Y aunque historiadores y memorialistas coincidan en la diversidad de significados o en la multiplicidad de enfoques y formas narrativas, aquellos tienen una preocupación epistémica por la verdad de lo que efectivamente

²⁹⁰ Cfr. Ricardo García Cárcel, ob. cit., p. 27.

²⁹¹ Enzo Traverso, *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*, ob. cit., p. 41.

²⁹² *Ibíd.*, p. 39.

ocurrió que es imprescindible para que la memoria no se convierta en un relato fantasioso o interesado.

Está fuera de dudas que «el pasado es siempre conflictivo. A él se refieren, en competencia, la memoria y la historia, porque la historia no siempre puede creerle a la memoria, y la memoria desconfía de una reconstrucción que no ponga en su centro los derechos del recuerdo»²⁹³. También, es un hecho que en el ejercicio de representación del pasado, la memoria le lleva la delantera a la historia. No obstante, esto no significa que no sea susceptible de una permanente corrección y crítica por parte de esta, más aún si se tiene en cuenta que en tanto la memoria supone «una representación del pasado que se construye en el presente», es necesario «historizar la memoria» o dicho de otro modo, promover el diálogo entre la memoria y la historia de modo que ésta pueda proveernos de una mirada crítica del pasado, más necesaria aún por nuestra pertenencia a los espacios memoriales²⁹⁴.

La historia cumple el importante papel de señalar claroscuros, paradojas y matices allí donde prevalece la mitificación, la demonización y la romantización del pasado a las que son proclives las memorias nacionales e identitarias. El caso de Cristóbal Colón es ilustrativo: se lo culpa de la desaparición de los pueblos indígenas y se le otorga un sitio protuberante en la historia de la esclavitud en Estados Unidos. Sin embargo, la mitad de la población indígena desapareció en California mientras era gobernador Leland Stanford durante la fiebre del oro (1861-1863), «pero no le quitan ni su universidad ni sus estatuas», dice Elvira Roca, quien advierte que separar el mundo entre buenos y malos, entre blanco y negro supone transformar todo en una suerte de cuento a lo Blancanieves con su madrastra²⁹⁵. «La historia deformada, convertida en relato canónico

²⁹³ Beatriz Sarlo, *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores, 2012, p. 9.

²⁹⁴ Cfr. Enzo Traverso, *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*, ob. cit., pp. 281-316.

²⁹⁵ Cfr. Elvira Roca, 'El simplismo a la hora de analizar la historia es aterrador'. Entrevista de Elena Irrarrazabal Sánchez, *El Tiempo*, 17 de octubre de 2021, p. 2.1.

o historia pública, es el arma predilecta de regímenes y gobiernos para legitimarse»²⁹⁶ apuntan otros dos historiadores.

Por supuesto, las fuentes documentales siempre podrán arrojar luces sobre aquellos rincones donde la memoria no llega. Otro ejemplo, antojadizo como el anterior, es el de la muerte de Miguel de Unamuno. El escritor vasco falleció en su casa en Salamanca el 31 de diciembre de 1936, cuando despuntaba la Guerra Civil y la ciudad era centro de operaciones y propaganda de las tropas de Francisco Franco y la junta de militares sublevados. Un libro —*La doble muerte de Unamuno*— y una película reciente —*Mientras dure la guerra*— desmienten la versión oficial de que Unamuno falleció apaciblemente. Ambas piezas recrean las tensiones del escritor con el nuevo régimen así como su mítica intervención en el paraninfo de la Universidad de Salamanca, presidida por el general Millán Astray en las semanas previas, las cuales si no desmitifican, siembran cuando menos muchas dudas sobre la repentina muerte de Unamuno como un soldado de la *intelligentsia* comprometido con el bando nacional. Luego, allí donde la memoria ofrece un relato, la historia tiene el deber de ofrecer un contrarrelato.

En contra del uso político de la memoria, Timothy Snyder hace una suerte de llamado a la historia, pues «si vemos la historia tal como es, entonces vemos nuestro lugar en ella, lo que podemos cambiar y cómo podemos mejorar. Detenemos nuestro viaje insensato de la inevitabilidad a la eternidad y nos salimos del camino hacia la no libertad. E iniciamos una política de responsabilidad»²⁹⁷. La literatura, de nuevo, recrea esta relación a menudo conflictiva entre la memoria y la historia y el modo como esta enmienda a aquella. Así, al referirse a Florentino Ariza, el eterno enamorado de *El amor en los tiempos del cólera*, el narrador nos sorprende al revelar que «la memoria del pasado no redimía el futuro, como él se empeñaba en creer. Al contrario: fortalecía la convicción que Fermina Daza tuvo siempre de que aquel alboroto febril de los veinte años había sido

²⁹⁶ José Álvarez Junco y Antonio Cazorla, «Qué hacer con el pasado», *El País*, 22 de octubre de 2021. <https://elpais.com/opinion/2021-10-23/que-hacer-con-el-pasado.html>

²⁹⁷ Cfr. Timothy Snyder, ob. cit., p. 267.

cualquier cosa muy noble y muy bella, pero no fue amor»²⁹⁸. Aunque Ariza idealizaba aquel pasado fugaz, la novela de Gabriel García Márquez contiene una bella ironía: que, no obstante, la larga espera de su amada estaba fundada en el recuerdo inexacto del enamorado.

Ahora bien, como la memoria que estoy explorando acá es la memoria de la violencia política, creo que cuando se trata de la violencia, la historia tiene también una dimensión correctiva no solo de carácter epistémico, sino moral. Así lo resalta Judith Butler, para quien «ese futuro distinto, un futuro al que nos da acceso el archivo vivo capaz de comunicar sentimiento de un punto del tiempo a otro, se hace posible cuando la historia de la violencia deviene la condición para imaginar un futuro distinto»²⁹⁹. «Mirar al futuro» entonces, tendría como requisito historizar la violencia, no olvidarla sin más.

Luego la historia de la violencia debe servir para permitir que surja una ética de la política que conoce la violencia, que percibe sus ecos en el presente, que ve el destello del peligro y milita para preservar historia y futuro. Así las cosas, dice la filósofa Butler, la preservación de la historia es la puerta a un futuro nuevo³⁰⁰. No se trata únicamente de una corrección epistémica entonces, sino también moral, donde «la traslación de un tiempo a otro tiene lugar por medio de la comunicación de un sentimiento que permite que la historia del sufrimiento devenga la clave con la que imaginar otro futuro, uno cimentado no solo en la oposición a la violencia del Estado, sino a toda clase de violencia»³⁰¹.

Esta ética política de la no violencia para nuestra época se basa en la idea de que todas las vidas son potencialmente susceptibles de ser lloradas, pues cada vida merece un futuro cuya forma no conocemos. Y al mismo tiempo, «posee el estatus de un potencial radical, un potencial que se comparte y se activa por otras vidas, un potencial que implica la vida de uno en la vida del otro». Si consideramos a

²⁹⁸ Gabriel García Márquez, ob. cit., p. 450.

²⁹⁹ Judith Butler, *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*. Madrid: Taurus, 2020, p. 138.

³⁰⁰ *Ibidem*.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 139.

todas las vidas humanas de este modo se siguen dos consecuencias. La primera, es que ninguna vida debe perderse y cada vida perdida se lloraría. Y la segunda, es el imperativo de salvaguardar el futuro abierto de una vida y no imponer la forma que adoptará, el camino que seguirá³⁰².

De hecho el *giro memorial* tiene una connotación ética, pues más allá de la ficción pedagógica sobre las propiedades preventivas de la memoria, este ha puesto en el centro la consideración de que la utilidad de la memoria reside en proporcionar experiencias existenciales y políticas profundas que nos ayuden a establecer un posicionamiento ético ante el pasado³⁰³. Por consiguiente, tanto la historia como la memoria de la violencia deben llevarnos a un *Nunca más* moral tan contundente como unánime.

7. LOS LÍMITES DE LA MEMORIA

El protagonista de la novela *Carta breve para un largo adiós* de Peter Handke grafica el carácter voluntario del recordar, así como sus tensiones. En un momento de la misma, se da cuenta de que no es capaz de recordar de manera pacífica y serena a su esposa, de quien huye —pues cree que quiere hacerle daño— y con quien lleva una relación muy conflictiva. «¿Por qué no podía traerla a la memoria? Lo intenté: un dulce cariño que me elevó y me dejó liviano como una pluma. ¿No era esa la medida con la que siempre deberíamos habernos tratado? Lo había olvidado, solo podíamos mirarnos mutuamente con caras desfiguradas»³⁰⁴.

¿Para qué recuerda la gente?, se pregunta un psicólogo que sobrevivió al estallido del reactor nuclear de Chernóbil: «¿Para restablecer la verdad? ¿La justicia? ¿Para liberarse y olvidar? ¿Porque comprenden que han participado en un acontecimiento grandioso? ¿O porque buscan en el pasado alguna protección? Y todo eso, a

³⁰² *Ibíd.*, p. 63.

³⁰³ Cfr. Elizabeth Jelin y Ricard Vinyes, *ob. cit.*, p. 42.

³⁰⁴ Peter Handke, *Carta breve para un largo adiós*. Buenos Aires: Edhasa, 2019, p. 178-179.

sabiendas de que los recuerdos son algo frágil, efímero; no se trata de conocimientos precisos, sino de conjeturas sobre uno mismo. No son aún conocimientos, son solo sentimientos. Lo que siento»³⁰⁵.

La fragilidad de la memoria, sus límites y condicionantes hacen necesario discutir el presupuesto epistémico de la subjetividad que subyace al paradigma memorial. Al respecto, Beatriz Sarlo llama la atención al decir que «no hay equivalencia entre el derecho a recordar y la afirmación de una verdad del recuerdo; tampoco el deber de memoria obliga a aceptar esa equivalencia». Por consiguiente, los «discursos testimoniales, como sea, son discursos y no deberían quedar encerrados en una cristalización inabordable. Sobre todo, porque en paralelo y construyendo sentidos con los testimonios sobre los crímenes de las dictaduras, emergen otros hilos de narraciones que no están protegidas por la misma intangibilidad ni por el derecho de los que han padecido»³⁰⁶.

De este modo, «cuando una narración memorialística compite con la historia y sostiene su reclamo en los privilegios de una subjetividad que sería su garante (como si pudiéramos volver a creer en alguien que simplemente dice: «digo la verdad de lo que sucedió conmigo o de lo que vi que sucedía, de lo que me enteré que sucedió a mi amigo, a mi hermano»), se coloca, por el ejercicio de una imaginaria autenticidad testimonial, en una especie de limbo interpretativo»³⁰⁷. Para la escritora argentina, el antídoto contra la pretensión de no mediación o de certeza incontrastable de la memoria histórica construida al tenor de la subjetividad es la interpretación, es decir, la imposibilidad de sustraer los discursos memorísticos del ejercicio crítico al que debe someterse cualquier discurso que pretenda validez en la esfera pública.

En ello coincide Gianni Vattimo cuando asevera que «puesto que la verdad es siempre un hecho interpretativo, el criterio supremo en el cual es posible inspirarse no es la correspondencia puntual del enunciado respecto de las «cosas», sino el consenso sobre los

³⁰⁵ Svetlana Alexiévich, ob. cit., p. 59.

³⁰⁶ Beatriz Sarlo, ob. cit., pp. 57 y 62.

³⁰⁷ *Ibíd.*, p. 94.

presupuestos de los que se parte para valorar dicha correspondencia. Nadie dice nunca toda la verdad, solo la verdad y nada más que la verdad. Cualquier enunciado supone una elección de lo que nos resulta relevante, y esta elección nunca es “desinteresada”»³⁰⁸. En este sentido, la crítica de la subjetividad testimonial y memorial requiere deshacer el nudo moral y emocional que suele establecerse entre la víctima y su relato, pues tenemos tanto un deber de solidaridad como de objetividad.

Y así, en contra de la idea de la verosimilitud afirmada por un testigo presencial hay que tener en cuenta que el pasado es siempre, en cierto grado, un trabajo de ficción, porque somos partes interesadas³⁰⁹ o en cualquier caso, involucradas, no meros espectadores impasibles.

8. LECCIONES GLOBALES DE RECONCILIACIÓN

*Las historias importan. Muchas historias importan. Las historias se han utilizado para desposeer y calumniar, pero también pueden usarse para facultar y humanizar. Pueden quebrar la dignidad de un pueblo, pero también pueden restaurarla*³¹⁰

Chimamanda Ngozi Adichie

Hasta ahora he bosquejado en esta parte las aristas teóricas de las políticas de la reconciliación. Es el momento de descender a la cancha para ver cómo cuatro casos —Chile, Alemania, Francia y Colombia— muestran gestos concretos de reconciliación que permiten, por lo demás, extraer algunas lecciones.

³⁰⁸ Gianni Vattimo, *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa, 2010, pp. 28-29.

³⁰⁹ Cfr. Anthony Kronman, ob. cit., p. 167.

³¹⁰ Chimamanda Ngozi Adichie, *El peligro de la historia única*. Barcelona: Penguin Random House, 2018, p. 28.

Patricio Aylwin y la reconciliación como propósito nacional

Tras casi quince años de gobierno militar, el 5 de octubre de 1988 los chilenos fueron a las urnas para participar en un histórico plebiscito en el que los ciudadanos responderían si querían continuar o no por ocho años más con la dictadura del general Augusto Pinochet. El *No* obtuvo el 54 % de los votos, mientras que el *Sí* logró el 43 %. Fue una votación inédita, en la que se inscribieron el 97 % de las personas habilitadas para votar. Aquel día marcaría el comienzo del fin de la dictadura que había iniciado en 1973 con un golpe de Estado al Palacio de la Moneda y al entonces presidente socialista Salvador Allende.

En 1990, un día después de tomar posesión como presidente de la Nación, en su discurso en el Estadio Nacional de Santiago, Patricio Aylwin enlistó sus propósitos de gobierno, e invitó a restablecer un clima de respeto y de confianza en la convivencia entre los chilenos sin importar sus creencias, ideas, actividades o condición social. «Sean civiles o militares», dijo, y recibió una silbatina generalizada por parte de los asistentes. Sin embargo, el presidente de la Democracia Cristiana no se arredró ante la desaprobación del público, y les respondió en tono enérgico: «Sí señores, sí compatriotas, civiles o militares, Chile es uno solo». Con ello, no solo logró aplacar los silbidos sino que recibió a continuación un prolongado aplauso. Y acotó: «las culpas de las personas no pueden comprometer a todos. Tenemos que ser capaces de reconstruir la unidad de la familia chilena». Fue, sin duda, un gesto notable en un momento histórico como pocos.

Luego, invitaría a sus compatriotas a valorar la forma como se estaba adelantando la transición: «Estamos contentos de la forma pacífica y sin grandes traumas en que ha operado el tránsito hacia el gobierno democrático», y a continuación dio una lección de su talante democrático: «Los demócratas escogimos el camino de derrotar al autoritarismo en su propia cancha». Sin embargo, aunque la transición a la democracia sería pacífica y se tramitaría por los cauces institucionales, el camino que se vislumbraba estaba lejos de no tener obstáculos.

Por eso, al señalar las dificultades que derivan de nosotros mismos llamándolas las «grandes tentaciones», Aylwin advertía en primer lugar sobre la tentación de «ensimismarnos en el ajuste de cuentas del pasado» así como del riesgo de «reeditar las querellas del pasado y engolfarnos indefinidamente en pesquisas, recriminaciones y cazas de brujas que nos desvíen de nuestros deberes con el porvenir. Considero mi deber evitar que el tiempo se nos vaya entre las manos mirando hacia el pasado. La salud espiritual de Chile nos exige encontrar fórmulas para cumplir en plazo razonable estas tareas de saneamiento moral, de modo que más temprano que tarde, llegue el momento en que, reconciliados, todos miremos con confianza hacia el futuro». La reconciliación que prometía Aylwin no era una mera cortesía institucional. Se traducía, entre otras cosas, en una particular forma de mirar el pasado doloroso del país.

La política de reconciliación estaba armonizada con la exigencia de que se esclareciera la verdad respecto de los desaparecidos y de los crímenes horrendos, así como de otras graves violaciones de los derechos humanos ocurridos durante la dictadura, exigencias todas que Aylwin fundamentaba en la conciencia moral de la nación. Según él, esto debería hacerse conciliando la virtud de la justicia con la virtud de la prudencia, por lo cual anunció que una vez concretadas las responsabilidades personales vendría luego la hora del perdón.

Así, el 4 de marzo de 1991, casi exactamente un año después del inicio de su gobierno, Aylwin dirigiría al país una alocución televisada en el horario de mayor sintonía. Con el fondo del tapiz mural «el perdón del hijo pródigo» y cuando iba en la mitad de la misma, al presidente se le quebró la voz cuando dijo que en nombre de la nación entera pedía perdón a los familiares de las víctimas y reconoció que la sociedad chilena estaba en deuda con las víctimas de las violaciones de derechos humanos. Por lo cual, pidió a todos los que tuvieron participación en los excesos que hicieran gestos de reconocimiento del dolor causado y colaboraran para aminorarlo. En dicha intervención, el primer presidente de la Concertación Democrática resumió en los primeros minutos de su alocución el informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, conocido como el «Informe Rettig», que identificó a dos mil doscientas setenta y nueve

víctimas de la dictadura e hizo suyas las medidas de reparación moral y material recomendadas por la Comisión.

Sobre las violaciones a los derechos humanos, Aylwin dijo que nada justificaba la violencia acaecida tras el 11 de septiembre de 1973, toda vez que las Fuerzas Militares habían tomado control del país poco días después del golpe, pero advirtió que «si el dolor, el espanto y la justa indignación nos movieran al odio y a la violencia, pronto caeríamos en lo mismo. Sería reanudar la lucha fratricida». Por lo tanto, invitó a aprender las lecciones de la experiencia vivida para que nunca más se repitiera algo semejante. «Por el bien de Chile, debemos mirar hacia el futuro que nos une, más que al pasado que nos separa», e invitó a no desgastar esfuerzos en «escudriñar heridas que son irremediables» y a «sanar las heridas del pasado». Y en la misma línea, recordando uno de los mensajes que el papa Juan Pablo II había dirigido al país en su visita en el año 1987³¹¹, destacó que hizo una invitación a perdonar. «El perdón requiere arrepentimiento de una parte y de la otra, generosidad», sentenció.

En la historia moderna no es un hecho frecuente que los líderes de gobierno pidan perdón abiertamente por las crueldades cometidas por las instituciones³¹², aunque como mostraré a continuación, cada vez ocurre más. Con ambos discursos, Patricio Aylwin, el primer presidente de la Concertación de los Partidos por la Democracia en Chile demostró de modo elocuente que las políticas de la memoria requieren de las políticas de la reconciliación.

De Willy Brandt a Emmanuel Macron: cuando los presidentes piden perdón

En 1970, Polonia era el país con el mayor porcentaje de población fallecida durante la Segunda Guerra Mundial y el lugar donde se habían ubicado los mayores campos de concentración

³¹¹ Una breve síntesis de las tensiones políticas que se vivieron durante la visita papal puede leerse en: George Weigel, *Testigo de Esperanza*. Barcelona: Plaza y Janés, 1999, pp. 711-716.

³¹² Cfr. Jared Diamond, *Crisis. Cómo reaccionan los países en los momentos decisivos*. Bogotá: Debate, 2019, p. 178.

nazis (Chelmno, Belzec, Sobibor, Treblinka, Auschwitz-Birkenau y Majdanek). Luego, veinticinco años después de terminada la guerra, los polacos tenían buenas razones para sentir resentimiento hacia los alemanes y considerarlos unos nazis impenitentes.

El 7 de diciembre de 1970 durante su visita a Varsovia, Willy Brandt, canciller socialdemócrata de la República Federal de Alemania (RFA), estuvo en el Memorial del Levantamiento del Gueto de Varsovia para rendir homenaje a los judíos que lucharon contra los verdugos alemanes cuando estuvieron confinados allí. Depositó una corona de flores, arregló el lazo de la cinta negra, roja y amarilla de la corona, retrocedió y esperó. Y de repente, cayó de rodillas, con la cabeza inclinada y sobre el frío y húmedo granito. Meditó, reconoció a los millones de víctimas de los nazis y pidió perdón por la dictadura de Hitler y la Segunda Guerra Mundial. Hasta los polacos que desconfiaban de los alemanes reconocieron que el gesto de Brandt había sido espontáneo, sincero y profundamente sentido —algo que él confirmaría luego—. Paradójicamente, la foto de Willy Brandt de rodillas no fue publicada en los periódicos polacos: su política de reconciliación solo mostraría sus efectos a largo plazo. Hoy, en la plaza Willy Brandt de Varsovia, a doscientos metros del sitio histórico, una placa gastada por el paso del tiempo recuerda el gesto de aquel 7 de diciembre de 1970³¹³.

En el mundo actual de declaraciones diplomáticas y mediáticas impasibles y cuidadosamente guionizadas por expertos en comunicación política, la imagen de Brandt arrodillándose en el gueto de Varsovia sobresale como la disculpa sincera y sentida del líder de un país al pueblo de otro país que ha soportado grandes padecimientos. Pensemos, en comparación, en todos los líderes que nunca se han arrodillado ni disculpado: los presidentes estadounidenses ante los vietnamitas y los japoneses, los primeros ministros japoneses ante los coreanos y los chinos, Stalin ante los polacos y los ucranianos, De Gaulle ante los argelinos y tantos otros³¹⁴.

³¹³ Cfr. Oliver Pieper, «Los alemanes no quieren olvidar los crímenes nazis», *Deutsche Welle*, 6 de diciembre de 2019. <https://www.dw.com/es/los-alemanes-no-quieren-olvidar-los-cr%C3%ADmenes-nazis/a-52144746>

³¹⁴ Cfr. Jared Diamond, ob. cit., pp. 246-247.

Jared Diamond explica que en Alemania el sufrimiento de los civiles fue objeto de cierta atención en la posguerra. Pero no fueron ni la autocompasión y ni el victimismo los sufrimientos dominantes en la visión que los alemanes tenían de sí mismos tras la Segunda Guerra Mundial, como fue el caso después de la Primera Guerra Mundial. La razón, dice, en parte tuvo que ver con el reconocimiento por parte de Alemania de que las atrocidades infligidas a los alemanes por los rusos, polacos y checos habían sido consecuencia de las propias atrocidades que aquellos habían infligido con anterioridad a esos países. Luego, el resultado de esta revisión del pasado ha sido beneficioso para la Alemania actual, pues ha resultado en una mayor seguridad y en el mantenimiento de unas mejores relaciones con sus antiguos enemigos³¹⁵.

El perdón de Willy Brandt fue un gesto tan polémico como teatral. Y en Alemania Federal, solo la minoría lo aplaudió. De hecho, el 48 % lo rechazó, el 22 % declaró su indiferencia y el resto de la ciudadanía, es decir, alrededor del 30 % aplaudió el gesto. De allí, Ricard Vinyes concluye que el perdón no debe normalizarse, puesto que el daño, y el recuerdo de ese daño personal y colectivo, es una realidad que no debe ocultarse, ensalzarse o manipularse, tan solo explicar, reparar y gestionar con el objetivo de que la víctima deje de serlo, que salga del encierro al que demasiadas veces se le lanza y se le mantiene³¹⁶.

En 2021, casi seis décadas después de terminada la guerra entre Francia y Argelia (1954-1962) que puso fin a ciento treinta y dos años de colonización, Emmanuel Macron, el primer presidente francés nacido después de la guerra argelina, invitó al Palacio del Elíseo al nieto de Ali Boumendjel, el abogado de los presos políticos argelinos, de quien los franceses dijeron durante todos estos años que se había suicidado. Macron reconoció públicamente, hablando en nombre de Francia, que Boumendjel había sido torturado y asesinado por soldados franceses. Capturado el 5 de febrero de 1957 durante la guerra, el abogado defensor fue escondido durante cuarenta y tres

³¹⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 255.

³¹⁶ Cfr. Elizabeth Jelin y Ricard Vinyes, *ob. cit.*, pp. 123-124.

días, y el gobierno mantuvo la tesis del suicidio a pesar de que en 2001 el general Paul Aussaresses admitió en un libro haberlo asesinado lanzándolo desde un sexto piso.

«Esta nueva generación tiene que ser capaz de construir su propio destino más allá de los dos caminos de la amnesia y el resentimiento. Es por ellos, la juventud francesa y argelina, que debemos avanzar por el camino de la verdad, el único que puede dirigirnos hacia la reconciliación de las memorias», dijo, pues «ningún crimen, ninguna atrocidad cometida por cualquiera durante la guerra en Argelia puede ser excusada u ocultada. Ellos deben verse con coraje y lucidez, en el respeto absoluto de todos aquellos cuyas vidas destruyeron»³¹⁷. Por tanto, en 2018 Macron reconoció que el Estado francés había torturado y ejecutado durante la batalla de Argel a Maurice Audin, un joven comunista y nacionalista. Más tarde, en 2019 dijo que Francia «no ha resuelto aún sus traumas», y asimismo, en 2021 decidió lanzar una comisión de «Memorias y Verdad» para «mirar claramente las heridas del pasado» del país en Argelia³¹⁸. Los gestos de reconciliación pueden traducirse en políticas de la memoria.

Narrativas de excombatientes de las guerrillas y los paramilitares en Colombia

Desde la independencia, Colombia es el país de los memoriales de agravios, en el que cada bando, partido o facción considera que lo que ha sufrido es imperdonable y sobre todo, más grave y censurable que lo que sus propios copartidarios o correligionarios han hecho. En Colombia se invoca el asesinato de Jorge Eliécer Gaitán y el pacto del Frente Nacional, para poner dos ejemplos, con una inquina emocional que cualquier *centennial* despistado pensará que ocurrieron hace poco. Algunos dicen que con ello están haciendo

³¹⁷ Roger Cohen, «In Reconciliation Act, Macron Acknowledges Truth of Algerian Lawyer's Death», *The New York Times*, March 4, 2021. <https://www.nytimes.com/2021/03/04/world/europe/macron-algeria-Ali-Boumendjel.html>

³¹⁸ Cfr. *The Economist*, «The agony of silence. France is confronting its history in Algeria», May 12, 2021. <https://www.economist.com/international/2021/05/13/france-is-confronting-its-history-in-algeria>

memoria. Olvidan, sin embargo, que la memoria histórica que no está orientada a la justicia o a la reconciliación es una coartada de nuevas inquinas, una receta para que el pasado no pase y las heridas no cierren. Los odios heredados y la pretensión de imponer narrativas históricas funcionales a los partidismos del presente son un poderoso obstáculo para la reconciliación.

Por eso, para entender la violencia en Colombia hay que buscar menos en las estructuras sociales y más en la naturaleza del debate político, menos en los intereses en juego y más en el furor de la confrontación que nos ha caracterizado. Las múltiples guerras que el país ha padecido desde el siglo XIX han enfrentado a personas similares, con intereses similares, con ideas cercanas y vidas privadas parecidas, pero toda esa proximidad quedaba opacada por la lírica de sus imaginarios irreductibles. «Era una guerra de representaciones exaltadas, más que de personas; una guerra de imágenes (y de odios) que casi se peleaban solas, como si cada uno siguiera un libreto del cual no se podía salir; como las Furias de los griegos clásicos»³¹⁹.

En ese juego de falsas equivalencias morales, unos y otros siempre tienen razones para reivindicar su revanchismo, para justificar darle al adversario el último golpe —aunque no sea violento—, pero sobre todo, para prolongar la negociación del pasado en nombre de una justicia plena nunca satisfecha. Esta característica hace que el país tienda a perpetuar la etapa de la negociación de sus duelos y sea reacio a asumir actitudes propias de la aceptación y la sanación, pues son vistas como formas ilegítimas de concesión a los adversarios. En Colombia, vivir del agravio ha sido más rentable políticamente que promover la reconciliación.

En lo anterior juega un papel central el lenguaje, pues mientras unos maximizan sus agravios, los otros los banalizan. Una muestra de ello son las dos grandes lecturas de nuestra historia política republicana: para unos se trata de una senda de civilismo (Posada Carbó, Giraldo Ramírez) mientras que para otros hemos tenido una sucesión ininterrumpida de guerras (Sánchez). Mientras para unos

³¹⁹ Cfr. Mauricio García Villegas, *El país de las emociones tristes*. Bogotá: Ariel, 2020, pp. 152-153.

el país es una democracia ejemplar en la región, para otros es una democracia cerrada y excluyente. Mientras para unos la insurgencia ha estado movida por causas objetivas (Estrada, Giraldo Moreno), para otros han promovido una guerra injustificada contra la población (Pizarro Leongómez, Pécaut).

Así, más allá de lo obvio de que se trata de profundos desacuerdos conceptuales que involucran hermenéuticas de la historia política, quiero destacar el hecho de que ambas posturas se articulan, en buena medida sobre la base de maximizar unos hechos de violencia y minimizar otros. Dado lo anterior, no es casualidad que el Frente Nacional —y algo semejante puede decirse de la Constitución de 1991—, el mayor acuerdo político del país en el siglo XX, haya sido posible entre otras cosas porque cada partido —conservadores y liberales— renunciaron a ser la víctima principal³²⁰. El colofón de esta renuncia fue que nunca hubo justicia, verdad ni reparación, sino un relativo perdón, pero sobre todo, olvido. Eran otros tiempos, por supuesto.

¿Es posible un relato común del pasado? ¿Es necesario? Gonzalo Sánchez advierte que «no hay que aspirar a un imposible y tal vez indeseable relato común de la guerra o de la historia nacional. A lo que hay que aspirar es a construir escenarios en los cuales los viejos adversarios puedan hablar de sus contrapuestas visiones del pasado, construir un espacio público en el cual debatir abiertamente sobre sus diferenciados proyectos de nación, dirimibles ahora a través de prácticas democráticas»³²¹. Una «coexistencia contenciosa» a la colombiana.

Entre febrero y noviembre de 2019 a instancias de la Comisión de la Verdad y bajo el liderazgo de la comisionada Lucía González, exintegrantes del Ejército de Liberación Nacional (ELN), del Ejército Popular de Liberación (EPL), del Movimiento 19 de Abril (M-19), de la Corriente de Renovación Socialista (CRS), del Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y de las Autodefensas Unidas

³²⁰ Cfr. Gonzalo Sánchez, ob. cit., p. 56.

³²¹ *Ibíd.*, p. 18.

de Colombia (AUC) sostuvieron unos encuentros mensuales a puerta cerrada, en una mesa de trabajo sobre su participación en el conflicto armado a la que se llamó «Narrativas de Excombatientes». Allí dialogaron sobre los motivos que los llevaron a elegir el camino de las armas y sus posiciones políticas frente al país. Fue la primera vez en Colombia que se realizó un encuentro no episódico entre actores armados de la insurgencia y la contrainsurgencia.

Quizás lo más difícil del ejercicio, dice la crónica de *El Espectador*, «fue reconocer que ese otro que estaba en frente, que tanto se odió, tenía una historia parecida, una familia víctima, unos dolores indelebles. Que todos eran producto de esos males que aquejaban al país y que ellos decidieron combatir con las balas». Las sesiones combinaron la catarsis con el diálogo franco. Pero además, «algunos de los participantes sintieron que las sesiones parecían también clases de historia. Y es que generacionalmente existían brechas enormes. Cuando las guerrillas de los años noventa se desmovilizaban, algunos integrantes de las autodefensas apenas eran niños. Sin embargo, esas diferencias les permitieron hilar la historia y entender con más claridad las causas de las distintas olas de la violencia y de los nacimientos de actores armados». Mirarse frente a frente puede ser, a veces, el principio de la verdad y la reconciliación.

En el documento que firmaron conjuntamente y titularon «Declaración por la vida, la Paz y la Reconciliación» se identificaron como «mujeres y hombres que alguna vez empuñamos las armas, porque creíamos que eran la alternativa para defender determinados ideales y propósitos, y que ahora coincidimos en un compromiso serio con la solución política del conflicto armado y la construcción de la paz con justicia social». Uno de los principales acuerdos fue sobre el valor de la vida y la justicia: «La vida es sagrada. Exigimos el esclarecimiento y castigo para todos y cada uno de esos crímenes. Sólo así podremos vivir en una nación en paz y democracia».

Además de la Declaración que firmaron, los excombatientes llegaron también a dos grandes conclusiones. La primera, es que en un ejercicio similar deberían participar los militares y los terceros civiles, como políticos y empresarios involucrados en el conflicto

armado, quizás porque es una ilusión pensar que los responsables de una guerra solo son sus combatientes. Y la segunda, es que las diferencias entre ellos nunca debieron ser resueltas con violencia³²²: «Nuestro compromiso con la paz de Colombia significa un Nunca Más a la guerra y un rechazo a la violencia como forma de acción política». No cabe duda que las políticas de la reconciliación pueden despertar una fundada esperanza.

³²² Cfr. Laura Dulce Romero, «Un diálogo entre antiguos enemigos», *El Espectador*, 15 de noviembre de 2019. https://www.elespectador.com/colombia2020/justicia/verdad/un-dialogo-entre-antiguos-enemigos-articulo-891049/?utm_source=Icommarketing&utm_medium=email&utm_content=Web+Service++16.11.2019+09.36&utm_campaign=Icommarketing++Newsletter_dia-rio++16-11-2019_Newsletter_EE_819

V

POLÍTICAS CREPUSCULARES: LA VERDAD POSIBLE

*Estábamos muertos y podíamos respirar*³²³

Paul Celan

Esta parte final del libro se ocupa de ilustrar los problemas de la verdad histórica en una comisión de la verdad y de identificar los límites de la memoria en el contexto de la justicia transicional. Mediante una descripción comparada expondré las múltiples formas de verdad que asumieron algunas comisiones de la verdad en el mundo. Esto es, las verdades fácticas, testimoniales, sociales o narrativas y morales o restaurativas, al tiempo que pondré de presente sus tensiones y claroscuros.

Luego, vendrá un esbozo de lo que, siguiendo la Comisión para la Paz de Uruguay de 2003 he llamado «la verdad posible»³²⁴. Esto es, una verdad de carácter político que evita tanto la *esencialización* como la *instrumentalización* de la verdad histórica y se nutre de la crítica del paradigma dominante de la memoria y de la discusión de los conceptos de ironía e insipidez, olvido, pluralismo, consenso e interpretación. Ello permitirá arribar a la conclusión de que, si se toman en serio las tensiones de la memoria y la verdad histórica, y se mira el horizonte de la convivencia cívica, una sociedad debe situarse ante una comisión de la verdad en algún punto entre el entusiasmo y

³²³ Paul Celan, ob. cit., p. 418.

³²⁴ Comisión para la Paz de Uruguay. Informe Final de la Comisión para la Paz, 10 de abril de 2003. https://www.usip.org/sites/default/files/file/resources/collections/commissions/Uruguay-Report_Informal.pdf

el pesimismo, con la consciencia de que «el sentido de nuestro futuro dependerá del modo cómo abordemos colectivamente el pasado»³²⁵.

I. EN BUSCA DE UNA NARRATIVA CON AUTORIDAD SOBRE EL PASADO

La construcción de la verdad es una parte esencial de la construcción de la paz. Sobre este presupuesto, el gobierno colombiano y la guerrilla de las FARC acordaron en junio de 2015 la creación de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No repetición, la cual trabajó entre 2018 y 2022 con tres objetivos: a) contribuir al esclarecimiento de lo ocurrido; b) promover y contribuir al reconocimiento; y c) promover la convivencia en los territorios.

El problema de la memoria y la verdad histórica estuvieron presentes en el Acuerdo de Paz firmado en el teatro Colón de Bogotá en noviembre de 2016 al menos en dos pasajes. En el primero de ellos se advierte que «Colombia necesita saber qué pasó y qué no debe volver a suceder nunca más, para forjar un futuro de dignificación y de bienestar general, y así contribuir a romper definitivamente los ciclos de violencia que han caracterizado la historia de Colombia»³²⁶. Por ello, y acá aparece el segundo, las partes se comprometieron en La Habana a «aportar a la construcción y preservación de la memoria histórica y lograr un entendimiento amplio de las múltiples dimensiones de la verdad del conflicto, incluyendo la dimensión histórica, de tal forma que no sólo se satisfaga el derecho a la verdad sino que también se contribuya a sentar las bases de la convivencia, la reconciliación, y la no repetición»³²⁷. En síntesis, el Acuerdo de Paz asumió una concepción profiláctica de la verdad histórica propia del «paradigma Santayana» que ya he explicado, según el cual conocer el pasado doloroso contribuye a no repetirlo.

³²⁵ Cfr. Iván Orozco Abad, *Justicia transicional en tiempos del deber de memoria*. Bogotá: Temis y Universidad de los Andes, 2009, p. 195.

³²⁶ Gobierno de Colombia y FARC, Acuerdo Final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera, 2016, p. 118.

³²⁷ *Ibíd.*, p. 118.

Este mecanismo institucional se insertó en una amplia tradición nacional de comisiones de estudio e investigación sobre la violencia. Entre 1958 y 2012 hubo en Colombia doce comisiones nacionales de estudio e investigación extrajudicial de las violencias³²⁸. La naturaleza y propósitos de la comisión presidida por el sacerdote jesuita Francisco de Roux no distan mucho de la naturaleza y propósitos de las comisiones de la verdad creadas en África, Centroamérica y Suramérica en contextos de transición de la guerra a la paz o de dictaduras a democracias.

La experiencia internacional del trabajo de las comisiones de la verdad aconseja moderar las expectativas depositadas en tales instrumentos. No solo por las tensiones epistémicas propias de una verdad trágicamente disputada sobre acontecimientos dolorosos, sino por el balance comparado que se ha hecho de los mismos. Una explicación de su relativo fracaso o desencanto proviene del hecho de que una comisión de la verdad tiene múltiples —demasiadas, quizás— metas: escuchar a las víctimas, documentar y corroborar los casos que deberán ser reparados; llegar a conclusiones en casos controversiales y patrones de abuso; comprometer al país en un proceso de curación nacional; contribuir a la justicia; escribir un informe accesible al público y recomendar reformas necesarias³²⁹. Todo ello en un tiempo acotado, con recursos limitados y en el marco de sociedades fuertemente fracturadas como lo es la colombiana después del plebiscito de octubre de 2016 que rechazó por un estrecho margen el Acuerdo de Paz³³⁰.

Alcanzar el esclarecimiento de lo ocurrido o la verdad fáctica del pasado violento constituye una meta ambiciosa que se enfrenta a múltiples obstáculos. De allí que una sociedad que espera verdades

³²⁸ Jefferson Jaramillo Marín, *Pasados y presentes de la violencia en Colombia. Estudios sobre las comisiones de investigación (1958-2011)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2014, p. 27.

³²⁹ Cfr. Priscilla B. Hayner, *Unspeakable Truths. Transitional Justice and the Challenge of Truth Commissions*. New York: Routledge, 2nd ed. 2011, p. 82.

³³⁰ Cfr. Iván Garzón Vallejo, «Entre la paloma y el conejo: crónica del plebiscito que fracturó a Colombia», *Razón Pública*, 7 de diciembre de 2020. <https://razonpublica.com/la-paloma-conejo-cronica-del-plebiscito-fracturo-colombia/>

de una comisión de investigación debe situarse entre el excesivo optimismo de los entusiastas, para quienes la comisión «tiene la tarea de contarle al país qué fue lo que pasó en los 50 años de conflicto; por qué se llegó a esos extremos de violencia; quiénes fueron los más afectados; y qué grupos fueron responsables»³³¹ y el escepticismo de los pesimistas para quienes tales instrumentos legitiman una «verdad negociada» que absuelva a los victimarios sin satisfacer los derechos de las víctimas³³².

La realidad, sin embargo, es más modesta, como lo reconoce una integrante de la comisión de la verdad sudafricana, quien advierte lacónicamente que «una Comisión de la Verdad solo va a jugar un papel pequeño en un proceso de reconciliación y sanación»³³³, balance con el que coincide un estudio que entrevistó a varios integrantes de la Comisión de la Verdad del Perú³³⁴. En este sentido, tanto las expectativas desmedidas como el irredimible escepticismo ponen en cuestión el papel que una comisión de la verdad pueda jugar en promover la convivencia y la reconciliación tras el fin de la guerra. Al mismo tiempo, la pretensión de que las comisiones de la verdad produzcan como resultado final una narrativa de la historia oficial resulta menos peligrosa si se asume que la misma no constituye un punto de cierre sino de partida para la discusión pública y para la construcción de memorias alternativas³³⁵.

³³¹ Revista Semana, «¿La hora de la verdad?», 7 de junio de 2015, p. 20; Augusto Ibáñez, «La absoluta necesidad de Verdad», 5 de febrero de 2015. <http://www.las2orillas.co/la-absoluta-necesidad-de-verdad/>

³³² Alejandro Ordoñez Maldonado, «Verdad negociada», *El Tiempo*, 11 de junio de 2015. <http://www.eltiempo.com/opinion/columnistas/verdad-negociada-alejandro-ordonez-maldonado-columna-el-tiempo/15932976>

³³³ Verónica Barolsky, «¿Un proceso de paz ejemplar? Las grietas del pasado en Sudáfrica». Entrevista de Daniel Salgar Antolínez, *El Espectador*, 22 de abril de 2015, p. 25.

³³⁴ Cfr. Miguel Barreto Henriques, «Pensar la paz y la reconciliación en Colombia desde la experiencia de Perú: lecciones a partir del análisis de la comisión de la verdad y reconciliación», *Análisis político* No. 90, mayo-agosto, 2017, pp. 154-174.

³³⁵ Cfr. Iván Orozco Abad, *Justicia transicional en tiempos del deber de memoria*, ob. cit., p. 118.

Lo anterior adquiere mayor relevancia en un contexto como el colombiano en el cual no solo ha habido comisiones con un encargo similar, pero con un propósito más acotado particularmente en el período de investigación, sino porque además existen dispositivos institucionales de memoria histórica relativamente recientes como: la Comisión del Conflicto Armado y sus Víctimas —cuyo informe final se presentó en 2015— y el Centro Nacional de Memoria Histórica —creado legalmente en 2011 pero antecedido por el Grupo de Memoria Histórica cuyo origen fue en 2007 y cuya existencia estaba prevista hasta 2022, cuando una parte del mismo se transformaría en el Museo de Memoria de Colombia—.

Ciertamente, no solo las expectativas que la sociedad tiene del trabajo de una comisión de la verdad inciden en su impacto. La contribución de esta a la construcción de paz depende en buena medida de su diseño institucional. Y allí, el problema teórico fundamental es lo que una comisión entiende por verdad, el concepto que asuma de la misma, lo que pretenda visibilizar como tal en su informe final, pues ello incidirá directamente en el triple funcionamiento de tales mecanismos como «correas transmisoras de narrativas de país, como intentos de gestión pública de las violencias y como dispositivos de producción histórica de versiones sobre el conflicto»³³⁶.

Ahora bien, definir la verdad es un ejercicio que dista mucho de la elaboración del acta de un seminario de profesores y se trata, por el contrario, de un ejercicio contencioso³³⁷ y trágico³³⁸ en el que está en juego la construcción de una narrativa colectiva del pasado que tendrá efectos sobre la convivencia de los ciudadanos en el futuro. Cuando una comisión de la verdad asume como principal objetivo el esclarecimiento del pasado, pretende, según la etimología del término, «iluminar, poner en claro y luciente algo»³³⁹. Dicho metafóricamente, su momento del día es el alba o el amanecer, cuando empiezan a brillar los rayos del sol.

³³⁶ Jefferson Jaramillo, ob. cit., p. 25.

³³⁷ Cfr. Priscilla Hayner, ob. cit., p. 162.

³³⁸ Cfr. Isaiah Berlin, *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza, 2012, pp. 205-255.

³³⁹ Diccionario de la Real Academia Española, 2001, p. 957.

Ahora bien, ¿cuáles son los límites espaciales y temporales de tal pretensión? ¿Es viable esperar una reconstrucción fidedigna de hechos ocurridos décadas atrás frente a los cuales el silencio, la complicidad y el olvido han tendido un manto de penumbra? ¿Existen hechos y situaciones que una sociedad ya no es capaz de esclarecer? ¿Conviene saberlo todo? ¿Es posible construir un relato colectivo de carácter ético en el que se fije una nítida línea divisoria entre victimarios y víctimas? ¿Qué responsabilidad colectiva asume la sociedad frente al conocimiento del pasado violento? ¿Cuáles son las zonas grises de la verdad que busca una comisión de la verdad?

Estas y otras preguntas sugieren, *contrario sensu*, que la metáfora del alba es acaso extremadamente ambiciosa y que el trabajo de una comisión de la verdad se define mejor con la metáfora del crepúsculo, es decir, por el atardecer.

2. ¿QUÉ ENTIENDE POR VERDAD UNA COMISIÓN DE LA VERDAD?

Aunque se trata de un requisito metodológico ineludible, las comisiones de la verdad no siempre desarrollan explícitamente una concepción de verdad. De los once casos seleccionados aleatoriamente que fueron analizados en su informe final o en su mandato, solo en tres de ellos —Sudáfrica, Perú y Sierra Leona— se definió un concepto de verdad.

TABLA I

País	COMISIÓN	PERÍODO DE INVESTIGACIÓN	CONCEPTO DE VERDAD
Sudáfrica	Comisión para la Verdad y Reconciliación	1960-1994	Si
Guatemala	Comisión para el Esclarecimiento Histórico	1958-1994	No
Perú	Comisión de la Verdad y Reconciliación	1980-2000	Si

El Salvador	Comisión de la Verdad para El Salvador	1980-1992	No
Sierra Leona	Comisión de la Verdad y de la Reconciliación	1991-2000	Si
Chile	Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación	1973-1990	No
Argentina	Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas	1976-1983	No
Irlanda del Norte	Good Friday Agreement or Belfast Agreement	1968-1998	No
Uruguay	Comisión para la Paz	1973-1985	No
Liberia	Comisión de la Verdad y Reconciliación	1979-2003	No
Colombia	Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición	1958-2016	No

Fuente: Elaboración propia.

Sin embargo, de acuerdo con las finalidades descritas en sus documentos se puede inferir que entienden por verdad el esclarecimiento histórico objetivo e imparcial de lo sucedido, es decir, la verdad fáctica o empírica que permita formular recomendaciones orientadas a evitar la repetición de las violaciones a los derechos humanos³⁴⁰ y producir, en última instancia, una «narrativa con autoridad sobre el pasado»³⁴¹.

El análisis de algunos informes finales de las comisiones de la verdad pone de relieve que existe un predominio de la verdad fáctica, la cual, a pesar de su uso unívoco y con mayúsculas, está más cerca de la metáfora del caleidoscopio que del microscopio. Es

³⁴⁰ Comisión para el Esclarecimiento Histórico. *Memoria del Silencio*. Guatemala: UNOPS, 1999, p. 43; Comisión de la Verdad para El Salvador. *De la Locura a la Esperanza*, San Salvador-New York: Naciones Unidas, 1992-3, p. 14; Gobierno de Chile. Decreto Supremo N. 335/1990.

³⁴¹ Kofi Annan, «Los retos de la comisión de la verdad». 25 de febrero de 2015. <http://www.semana.com/nacion/multimedia/foros-semana-kofi-annan-conferencia-sobre-comision-de-la-verdad-del-proceso-de-paz/419141-3>

decir, aunque el propósito principal sea establecer con certeza qué sucedió —la verdad fáctica— no se trata de un objetivo único ni excluyente, pues alrededor del mismo se establecen otras formas de verdad que complementan tal radiografía.

De este modo, a la verdad fáctica se añaden las verdades testimonial, social o narrativa y moral o restaurativa. La Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Sudáfrica expresa bien esta variedad de relatos en juego, pues con la finalidad de obtener una «imagen tan completa como fuera posible»³⁴² de las injusticias cometidas durante los años del *apartheid*, reconoció cuatro nociones de verdad: factual (*forensic truth*); personal (*narrative truth*); social (*'dialogue' truth*) y sanadora o restaurativa (*healing and restorative truth*)³⁴³, las mismas que definió la Comisión de la Verdad de Sierra Leona³⁴⁴. Voy a explicar brevemente en qué consiste cada una, sugiriendo a continuación algunos de sus aspectos crepusculares.

3. LA VERDAD FÁCTICA Y LA DIFICULTAD DEL ESCLARECIMIENTO DE LO QUE PASÓ

La verdad fáctica o forense se refiere a aquella que es corroborada con evidencia empírica y permite la obtención de información precisa, imparcial y objetiva³⁴⁵ para «esclarecer los hechos, los procesos y las responsabilidades»³⁴⁶. En algunos casos como en Argentina, Chile y Uruguay, las comisiones acotaron su búsqueda a determinar el paradero de los desaparecidos durante las dictaduras militares. En este marco, la verdad fáctica se entiende como «el relato fidedigno, éticamente articulado, científicamente respaldado, contrastado intersubjetivamente, hilvanado en términos narrativos, efectivamente concernido y perfectible»³⁴⁷ para lo cual se asume como estándar

³⁴² Truth and Reconciliation Commission South Africa, Final Report, 1998, p. 104.

³⁴³ *Ibid.*, p. 110.

³⁴⁴ Truth & Reconciliation Commission Sierra Leone. *Witness to Truth*. Sierra Leona: Graphic Packaging Ltd, 2004, pp. 83-84.

³⁴⁵ Truth and Reconciliation Commission South Africa, *ob. cit.*, p. 111.

³⁴⁶ Comisión de la Verdad y Reconciliación, Informe Final, Lima, 2003, p. 32.

³⁴⁷ *Ibidem.*

probatorio la «preponderancia de la evidencia»³⁴⁸. Y es que, en efecto, «la verdad» de la guerra es ante todo la «verdad» de sus atrocidades y no tanto la verdad de los discursos que la legitimaron ni de los órdenes regionales contruidos entre el consenso y la coerción»³⁴⁹.

De las cuatro formas de verdad, probablemente sea la verdad fáctica la que mayor expectativa colectiva genera, pues a fin de cuentas, es la que promete la ficción de situarnos en el momento en que sucedieron los hechos como si hubiésemos sido testigos directos. Ello ocurre especialmente en casos de victimizaciones verticales sistemáticas como dictaduras o regímenes totalitarios, en los que el ocultamiento y la destrucción de evidencias probatorias y la negación oficial caracterizan el contexto político e institucional en el que se originan las comisiones de la verdad en escenarios transicionales.

Al mismo tiempo, es la que mayores fisuras teóricas presenta, pues la verdad fáctica asume que «la verdad es una cualidad de la realidad que hemos de desvelar», soslayando que en la misma hay una doble mediación sin la cual sería imposible explicarla. Por un lado, «la verdad no es una cualidad de la realidad, sino de la relación que establezco con ella. La realidad no es *verdadera* ni *falsa*, se limita a ser real. Solo las interpretaciones de la realidad pueden ser tildadas de «verdaderas» o de «falsas». Y por otro lado, la mayor parte de las veces la relación con la verdad se reduce a mera *fe en la verdad*. Creemos en la verdad que los especialistas descubren»³⁵⁰. El restablecimiento integral del pasado es imposible y espantoso, advierte Todorov, por lo cual, la memoria «es forzosamente una selección: algunos rasgos del suceso serán conservados; otros, inmediata o progresivamente olvidados marginados y luego olvidados»³⁵¹.

³⁴⁸ Truth and Reconciliation Commission of Liberia. Final Report, 2009, p. 21.

³⁴⁹ Centro de Memoria Histórica. *Justicia y paz: ¿verdad judicial o verdad histórica?* Bogotá: Taurus y Centro de Memoria Histórica, 2012, p. 26. Jorge Orlando Melo advierte que las razones justificatorias de la violencia son posteriores a la violencia perpetrada. Cfr. Jorge Orlando Melo, *Las razones de la guerra. Las justificaciones de la violencia en la historia del país y el fracaso de la lucha armada*. Bogotá: Ariel, 2021.

³⁵⁰ Rüdiger Safranski, *¿Cuánta verdad necesita el hombre? Contra las grandes verdades*. Buenos Aires: Tusquets, 2013, pp. 202-203.

³⁵¹ Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, ob. cit., p. 18.

En este sentido, la televisión y la literatura nos alertan sobre el carácter ilusorio de la pretensión de esclarecer completamente el pasado. Un capítulo de la serie *Black Mirror* (The Entire History of you) narra la historia de una pareja de novios que tienen incorporado al cuerpo una tecnología adherida a la oreja, que les permite retroceder cualquier situación y detenerse para mirarla de nuevo hasta en sus más pequeños detalles es una representación gráfica de lo ambivalente y problemática que puede ser la reconstrucción del pasado.

El protagonista de la novela *Así empieza lo malo*, de Javier Marías, lo sentencia también: «Eso es lo que le pasa a la verdad, que tiene un lugar y en él se queda; que tiene un tiempo y en él se queda también. Se queda encerrada en ellos y no hay forma de reabrirlos, ni a uno ni a otro podemos viajar para echarle un vistazo a su contenido. Solo nos restan tanteos y aproximaciones, nada más que circundarla e intentar discernirla a distancia o a través de velos y nieblas, en vano, es una tontería malgastar la vida en eso»³⁵².

En un contexto de valoración pública de la memoria, el olvido, aún el involuntario, deviene en concepto sospechoso, pues carga la presunción de que encierra propósitos funcionales a los victimarios y se convierte en una forma de revictimización mediante la cual estos mantienen en alto el orgullo de su victoria. Sin embargo, así como una sociedad confronta su pasado violento y necesita saber, reconocer y aprender, también tiene que vérselas con lo que no puede saber. Debe lidiar con las verdades que se quedan encerradas en el tiempo.

Ahora bien, el propósito colectivo de buscar la verdad de los hechos no contradice la aceptación de que hay cosas que no se pueden saber o que solo podemos tantear. Ello ciertamente pone en entredicho la pretensión de que una comisión de la verdad opere cual máquina del tiempo para volver al pasado para reconstruir lo ocurrido hasta en sus detalles más nimios. Asimismo, la subjetividad y el inevitable carácter político de la mediación interpretativa de lo ocurrido, así como de la selección de los hechos que se espera esclarecer permiten moderar las pretensiones epistémicas de certeza

³⁵² Javier Marías, *Así empieza lo malo*. Barcelona: Alfaguara, 2014, p. 34.

y desconfiar de una narrativa que asuma tal ejercicio como neutral, aséptico e históricamente ambicioso en sus alcances, es decir, que pretenda proporcionar una verdad total u omnicomprensiva del pasado violento.

Por eso, acaso porque son conscientes de la fragilidad de la verdad fáctica, algunos se han planteado como propósito encontrar una «verdad posible» lo cual es más realista epistemológicamente hablando. Esta «verdad posible», como se verá, es necesario combinarla con la ironía para poder soportarla, o lo que es lo mismo, para poder seguir viviendo³⁵³.

4. LA VERDAD TESTIMONIAL O LA CONTRADICCIÓN ENTRE LA FIJEZA DEL DISCURSO Y LA MOVILIDAD DE LO VIVIDO

La verdad testimonial se compone de las historias, relatos y experiencias personales, familiares y comunitarias que víctimas y victimarios le transmiten a la comisión. Así pues, esta escucha a las personas para conocer las distintas narrativas que se construyen a partir de los hechos³⁵⁴. Se trata de una «verdad individual» que recoge las innumerables versiones y testimonios de las víctimas y de sus familiares sobre los hechos violatorios de derechos, con el fin de construir una «verdad global»³⁵⁵.

No cabe duda de que las víctimas tienen un papel preponderante en el trabajo de una comisión de la verdad. En otros contextos internacionales, algunos gestores de la memoria prefieren el término «sobreviviente», bajo el argumento de que a las víctimas a menudo solo se les pregunta por las maneras como fueron victimizadas. Sin embargo, posicionarse como víctimas puede llevar a silenciar otras

³⁵³ Cfr. Rüdiger Safranski, *ob. cit.*, p. 203.

³⁵⁴ Truth and Reconciliation Commission South Africa, *ob. cit.*, p. 112.

³⁵⁵ Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación. Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, vol. 1, tomo I. Santiago de Chile: Andros Impresores, 1996, p. 7.

historias o aspectos de su experiencia sobre cómo han sobrevivido, sus historias de resiliencia, restablecimiento y resistencia³⁵⁶.

Pero cuando los acontecimientos vividos por el individuo o por el grupo son de naturaleza excepcional o trágica, el derecho a recordar se convierte en un deber de acordarse y de testimoniar³⁵⁷, pues ello le permite a la sociedad conocer lo que de otro modo sería imposible saber. No se trata, en cualquier caso, de un derecho irrenunciable: las víctimas, parece lógico decirlo, también tienen derecho a callar. Y así como «sería de una ilimitada crueldad recordarle continuamente a alguien los sucesos más dolorosos de su vida; también existe el derecho al olvido»³⁵⁸. Se trata de un acto de callar y olvidar voluntarios, conscientes y serenos, no impuestos por la fuerza, la intimidación o el miedo a continuar en una espiral de violencia.

Ahora bien, aunque las víctimas aportan elementos personales y vivenciales a la narrativa que la comisión articula, conviene tener en cuenta la falibilidad y las zonas grises de tales relatos. La literatura, que ha mostrado cómo alguien puede hacerse pasar durante años por víctima de un campo de concentración en el que nunca estuvo³⁵⁹, nos previene también contra la tentación de sacralizar el relato vivencial de las víctimas, pues «cuando han pasado muchos años, o incluso no tantos, la gente se cuenta los hechos como le conviene y llega a creerse su propia versión, su distorsión [...] Ni siquiera el autor de un hecho es capaz de sacarnos de dudas, en ocasiones; simplemente ya no está facultado para contar la verdad. Ha logrado que se le difumine, no la recuerda, la confunde o directamente la ignora»³⁶⁰. Esta, por supuesto, es la versión más dramática y por eso mismo, excepcional. Más allá de esto, particular cautela habría que tener con los efectos políticos del *estatuto* de víctima, es decir, con el hecho de que aunque nadie quiere *ser* una víctima, todos quieren

³⁵⁶ Cfr. Centro de Memoria Histórica, *Recordar y narrar el conflicto. Herramientas para reconstruir memoria histórica*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica y University of British Columbia, 2013, p. 19.

³⁵⁷ Cfr. Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, ob. cit., p. 20.

³⁵⁸ *Ibíd.*, p. 27.

³⁵⁹ Cfr. Javier Cercas, *El impostor*. Barcelona: Penguin Random House, 2014.

³⁶⁰ Javier Marías, *Así empieza lo malo*, ob. cit., pp. 33-34.

haberlo sido, pues ello asegura algunos privilegios en el seno de la sociedad³⁶¹, y especialmente, ante los dispositivos institucionales que se ocupan de rememorar.

¿Son separables los relatos y testimonios de víctimas y victimarios en un conflicto armado irregular como el que vivió Colombia hasta 2016? Iván Orozco Abad advierte que «las zonas grises son los grandes testigos de que hay vasos comunicantes entre el campo de los victimarios y el de las víctimas, entre los malos y los buenos»³⁶². No obstante, en nuestra propensión moralista, tales grises pueden ser borrados por lo políticamente correcto³⁶³. Esta línea divisoria entendida como una «exigencia de dividir el campo entre «nosotros» y «ellos» es tan imperiosa —tal vez por razones que se remontan a nuestros orígenes de animales sociales— que ese esquema de bipartición amigo-enemigo prevalece sobre todos los demás»³⁶⁴. Y así, el producto de una comisión de la verdad puede devenir en una narrativa revanchista hacia unos, complaciente frente a otros y en cualquier caso, inequitativa con las víctimas.

En contra de esta simplificación, el mensaje de una víctima de un campo de concentración durante la Segunda Guerra Mundial recogido por Primo Levi nos alerta de la ambigüedad antropológica y moral de las víctimas: «el enemigo estaba alrededor, pero dentro también, el «nosotros» perdía sus límites, los contendientes no eran dos, no se distinguía una frontera sino muchas y confusas, tal vez innumerables, una entre cada uno y el otro»³⁶⁵, y se preguntaba: «¿Qué monstruo humano no ha dado nunca durante su vida una cebollita a alguien, aunque sea solo a su mujer, a sus hijos, a su perro? Aquel único acto de piedad repentina es verdad que no basta para absolver a Erich Muhsfeldt —su capo en Auschwitz—, pero sí basta para situarlo por lo menos en el último borde, en la zona gris,

³⁶¹ Cfr. Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, ob. cit., pp. 56-57.

³⁶² Iván Orozco Abad, *Justicia transicional en tiempos del deber de memoria*, ob. cit., p. 100.

³⁶³ Cfr. *Ibid.*, p. 201.

³⁶⁴ Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*. Barcelona: Península, 2014, p. 33.

³⁶⁵ *Ibid.*, pp. 34-35.

en esa zona de ambigüedad que irradia de los regímenes fundados en el terror y la sumisión»³⁶⁶.

La incorporación del concepto de zona gris en el análisis de la dimensión testimonial de la verdad presupone una concepción antropológica peligrosista o realista. Aunque la inclusión de los relatos de víctimas y victimarios es imprescindible, corre el riesgo de ser leída desde «una antropología moral que pone en el centro de su discurso el blanco y el negro —a través de asumir como axioma la separación entre los campos de la víctima y el victimario, periferizando y aun ignorando del todo la existencia de los grises—» volviéndose maniquea y polarizante. Correlativamente, «una antropología moral que pone en el centro las zonas grises de colapso de esos cometidos y periferiza el blanco y el negro, corre, a su vez, el riesgo simétrico de operar como un dispositivo de protección para los victimarios y de humillación y doble victimización para las víctimas»³⁶⁷.

Por lo tanto, solo una antropología que tenga en cuenta la peligrosidad del ser humano entrevista tan bien por Maquiavelo, Hobbes y Schmitt³⁶⁸, una antropología que tome en serio las zonas grises que afloran especialmente durante las crisis y las guerras «puede ser capaz de propiciar posturas despolarizantes y proclives a la relativización empática de la enemistad y, en último término, a la paz negociada»³⁶⁹.

5. LA VERDAD SOCIAL O LA CONSTRUCCIÓN DE UNA NARRATIVA COLECTIVA DE LA VIOLENCIA

Las comisiones de la verdad buscan tejer una narrativa, un relato de la violencia que mediante el uso público del pasado propicie una amplia deliberación democrática sobre los derechos humanos

³⁶⁶ *Ibíd.*, p. 53.

³⁶⁷ Iván Orozco Abad, *Justicia transicional en tiempos del deber de memoria*, ob. cit., p. 100.

³⁶⁸ Cfr. Iván Garzón Vallejo, «Carl Schmitt: ¿estado de naturaleza o pesimismo antropológico?», *Papel Político* 15-1 (2010), pp. 111-134.

³⁶⁹ Iván Orozco Abad, *Justicia transicional en tiempos del deber de memoria*, ob. cit., p. 101.

caracterizada por el «aprendizaje moral»³⁷⁰. Para ello interpretan las diferentes dimensiones de los hechos violentos y abren la posibilidad a la reescritura y el perfeccionamiento de dicho relato a través de nuevos testimonios o análisis³⁷¹.

La verdad social o verdad dialogada es aquella que se establece mediante la interacción, la deliberación y el debate. A diferencia de la verdad personal, esta noción de verdad no se enfoca en la narrativa del individuo, sino en el relato social que se construye de los hechos³⁷². Esto es porque las comisiones de la verdad no trabajan aisladamente, sino que le proponen a la sociedad una conversación de doble vía: de la sociedad hacia la comisión —ya que de este modo recaba la información y las experiencias del período de violencia estudiado—. Y de esta manera, opera desde la comisión hacia la sociedad —pues sus resultados y su ejercicio está destinado a hacer una contribución a sanar las heridas y a la reconciliación—.

Así, por ejemplo, la Comisión de la Verdad y la Reconciliación del Perú concibe la verdad como un relato contrastado intersubjetivamente, en la medida que se propuso escuchar y procesar las voces de todos los participantes mediante audiencias públicas a lo largo de todo el país, privilegiando la escucha a las víctimas de la violencia³⁷³. Igual metodología privilegió la Comisión de la Verdad de Colombia, que escuchó alrededor de treinta mil víctimas y promovió centenares de foros y eventos públicos entre víctimas y victimarios.

Como resultado de tal ejercicio, una comisión de la verdad establece un relato que, como toda narrativa, condensa, resume y simplifica: ocurrió esto (y no aquello), los responsables fueron estos (y no aquellos), esto deja tales lecciones (y no aquellas otras). «Este deseo de simplificación —advierte Primo Levi— está justificado; la simplificación no siempre lo está»³⁷⁴. Ciertamente, el proceso de

³⁷⁰ Carlos Santiago Nino, *Juicio al mal absoluto. ¿Hasta dónde debe llegar la justicia retroactiva en casos de violaciones masivas de los derechos humanos?* Buenos Aires: Siglo veintiuno editores, 2015, p. 219.

³⁷¹ Cfr. Comisión de la Verdad y Reconciliación, ob. cit., pp. 33-34.

³⁷² Cfr. Truth and Reconciliation Commission South Africa, ob. cit., p. 113.

³⁷³ Cfr. Comisión de la Verdad y Reconciliación, ob. cit., p. 33.

³⁷⁴ Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, ob. cit., p. 34.

socialización de la verdad supone generalización, pues a fin de cuentas, se trata de proponer una narrativa colectiva de una situación también colectiva. En aras de la simplificación, en dicho itinerario aparece una tentación, la de generalizar una sumatoria de situaciones concretas, las cuales, como toda circunstancia histórica y política, son únicas. Por eso, hay que renunciar a universalizar las verdades concretas e individuales³⁷⁵.

El historiador Jorge Orlando Melo ha recordado que las comisiones de la verdad no pueden establecer una «historia oficial». Esto es, una Verdad con mayúscula sobre lo sucedido, sino que se trata de abrir espacios para oír explicaciones, confesiones, admisiones de culpabilidad y verdades posibles³⁷⁶. Por ello, en la construcción colectiva de una narrativa del pasado de violencia conviene ampliar el espectro de voces. Es decir, asemejando dicho proceso a una *sinfonía*, más que a un monólogo sucesivo entre vencedores y vencidos, en la que no solo tienen cabida aquellos que vivieron directamente las secuelas de la guerra sino también aquellos terceros concernidos que como ciudadanos son responsables de tal construcción: empresarios, líderes sociales y comunitarios, líderes religiosos, académicos, intelectuales, entre otros. Dicha construcción narrativa contribuye a tejer una «esfera pública polifónica», esto es, «un espacio en que las personas pueden encontrar un vivero de experiencias, de relatos, de argumentos, para forjarse sus juicios y para orientar sus vidas»³⁷⁷.

Por eso, aun cuando sea necesario generalizar, siempre habrá verdades peculiares, heterodoxas, dichas con *parrhesía*³⁷⁸, recónditas. En suma, otras verdades, puesto que, como alega Carlos Carballo, el personaje de la novela *La forma de las ruinas*, «hay verdades que no quedan en los periódicos. Hay verdades que no son menos

³⁷⁵ Cfr. Rüdiger Safranski, ob. cit., p. 215.

³⁷⁶ Enrique Santos Calderón, *Así empezó todo. El primer cara a cara secreto entre el Gobierno y las Farc en La Habana*. Bogotá: Intermedio, 2014, p. 137.

³⁷⁷ Adela Cortina, «Ciudadanía democrática: ética, política y religión. XIX Conferencias Aranguren», *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, No. 44, 2011, p. 49.

³⁷⁸ Cfr. Michel Foucault, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros, II. Curso del Collège de France (1983-1984)*. Madrid: Akal, 2014.

verdaderas por el hecho de que nadie las sepa. Tal vez ocurrieron en un lugar raro a donde no pueden ir los periodistas ni los historiadores. ¿Y qué hacemos con ellas? ¿Dónde les damos espacio para que existan? ¿Dejamos que se pudran en la inexistencia, solo porque no fueron capaces de nacer a la vida de manera correcta, o porque se dejaron ganar de fuerzas más grandes? Hay verdades débiles, Vásquez, verdades frágiles como un niño prematuro, verdades que no se pueden defender en el mundo de los hechos probados, de los periódicos y los libros de historia. Verdades que existen aunque se hayan hundido en un juicio o aunque las olvide la memoria de la gente. ¿O me va a decir usted que la historia conocida es la única versión de las cosas? No, por favor, no sea tan ingenuo. Eso que usted llama historia no es más que el cuento ganador, Vásquez. Alguien hizo que ganara ese cuento y no otros, y por eso le creemos hoy. O más bien: le creemos porque quedó escrito, porque no se perdió en el hueco sin fin de las palabras que solo se dicen, o peor aún, que ni siquiera se dicen, sino que sólo se piensan (...) Y eso es la verdad, pero lo es solo porque *ocurrió en un lugar que se podía contar y alguien lo contó en palabras concretas*. Y se lo repito: hay verdades que no ocurren en esos lugares, verdades que nadie nunca escribió porque eran invisibles (...) No son lugares inventados, Vásquez, no son ficciones, son muy reales: tan reales como cualquier cosa que se cuente en los periódicos. Pero no sobreviven. Se quedan por ahí, sin nadie que las cuente. Y eso es injusto. Es injusto y es triste»³⁷⁹.

6. LA VERDAD MORAL O RESTAURATIVA Y EL DEBER DE RECORDAR

La Comisión de la Verdad del Perú explica que su trabajo versará sobre una verdad en sentido práctico o sentido moral, dado que lo que juzgarán serán acciones humanas indesligables de las intenciones, interpretaciones y voluntad de sus protagonistas. La verdad restaurativa está enfocada a contribuir a la reparación del

³⁷⁹ Juan Gabriel Vásquez, *La forma de las ruinas*. Bogotá: Alfaguara, 2015, pp. 490-491.

daño causado y a la prevención de nuevos abusos. Esta noción de verdad resalta la importancia de que la verdad no puede estar separada de los propósitos de la reconciliación³⁸⁰. Tal dimensión moral se expresa, aunque no únicamente, en la categoría jurídica de no repetición incorporada por la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición de Colombia.

Este necesario deber ético o moral de recordar es, sin embargo, profundamente paradójico, pues «la verdad es una categoría que se suspende mientras se vive [...] Mientras se vive —repetió—. Sí, es ilusorio ir tras ella, una pérdida de tiempo y una fuente de conflictos, una estupidez. Y sin embargo, no podemos no hacerlo. O mejor dicho, no podemos evitar preguntarnos por ella, al tener la seguridad de que existe, de que se halla en un lugar y en un tiempo a los que no podemos acceder»³⁸¹.

En efecto, una comisión de la verdad pretende dar una lección a la sociedad de la línea divisoria entre el bien y el mal, entre lo correcto e incorrecto, entre lo aceptable y lo inaceptable con la finalidad de que no vuelva a suceder, de que no se normalice o cuando menos, que no se repita del mismo modo. Ello, por supuesto, trae ciertos desafíos que han puesto de presente quienes son conscientes de la imposibilidad de poner una muralla entre victimarios y víctimas en tiempos de violencia. Así, «tal vez su significado sea más amplio: en Rumkowski nos vemos todos, su ambigüedad es la nuestra, connatural a nosotros, de híbridos amasados de arcilla y espíritu; su fiebre es la nuestra, la de nuestra civilización occidental que «baja a los infernos con trompetas y tambores», y sus miserables oropeles son la imagen distorsionada de nuestros símbolos de prestigio social»³⁸².

Esta humanidad compartida es advertida por Carl Schmitt en su crítica al humanitarismo y teorizada por Tzvetan Todorov a partir del caso del etnólogo francés François Bizot, quien fuera prisionero de los jemeres rojos en 1971, es producto de «descubrir que los grandes criminales de la historia son humanos como nosotros», es

³⁸⁰ Cfr. Truth and Reconciliation Commission South Africa, cit., p. 114.

³⁸¹ Javier Marías, *Así empieza lo malo*, ob. cit., p. 34.

³⁸² Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, ob. cit., p. 63.

decir, que no existe un ADN específico de los asesinos y que, por lo tanto, el bien y el mal brotan de la misma fuente³⁸³. «Yo soy un hombre de mi tiempo. No soy un criminal»³⁸⁴, le dijo, excusándose, por supuesto, un exsecretario del Comité Regional del Partido de Slávgorod a la escritora Svetlana Alexiévich cuando ésta documentaba lo ocurrido en Chernóbil.

El otro modo de tomar consciencia de la humanidad compartida consiste en reconocer aquello que, en nuestro interior, nos recuerda lo que vemos en los victimarios³⁸⁵. En este escenario, la guerra aparece como una lección no solo del mal del que somos capaces —que es, en síntesis, la versión que recogió el derecho internacional de los derechos humanos después de la Segunda Guerra Mundial—, sino también de la naturaleza profunda de los hombres, de las reacciones que no se producen en otras circunstancias³⁸⁶. Así, al traer a colación la tesis de Hannah Arendt de la banalidad del mal y a propósito del enjuiciamiento a la junta militar que gobernó a la Argentina entre 1976 y 1983, Carlos Santiago Nino se preguntaba: «¿Estamos preparados para culpar el carácter que evaluamos como banal, en lugar de un carácter lleno de odio, inclinaciones sádicas y crueldad?»³⁸⁷.

Pero además, en contra del esencialismo que subyace a la división entre nosotros (los buenos) *vs.* ellos (los malos), las guerras inclinan frecuentemente la balanza en favor de la Fortuna y en desmedro de la Virtud y nos advierten que «si —Bizot— no se convirtió en un torturador ni en asesino, no es porque estuviese hecho de otra pasta sino porque tuvo suerte, durante su cautividad, de no haber tenido necesidad de matar; y el resto del tiempo, de vivir en un Estado de derecho, único detentador de la violencia legítima»³⁸⁸.

³⁸³ Cfr. Tzvetan Todorov, *La memoria, ¿un remedio contra el mal?* Barcelona: Arcadia, 2010, pp. 19 y 38.

³⁸⁴ Svetlana Alexiévich, ob. cit., p. 345.

³⁸⁵ Cfr. Tzvetan Todorov, *La memoria, ¿un remedio contra el mal?*, ob. cit., pp. 15-20.

³⁸⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 20.

³⁸⁷ Carlos Santiago Nino, ob. cit., p. 229.

³⁸⁸ Tzvetan Todorov, *La memoria, ¿un remedio contra el mal?*, ob. cit., p. 19.

La serie de televisión *La niña*, inspirada en una historia real de una chica del campo colombiano, reclutada a la fuerza por la guerrilla, abusada por un coronel del Ejército, y luego desmovilizada y reinsertada a la vida civil en Bogotá constituye una elocuente recreación del carácter circunstancial, además de trágico, que tuvo la participación de algunos actores en el conflicto armado. De allí, que haya que estar prevenidos contra el proselitismo moralista de «ese tipo de gente que desea nuestro bien, que no solo se preocupa por su propia vida sino también por la del pueblo, por la de una clase social o incluso por la de toda la humanidad»³⁸⁹.

Así las cosas, el alineamiento moral *ex post* es necesario, pero no deja de ser paradójico. No porque se minimicen o justifiquen las atrocidades de los victimarios. Lo que se cuestiona es la idea misma de fijar una línea clara entre nosotros y ellos, toda vez que «nunca se está en el lugar de otro. Cada individuo es un objeto tan complejo que es inútil pretender prever su comportamiento, y mucho menos en situaciones límites; ni siquiera es posible prever el comportamiento propio»³⁹⁰. En este sentido, la paradoja deviene de que en el alineamiento moral *ex post* «no hay mérito alguno en ponerse en el lado acertado de la barricada, una vez que el consenso social ha establecido firmemente dónde está el bien y dónde el mal»³⁹¹.

Amén de la imposibilidad de rehacer el pasado, la verdad restaurativa es, en última instancia, una verdad cargada de memoria y al servicio de la convivencia. Una verdad restaurativa inclina la balanza en favor de la justicia reparadora en vez de la justicia punitiva y además enmarca el concepto de memoria en un horizonte que tiene en cuenta que esta se vuelve «estéril si nos servimos de ella para levantar un muro infranqueable entre el mal y nosotros, si nos identificamos únicamente con los héroes irreprochables y las víctimas inocentes, expulsando los agentes del mal fuera de las fronteras de la humanidad»³⁹². Por lo tanto, la conmemoración no

³⁸⁹ Rüdiger Safranski, ob. cit., p. 212.

³⁹⁰ Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, ob. cit., p. 56.

³⁹¹ Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, ob. cit., pp. 44-45.

³⁹² Tzvetan Todorov, *La memoria, ¿un remedio contra el mal?*, ob. cit., p. 36

es sólo una exigencia ética; es también un riesgo político, a veces incluso existencial, que puede implicar el victimismo o el regodeo en las heridas del pasado, es decir, mantener abiertas las heridas, sin sanar. Por eso, según David Rieff, «la frase «nunca más» es un sentimiento noble pero también muy poco realista»³⁹³.

En consideración de lo expuesto, cabe cuestionar ¿qué tipo de verdad puede esperar saber una sociedad de su pasado violento? ¿Cómo entran en juego las formas de verdad ante la reconstrucción de lo ocurrido y la elaboración de una narración colectiva?

7. UNA VERDAD HISTÓRICA AL SERVICIO DE LA CONVIVENCIA CÍVICA

Una de las diferencias más notorias entre la verdad judicial y la verdad histórica es que mientras aquella tiene una dimensión *inter-partes* esta tiene una dimensión *erga omnes*. Esto enmarca el trabajo de las comisiones de la verdad, pero sobre todo, les señala una doble finalidad entrevista por Gianni Vattimo cuando señala que la necesidad de saber la verdad objetiva sobre tantos hechos como las violaciones de derechos humanos no tendría sentido si no estuviera inspirada en la necesidad de hacer justicia. Por lo tanto, de hacer valer no la objetividad en cuanto tal, sino el derecho de todos los que sufrieron y el propio derecho de la comunidad a reafirmarse como lugar de convivencia civil, de amistad política³⁹⁴. Así las cosas, cuando digo que la memoria y la verdad histórica deben estar al servicio de la justicia, no me refiero en primer lugar a la justicia individual retributiva, sino a la justicia social o política, esto es, restaurativa.

Reafirmarse como lugar de convivencia, lo cual el filósofo italiano caracteriza como derecho, es particularmente válido en una sociedad como la colombiana que tiene una larga tradición en procesos de paz, que no son otra cosa que pactos para reconstruir la convivencia civil. Y que, dicho sea de paso, es el vector de un dispositivo institucional de memoria histórica del país cuando declara que la verdad está al servicio

³⁹³ Cfr. David Rieff, *Contra la memoria*. Bogotá: Debate, 2012, pp. 90-94 y 84.

³⁹⁴ Cfr. Gianni Vattimo, ob. cit., pp. 32-33.

de la justicia³⁹⁵. Aunque los esencialistas podrían sospechar que una verdad histórica al servicio de la convivencia cívica es por definición una verdad a medias o acomodaticia, se trata, por el contrario, de concebir la verdad histórica «como un enunciado que «va bien» para nuestra comunidad»³⁹⁶, es decir, una verdad que sobre todo evita el *pathos* punitivo que sacia los revanchismos y lo reemplaza por un *ethos* que facilita la convivencia. Ello supone que los responsables de la documentación de la verdad y la memoria históricas no se desentiendan de los efectos políticos y sociales de tales narrativas, y supone reevaluar el presupuesto epistémico que se expresa en la ecuación: >memoria = >justicia = >paz como si se tratase de un mero proceso acumulativo. Aquí también la ética de la responsabilidad morigera la ética de la convicción.

A este respecto, Rieff es tajante: «la conmemoración podrá ser aliada de la justicia, pero pocas veces lo es de la paz»³⁹⁷. Por eso, son necesarias en política las ideas que «se ciñan a lo trascendental para la convivencia, es decir, que se refieran exclusivamente a las *condiciones de posibilidad* de una convivencia libre y pacífica»³⁹⁸, que es quizás el primer bien público que rompe la violencia.

Afirmar que la verdad histórica tiene una finalidad política y social evita su esencialización aunque no tanto su instrumentalización, hay que advertirlo. Implica también una concepción de la política como «la negociación del restablecimiento de la paz en el campo de batalla de las verdades, restablecimiento que no puede ser guiado por ninguna verdad trascendente salvo por aquella que garantice unas condiciones de vida dignas para el hombre»³⁹⁹. Por consiguiente, «no hay razón para erigir un culto a la memoria por la memoria; sacralizar la memoria es otro modo de hacerla estéril.

³⁹⁵ Cfr. Centro de Memoria Histórica, *Justicia y paz: ¿verdad judicial o verdad histórica?*, cit., p. 25

³⁹⁶ Gianni Vattimo, ob. cit., p. 146.

³⁹⁷ David Rieff, *Contra la memoria*, ob. cit., p. 96.

³⁹⁸ Rudiger Safranski, ob. cit., p. 216.

³⁹⁹ *Ibíd.*, pp. 216-217.

Una vez restablecido el pasado, la pregunta debe ser: ¿para qué puede servir, y con qué fin?»⁴⁰⁰.

Poner de presente el *telos* o la finalidad de la memoria es una forma de promover una conversación pública sobre los usos y abusos de la memoria histórica, y esta sí puede ser una forma de evitar su instrumentalización. En cualquier caso, poner la verdad al servicio del presente nos evita ser «prisioneros del pasado»⁴⁰¹.

8. POLITIZAR LA VERDAD

La verdad histórica gravita dentro de los márgenes de una democracia. Por lo tanto, no es inmune a las tensiones que esta forma de gobierno emplea sobre todo discurso que pretenda tener validez universal. La «verdad posible» es una verdad de naturaleza política, puesto que «el dispositivo para acceder a la reconciliación de una comunidad política dividida es la política»⁴⁰². Se trata de politizar el problema de la verdad, no de darle poder a la verdad, ya que «la verdad, como siempre que toma el poder, se torna amenazante»⁴⁰³.

La democracia liberal se define por la coexistencia de una pluralidad de fines y medios. En este marco, la verdad histórica no puede erigirse como el valor supremo de una sociedad toda vez que el costo que ello supondría sería demasiado alto⁴⁰⁴. En cualquier caso, si la verdad alcanzara tal estatus y se pusiera por encima, por ejemplo, de la convivencia, de la justicia o de la reconciliación, sería provisionalmente, en el marco de un *modus vivendi* sujeto a permanente revisión⁴⁰⁵.

De esta forma, la «verdad posible» se enmarca en una política que dibuja los contornos plurales de una indeterminación en cuya apertura

⁴⁰⁰ Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, ob. cit., p. 36.

⁴⁰¹ *Ibíd.*, p. 62.

⁴⁰² Jorge Giraldo Ramírez, *Responsabilidad y reconciliación: ante la justicia transicional colombiana*. Medellín: Editorial EAFIT, 2017, p. 52.

⁴⁰³ Rüdiger Safranski, ob. cit., p. 211.

⁴⁰⁴ Cfr. David Rieff, *Contra la memoria*, ob. cit., pp. 111-112.

⁴⁰⁵ Cfr. John Gray, *Modus vivendi*. Barcelona: Paidós, 2011, pp. 35-70.

pueden tener lugar afirmaciones. En este marco, la política no afirma, más bien da cabida a las exigencias de la afirmación; no expresa el «sentido» o el «valor», más bien hace posible que estos encuentren su sitio y que ese sitio no sea el de una significación terminada, realizada y reificada, que pueda reivindicarse como figura consumada de lo político⁴⁰⁶.

Como en cualquier debate en el que se hace uso público de la razón, la configuración de la narrativa resultante de una comisión de la verdad está atravesada por irremediables tensiones epistemológicas: el pasado y el presente, la historia y la memoria, la experticia y el uso público del pasado, vencedores y vencidos⁴⁰⁷, todos los cuales se escenifican en la esfera pública en procura de legitimación y consenso.

El presupuesto epistémico de tal deliberación es la garantía estatal así como el cultivo por parte de la sociedad civil de lo que Benjamin Constant llamó las «libertades de los antiguos». Por ello, «ninguna institución superior, dentro del Estado, debería poder decir: usted no tiene derecho a buscar por sí mismo la verdad de los hechos, aquellos que no acepten la versión oficial del pasado serán castigados. Es algo sustancial a la propia definición de la vida en democracia: los individuos y los grupos tienen el derecho de saber; y por tanto de conocer su propia historia; no corresponde al poder central prohibírsele o permitirsele»⁴⁰⁸. «Ya no vale la consigna «La verdad nos hará libres», dice Safranski, sino: «La libertad nos hará más verdaderos»⁴⁰⁹, y como «el hombre es libre para descubrir su verdad; por eso hay un número infinito de verdades»⁴¹⁰, con lo cual, el pluralismo enmarca tanto el procedimiento de la deliberación como el resultado de la misma: una «razón pública democrática»⁴¹¹.

⁴⁰⁶ Cfr. Jean-Luc Nancy, *La verdad de la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009, p. 47.

⁴⁰⁷ Cfr. Enzo Traverso, *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*, ob. cit., p. 14.

⁴⁰⁸ Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, ob. cit., p. 18.

⁴⁰⁹ Rüdiger Safranski, ob. cit., p. 207.

⁴¹⁰ *Ibíd.*, p. 215.

⁴¹¹ Joshua Cohen. «Truth and Public Reason», *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 37, No. 1, 2009, pp. 2-42.

Entendida de este modo, la verdad histórica ha de someterse a consenso, debe ser razonable, objetiva, prosaica, pragmática y al servicio de la sociedad y la vida⁴¹². Esta búsqueda de legitimación pública y consenso es sobre todo un problema de interpretación colectiva, de construcción de paradigmas compartidos o reconocidos: ese es el desafío de la verdad en el mundo del pluralismo posmoderno⁴¹³.

Lo anterior supone otro desafío epistémico, el de abandonar el paradigma aristotélico-tomista de correspondencia –*adaequatio rei et intellectus*– según el cual la verdad se encuentra y nos adaptamos a ella. Se trata, por el contrario, de asumir que se construye con el consenso y el respeto a la libertad de cada uno y de las diferentes comunidades que conviven en una sociedad libre⁴¹⁴. Luego, no solo la interpretación y el consenso son modos de politizar la verdad. También lo son el compromiso y la convivencia cívica, puesto que en política siempre estamos lanzados al riesgo de elecciones parciales que solo corregimos al aceptar la negociación con otros, individuos o grupos, tan finitos y parciales como nosotros⁴¹⁵.

El resultado entonces será una verdad débil y modesta, pues la verdad como absoluta, como correspondencia objetiva, entendida como última instancia y valor de base, es en una democracia más un peligro que un valor. Conduce a la república de los filósofos, los expertos y los técnicos y al Estado ético, que pretende poder decidir cuál es el verdadero bien de los ciudadanos, incluso contra su opinión y sus preferencias⁴¹⁶. Es el preludio de una «verdad oficial» que puede imponerse arbitrariamente.

Ahora bien, no solo razones filosóficas aconsejan tal modestia. En la misma dirección se sitúan las razones prácticas, en la experiencia de una de las expertas del tema, quien sostiene que una comisión de la verdad puede establecer una verdad global que sea a su vez abierta y específica, pero no una verdad completa, imposible por lo demás para un informe

⁴¹² Cfr. Rüdiger Safranski, ob. cit., p. 217.

⁴¹³ Cfr. Gianni Vattimo, ob. cit., p. 19.

⁴¹⁴ *Ibíd.*, p. 20.

⁴¹⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 125.

⁴¹⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 29.

final⁴¹⁷. Politizar la verdad histórica conlleva una concepción irónica, modular —a lo Rawls— de la política, una política de verdades débiles e insípidas, una política que no ambicione dar sentido a la existencia y que permita al individuo buscar la verdad sin el *pathos* de una filosofía de la historia ni el trémolo de una visión del mundo⁴¹⁸.

9. UN OLVIDO QUE NO ES NEGACIONISMO NI IMPUNIDAD

¿Podría establecerse un deber, no de recordar, sino de olvidar?, se pregunta David Rieff. Hay, dice, «un ejemplo histórico: el Edicto de Nantes, proclamado por Enrique IV en 1598 con el propósito de poner fin a las guerras de religión en Francia. Enrique prohibió a sus súbditos, tanto católicos como protestantes, que revivieran sus recuerdos de la guerra: «Que la memoria de todos los acontecimientos ocurridos entre unos y otros tras el comienzo del mes de marzo de 1585 —decretaba el edicto— y durante los convulsos precedentes de los mismos hasta nuestro advenimiento a la corona, queden disipados y asumidos como cosa no sucedida»⁴¹⁹.

En la Atenas del siglo V ya había aparecido otro ejemplo. Un decreto que rezaba: «Se prohíbe recordar los males» y un juramento que los ciudadanos debían hacer que declaraba: «No recordaré los males». En 405 a. C., la guerra del Peloponeso desembocó en la derrota del imperialismo ateniense y los Largos Muros de Atenas son destruidos al son de las flautas espartanas. En 404 a. C., la guerra civil se instala en la ciudad, con las proscripciones y la violencia oligárquica de aquellos a quienes se les da el nombre de «Treinta tiranos» para excluirlos de la polis. En el año 403 a. C., y luego en el 401 a. C., se marca el restablecimiento de la democracia y el juramento solemnemente prestado por todos los ciudadanos reunidos de nuevo de *no recordar los males*, convertidos ahora en hechos pasados y relegados al no ser del olvido. De este modo, explica Nicole Loraux, al jurar no recordar el pasado, la ciudad ateniense

⁴¹⁷ Cfr. Priscilla Hayner, ob. cit., p. 84.

⁴¹⁸ Cfr. Rüdiger Safranski, ob. cit., p. 216.

⁴¹⁹ David Rieff, *Contra la memoria*, ob. cit., p. 115.

funda otra vez su existencia política en una pérdida de memoria, y con ello, deja atrás la *stásis* o guerra civil⁴²⁰.

Así, explica Paul Ricoeur, «la guerra ha terminado, se proclama solemnemente: las luchas presentes, de las que habla la tragedia, se convierten en el pasado que no hay que recordar. La prosa de lo político toma el relevo. Se crea un imaginario cívico: la amistad y hasta el vínculo entre hermanos son elevados al rango de fundamentos pese a los asesinatos de familiares; se sitúa el arbitraje por encima de la justicia procesal que mantiene los conflictos con el pretexto de resolverlos; más radicalmente, la democracia quiere olvidar que es poder (*kratos*): quiere ser olvido incluso en la victoria, en la benevolencia compartida. Preferiremos, de ahora en adelante, el término *politeia*, que significa orden constitucional, a democracia, que lleva la huella del poder del *kratos*»⁴²¹.

En la tradición griega, el recuerdo público de los crímenes cometidos y los daños sufridos en la guerra civil se consideraba ofensivo y una manera de incitar la cólera de los jueces. De allí que la inhibición pública de la memoria da por sentado que cada uno de los ciudadanos y la comunidad como un todo se acordaban del pasado; así su ejercicio en la plaza pública resultaba superfluo y, eventualmente, peligroso⁴²².

Y es que, «¿viviríamos en un mundo mejor si, en lugar de creer con tanta firmeza en la memoria histórica como imperativo moral, eligiéramos en cambio olvidar?»⁴²³ se pregunta el escritor estadounidense luego de su experiencia como reportero en los campos de guerra de Bosnia, Ruanda, Kosovo, Israel, Palestina e Irak. David Rieff y otros autores contemporáneos han formulado ácidas críticas al paradigma de la memoria, devenida en un «estatuto irrefutable»⁴²⁴

⁴²⁰ Cfr. Nicole Loraux, *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*. Madrid: Katz, 2008, pp. 15-42.

⁴²¹ Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta, 2010, pp. 588-589.

⁴²² Cfr. Jorge Giraldo Ramírez, *Responsabilidad y reconciliación: ante la justicia transicional colombiana*, ob. cit., p. 53.

⁴²³ David Rieff, *Contra la memoria*, ob. cit., p. 81.

⁴²⁴ Beatriz Sarlo, ob. cit., p. 57.

y sintetizada en el «paradigma Santayana» que reza que aquellos que olvidan el pasado están condenados a repetirlo. Para explicar dicha crítica, a continuación explicaré los tres presupuestos en los que se apoya, advirtiendo que el primero es *práctico o vivencial*, el segundo *ético o moral* y el tercero, *epistémico*.

A partir de su experiencia como periodista en los campos de batalla, en los cuales presenció que la memoria ha servido de coartada para perpetuar odios y violencia, Rieff sostiene que la memoria tiene un efecto contraproducente. «Hay poderosos argumentos para sostener que lo que garantiza la salud de las sociedades y de los individuos no es su capacidad de recordar, sino su capacidad para *finalmente* olvidar»⁴²⁵. En la misma línea, Hayner sostiene que en Sudáfrica algunas investigaciones han concluido que la mayoría de testigos de la Comisión de la Verdad tuvieron una reacción negativa o ambivalente. Y un estudio destaca que fue común encontrar un significativo deterioro de la salud física y psicológica después de testificar⁴²⁶. Dicho brevemente, el recuerdo de la violencia puede conllevar, a veces, a una retraumatización de las víctimas.

Así las cosas, la memoria puede ser contraproducente y no es cierto que nos aleccione suficientemente para no repetir una experiencia semejante, básicamente porque cada experiencia histórica es única e irrepetible. Luego, es imposible afirmar a la vez que el pasado ha de servirnos de lección y que es incomparable con el presente, pues aquello que es singular no nos enseña nada para el porvenir. Para que la colectividad pueda sacar provecho de la experiencia individual, debe reconocer lo que esta puede tener en común con otras⁴²⁷.

«¿Y si la memoria de un caso de mal radical —incluso si se trata de la misma *Shoah*— de nada sirve para proteger a la sociedad de los casos posteriores de mal radical?», se pregunta Rieff. «Santayana estaba equivocado. El pasado *nunca* se repite, al menos no del modo como pretendía. Auschwitz no nos inculca contra el Pakistán Oriental, que a su vez no nos inculca contra Camboya, o Camboya contra

⁴²⁵ David Rieff, *Contra la memoria*, ob. cit., p. 68.

⁴²⁶ Cfr. Priscilla Hayner, ob. cit., p. 162.

⁴²⁷ Cfr. Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, ob. cit., p. 40.

Ruanda. Sostener lo contrario es una mera ilusión sentimental; más precisamente no es solo ahistórica, sino antihistórica»⁴²⁸. Y en efecto, como vimos en la primera parte, el modo como los países afrontan los males de su historia nacional dista mucho de ser unívoco. Los casos de Estados Unidos, Alemania, Rusia, China, Sudáfrica, Ruanda⁴²⁹, España, Colombia, Japón, Turquía e Irlanda del Norte así lo ratifican.

No obstante, me parece que esta crítica al paradigma de la memoria histórica, minusvalora el contenido moral de la rememoración, pues no se recuerda únicamente para prevenir, sino para tomar conciencia del mal, para corroborar sus alcances, para ponerle rostro a sus víctimas, y así evitarlo, por supuesto no del mismo modo, pero sí de forma análoga. El «paradigma Santayana» es incorrecto en su dimensión política e histórica, y de hecho, el filósofo español no postuló el principio en términos memoriales. Sin embargo, he tratado de mostrar que no lo es en su dimensión ética o moral.

El segundo presupuesto de la crítica es el aserto de que el olvido es también un imperativo moral, es decir, que recordar no es la única opción moralmente correcta que tiene una sociedad frente al pasado violento. Por consiguiente, «si nuestras sociedades dedicaran al olvido una parte mínima de la energía que ahora dedican a recordar, y si se aceptara que por lo menos en determinadas circunstancias políticas el imperativo moral podría ser «el olvido activo» de Nietzsche. Y no el «aquellos que olvidan el pasado están condenados a repetirlo» de Santayana, ¿no sería concebible pensar que la paz en algunos de los peores lugares del mundo podría estar realmente más cerca?»⁴³⁰. Luego, si no solo recordar es moral, se puede sostener que el reverso del olvido no es el recuerdo, pues si «al olvidar en verdad se comete una injusticia con el pasado, esto no implica que al recordar no se cometa una injusticia con el presente»⁴³¹. Y con el futuro.

⁴²⁸ David Rieff, *Contra la memoria*, ob. cit., p. 84.

⁴²⁹ Cfr. AA.VV, «The Undead Past. How Nations Confront the Evils of History», *Foreign Affairs*, Vol. 97, num. 1, 2018, pp. 1-41.

⁴³⁰ David Rieff, *Elogio del olvido*. Bogotá: Debate, 2017, p. 173.

⁴³¹ David Rieff, *Contra la memoria*, ob. cit., pp. 95-96.

Hay una tercera razón, epistémica, que le concede legitimidad al olvido como alternativa. Para formularlo con una pregunta, sería: «¿Qué ocurre cuando el pasado, incluido el más reciente, es ininteligible?»⁴³². «Si no podemos acordarnos de todo —explica Ricoeur— tampoco podemos contar todo. La idea de relato exhaustivo es una idea performativamente imposible»⁴³³. Este olvido activo está lejos de una suerte de alzhéimer moral⁴³⁴. De hecho, no se trata de un olvido absoluto fundado en el deber de ocultar el mal, sino de expresarlo de un modo sosegado, sin cólera»⁴³⁵. Y más aún, de lograr un compromiso entre la memoria y el olvido para encontrar a tientas la justa medida del equilibrio entre ambos⁴³⁶.

Este compromiso, que no es otra cosa que una negociación entre la memoria y el olvido puede arribar a la distinción entre diversas *formas* de reminiscencia, es decir, el acontecimiento recuperado puede ser leído de manera *literal* o de manera *ejemplar*⁴³⁷. Si la memoria literal es llevada al extremo, es portadora de riesgos. Mientras que la memoria ejemplar es potencialmente liberadora y constituye también una forma de justicia⁴³⁸. Es decir, una vez más, la memoria en su dimensión ética o moral.

10. ACEPTAR EL PASADO, IMAGINAR EL FUTURO

El pasado no es estático, no es un lugar al que se vuelve y se encuentra tal y como lo dejamos, del mismo modo que encontramos las cosas en casa cuando regresamos de vacaciones. El pasado, por el contrario, se reinterpreta en nuestra memoria en una amalgama de recuerdos borrosos y emociones variopintas que nos suscita, pero que también inevitablemente van quedando atrás cual bruma de una

⁴³² David Rieff, *Elogio del olvido*, ob. cit., p. 36.

⁴³³ Paul Ricoeur, ob. cit., pp. 36 y 581.

⁴³⁴ Cfr. David Rieff, *Contra la memoria*, ob. cit., p. 95.

⁴³⁵ Paul Ricoeur, ob. cit., p. 591

⁴³⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 540.

⁴³⁷ Cfr. Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, ob. cit., pp. 32-33.

⁴³⁸ Cfr. *Ibíd.*, p. 34.

tarde invernal. Cuando nos asomamos a él no actuamos tanto como arqueólogos sino como artesanos. Por eso «el pasado se vuelve memoria cuando podemos actuar sobre él en perspectiva de futuro»⁴³⁹. Y así como los individuos dotan de plausibilidad a esa narración que los constituye mediante objetos, fotografías y diarios, así también las sociedades se proveen de un conjunto de objetos, monumentos, museos y lugares, los sitios de la memoria, que les permiten trazar una línea, una trama, para orientarse hacia el futuro⁴⁴⁰.

Por lo tanto, «recordamos el pasado porque esperamos el futuro y en vista de él. El hombre hace historia porque ante el futuro, que no está en su mano, se encuentra con que lo único que tiene, que posee, es su pasado. Solo de él puede echar mano: es la navicilla en que se embarca hacia el inquieto porvenir»⁴⁴¹. Mirar el pasado, entonces, «equivale a asomarse a un horizonte de futuro que alguna vez fue, y hacerlo desde otro horizonte de futuro, el de ahora»⁴⁴².

El carácter brumoso del pasado, hay que advertirlo ante tanta demagogia, llega incluso a dificultarnos o incluso impedirnos ver las cosas tal y como fueron realmente. Por eso, aunque el pasado se pueda esclarecer, reinterpretar o resignificar, debemos aceptar que el pasado ya pasó. Y que, bien o mal, es lógico que así sea. Pues como lo enseña el poeta chileno Nicanor Parra:

El ayer es ayer
Nos pertenece solo en el recuerdo:
A la rosa que ya se deshojó
No se le puede sacar otro pétalo.

Las cartas por jugar
Son solamente dos:
El presente y el día de mañana.

⁴³⁹ Gonzalo Sánchez, ob. cit., p. 23.

⁴⁴⁰ Cfr. Carlos Peña, ob. cit., p. 21.

⁴⁴¹ *Ibíd.*, p. 106.

⁴⁴² *Ibíd.*, p. 183.

Y ni siquiera dos
Porque es un hecho bien establecido
Que el presente no existe
Sino en la medida en que se hace pasado
Y ya pasó...

El pasado es, en sí mismo, problemático, un depósito de incorrección política, y de visiones y prácticas que nos repelen o nos repugnan⁴⁴³. Pero el pasado, con su registro de incorregibles e incorrectas creencias es un potente estímulo para desarrollar la tolerancia a la ambigüedad. «El pasado nos confronta con el espectáculo de hombres y mujeres cuyos valores, hábitos, instintos y creencias que fueron salvajemente diferentes de las nuestras y sin embargo, fueron seres humanos como nosotros»⁴⁴⁴. El pasado puede darnos también una lección de humildad.

Aceptar lo que pasó es la forma como entra en escena el principio de realidad. «Yo había vivido un destino determinado; no era ese mi destino pero lo había vivido. No comprendía cómo no les entraba en la cabeza que ahora tendría que vivir con ese destino, tendría que relacionarlo con algo, conectarlo con algo, al fin y al cabo ya no podía bastar con decir que había sido un error, una equivocación, un caso fortuito o que simplemente no había ocurrido»⁴⁴⁵, atestigua Kertész tras su experiencia en el campo de concentración.

Podemos sacar lecciones del pasado y aprender de él. Lo que no podemos hacer cuando lo reescribimos, cuando lo interpretamos, cuando le damos un significado años, décadas o siglos después es cambiarlo o borrarlo y menos aún, negarlo. Intentar hacerlo constituye un profundo anacronismo romántico común hoy en día donde se le otorga un excesivo peso a la representación en desmedro de la realidad, en que se hace uso de la historia con el afán de rebobinar el pasado exigiéndole que hubiera hecho no lo que nuestros antepasados pudieron acordar, sino lo que nosotros hoy dictaminamos

⁴⁴³ Cfr. Anthony Kronman, ob. cit., p. 179.

⁴⁴⁴ Cfr. Ibíd., p. 180.

⁴⁴⁵ Inme Kertész, ob. cit., p. 173.

que debieron conquistar⁴⁴⁶. Hay en ello una evidente arrogancia progresista y posmoderna.

En definitiva, tenemos un derecho a la verdad del pasado, pero tenemos también el deber de imaginar y tejer el futuro. Para decirlo con el poeta Paul Celan, «ya es tiempo de que la piedra se avenga a florecer. Ya es tiempo».

⁴⁴⁶ Cfr. Juan Sisino Pérez Garzón, Prólogo, en Montserrat Duch Plana, ob. cit., p. 11.

EPÍLOGO

LA LECCIÓN DE VELÁZQUEZ

En la Europa del siglo XVII, Breda era una ciudad clave en el país de Brabante del Norte, pues abría la vía hacia Amberes, ciudad portuaria. Había sido conquistada por los españoles en 1581, reconquistada por las Provincias Unidas en 1590, tomada de nuevo por los tercios españoles en 1625 tras un asedio de nueve meses al mando del general Ambrosio Spínola, para pasar en 1637 a ser posesión definitiva de los holandeses tras un asedio de once semanas.

Entre 1634 y 1635, el pintor sevillano Diego Velázquez elabora uno de sus lienzos más famosos, que se puede ver en el Museo del Prado en Madrid: *La Rendición de Breda* o *Las lanzas*, que inmortaliza el momento en que la ciudad es tomada por el general español. Del cuadro, Ortega y Gasset dirá que pocas veces aparece en forma tan acusada y triunfadora la gran idea de Velázquez de eternizar el instante⁴⁴⁷. Así, su gran mérito es haber logrado transformar la estructura del cuadro topográfico en un cuadro de historia. Sin embargo, a diferencia del cuadro *Una vista caballera al Sitio de Breda* de Peter Snayers, el cuadro de Velázquez no responde a un deseo de exactitud y en él es la acción humana —y no el paisaje topográfico— lo que domina toda la representación. Vemos al general vencedor, Ambrosio Spínola, acompañado de sus lugartenientes, recibiendo la llave de la ciudad de manos del gobernador holandés de Breda, Justin de Nassau.

Lo paradójico es que, a pesar de su aparente historicidad, las fuentes escritas coinciden en que la escena está llena de inexactitudes, entre otras porque los gestos del vencido —de pie y no

⁴⁴⁷ Cfr. José Ortega y Gasset, Introducción a Velázquez, en *Obras completas*, Tomo VI (1941-1955). Madrid: Fundación Ortega y Gasset y Taurus, 2010, p. 925.

arrodillado— así como del vencedor —de pie y no montado en su caballo— eran casi impensables en una escena de rendición de la época. Sin embargo, con la fuerza de su talento, Velázquez le otorgó un aire de realidad elaborada mediante las más refinadas técnicas de la persuasión. De este modo, no es la verdad histórica o la fidelidad a lo ocurrido lo que inmortaliza el cuadro, sino, precisamente, su «infidelidad» o las cualidades del «Velázquez narrador», como dice el crítico de arte rumano Victor Stoichita. Asimismo, el hispanista neerlandés Simon A. Vosters coincide en destacar la genialidad del efecto, al notar que en la historia y en la literatura existe un amargo contraste entre realidad y sueño, pero *La Rendición de Breda* pertenece a las felices excepciones en que la ilusión se acerca a la verdad⁴⁴⁸.

Entonces veamos: el caballo que sobresale a la derecha del cuadro está allí para indicar el hecho de que el general Spínola, gran vencedor en Breda, ha descabalgado para recibir en pie de igualdad a su adversario, Justin de Nassau. Que el gobernador holandés se ape de su cabalgadura para presentar la llave de la ciudad al vencedor es un gesto normal. El hecho de que el general español ponga también los pies en el suelo, por el contrario, es excepcional y subraya la magnanimidad del vencedor frente al vencido. «El general ha descendido del caballo, su sombrero ha dejado descubierta su cabeza, el bastón de mando ha pasado de su mano derecha a la izquierda. La mano derecha está libre y su movimiento, que no está sujeto al rito de la tradición, es ambiguo. De otro lado, Justin de Nassau ha descabalgado, y al igual que el general vencido en Jülich, se apresura a hincar la rodilla en el suelo ante Spínola. Pero, y esta es la gran novedad velázqueña, este se ha apeado también [...] su mano derecha toca la espalda de Nassau y le impide al vencido la humillación de arrodillarse. El gobernador alarga la llave con la mano desnuda, mientras que Spínola la toma con la mano enguantada, representando que la suya es una mano de hierro que, sin embargo, es capaz según su soberana voluntad de perdonar o de someter. La

⁴⁴⁸ Cfr. Simon A. Vosters, *La rendición de Bredá en la literatura y el arte de España*, London: Tamesis Books Limited, 1974, p. 191.

afabilidad, la condescendencia y la magnanimidad del general son tan notorias como conmovedoras»⁴⁴⁹.

Es imposible, además, pasar por alto otros gestos que hablan de la dignidad que el vencedor le reconoce al vencido: que Spínola se haya quitado el sombrero y sonría es un detalle que refuerza la sinceridad de su gesto. Pero además, el contraste entre el número y la actitud de ambos ejércitos es abismal, pues mientras los vencidos aparecen desconcertados, en desorden y con pocas lanzas, los vencedores, por el contrario, se muestran sonrientes, expectantes y con las lanzas impecables. Sin embargo, esta notable diferencia entre ambos ejércitos es compensada o equilibrada por el gesto de ambos generales. La benevolencia del vencedor y el temple del vencido, parece decirnos Velázquez, pueden equiparar lo que la guerra ha desnivelado.

Los expertos han identificado en la obra teatral *La vida es sueño* de Calderón de la Barca, escrita entre 1628-1629, una fuente de inspiración en el cuadro del pintor del rey Felipe IV. Esto es específicamente, en la dramatización del encuentro y el diálogo que concluye la pieza teatral, cuando Justin de Nassau ofrece sobre una bandeja las llaves de la ciudad a Spínola, mientras que este último diserta sobre el respeto que los vencedores deben a los vencidos, con el argumento de que «el valor del vencido hace famoso al vencedor». Sin embargo, en el desarrollo de la escena pintada, Velázquez sustituye la presentación ceremonial de las llaves sobre la bandeja por su entrega directa en las manos y de este modo enfatiza en la humanidad del saludo con el motivo del abrazo.

Este gesto es aún más elocuente si se tiene en cuenta que *La Rendición de Jülich* de Jusepe Leonardo de 1634 en la cual el mismo general Spínola, a caballo, tiende la mano para tomar las llaves de la ciudad de manos del general vencido, quien ha dejado su sombrero y bastón de mando en el suelo en signo de derrota y de respeto, y con una rodilla a tierra señala su sumisión. El carácter excepcional de *La Rendición de Breda* destaca todavía con más nitidez si se

⁴⁴⁹ Cfr. Victor I. Stoichita, *Cómo saborear un cuadro y otros estudios de historia del arte*. Madrid: Cátedra, 2019, pp. 144-160.

contemplan las estampas que celebraban las victorias de Spínola, donde el famoso general se representa en el medallón central mientras que en los campos vecinos se despliegan la serie de vistas de ciudades conquistadas. Como advierte Simón A. Vosters, «en el encuentro de los dos generales y en la confrontación de dos nacionalidades, sobre todo reside el valor psicológico del cuadro, donde no hay vencedores y vencidos ya que los dos bandos muestran un sereno contento»⁴⁵⁰.

La tentación de enrostrarle la victoria —militar, política, jurídica o moral— al adversario, está fracturando en partes irreconciliables a las sociedades que han padecido un pasado violento. Allí está una de las razones por las cuales dichos hechos, por más remotos que sean, se convierten en un pasado que no pasa. *Las lanzas*, por el contrario, ilustra un escenario en el que no hay vencedores ni vencidos y que bien podríamos imaginar hoy con otros protagonistas.

Así, casi cuatro siglos después, la lección de Velázquez resuena con fuerza: solo es posible la reconciliación si renunciamos a la idea de dividir la sociedad entre vencedores y vencidos. Es decir, si los vencedores se abstienen de humillar a sus adversarios y si los vencidos rechazan la tentación de la revancha. Si los políticos —quienes si no ellos—, tienen el talante de «una ética de la traición»⁴⁵¹ y alcanzan así la estatura moral que le está reservada a los estadistas de las grandes reformas y se convierten en «héroes de la retirada»⁴⁵². Esto es, protagonistas de victorias modestas y parciales, pero duraderas, aunque tras ellas venga la ingratitud de los fanáticos y el desprecio de quienes conciben la política como el ejercicio testosteronil de ir siempre por más.

Por tanto, si políticos, intelectuales y ciudadanos se abstienen de convertir los escenarios de la memoria y la justicia en nuevas trincheras de una guerra sin fin sino en terrenos comunes de aprendizaje moral, entonces no estaremos muy lejos de ver los amaneceres de la reconciliación.

⁴⁵⁰ Simon A. Vosters, ob. cit., p. 96.

⁴⁵¹ Cfr. Javier Cercas, *Anatomía de un instante*, ob. cit., p. 274.

⁴⁵² Cfr. Hans Magnus Enzensberger, «Los héroes de la retirada», *El País*, 25 de diciembre de 1989. https://elpais.com/diario/1989/12/26/opinion/630630005_850215.html

AGRADECIMIENTOS

A la Fundación Carolina, por la beca para estancias cortas posdoctorales que me permitió estar en Madrid durante el primer semestre de 2021 investigando para este libro. A los profesores Jerónimo Ríos y Heriberto Cairo de la Universidad Complutense de Madrid, por la invitación.

A Paloma Aguilar, Andrés Agudelo, Julián Casanova, Diego Cediell, Francisco J. Contreras, Gaizka Fernández Soldevilla, Elio Gallego García, Lucía Gonzáles, Priscilla Hayner, Juan Carlos Jiménez Redondo, José Manuel Otero Novas, Iván Orozco Abad, Pedro Pérez Herrero, Eduardo Pizarro Leongómez, María del Rosario Aguilar, Giulia Quaggio y Miguel Ángel Simón Gómez, por su tiempo y generosidad. A Andrés Jiménez Ángel, Fátima Martínez y los profesores del grupo de investigación «Estudios sobre Identidad» de la Universidad del Rosario, por sus críticas y sugerencias.

Al personal de la Biblioteca Nacional de España, de la biblioteca de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense y de la biblioteca de la Fundación Ortega y Gasset y Marañón en Madrid; de la Alvin Sherman Library de la Nova Southeastern University y de la Broward County Library Northwest Regional en Florida; de la Biblioteca Pública Julio Mario Santo Domingo en Bogotá y de la Hacienda Noviciado de la Universidad de los Andes en Cota, por su gentileza silenciosa.

A RIL Editores y a la Universidad Autónoma de Chile, en especial a Iván Suazo Galdames, por creer en este proyecto.

La cuarta parte del libro está basada en un artículo que publiqué en la revista *Análisis Político* de la Universidad Nacional de Colombia en 2018. Y la primera versión de dos apartados fueron publicados como capítulos en volúmenes colectivos: el de Paul Celan en la Universidad Iberoamericana de México y el de Ingrid Betancourt

en Tirant lo Blanch. Las versiones incluidas acá contienen no pocas reescrituras y adiciones.

Una primera versión de algunos apartados del libro fueron presentados en 2020 como conferencias en el programa Aula Abierta de la Biblioteca Pública Piloto de Medellín y la Universidad de Antioquia, y en el Coloquio «Paul Celan. Poesía, historia y memoria: la escolta de polvo» que organizó el Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana de México.

Durante 2021 estuve como investigador en la Comisión de la Verdad y como asesor externo en el Centro Nacional de Memoria Histórica. El libro se benefició mucho de mi experiencia en ambas instituciones, y estoy muy agradecido con las personas con las que trabajé allí.

REFERENCIAS

LIBROS

- Adichie, Chimamanda Ngozi. *El peligro de la historia única*. Barcelona: Penguin Random House, 2018.
- Aguilar Fernández, Paloma & Payne, Leigh A. *El resurgir del pasado en España. Fosas de víctimas y confesiones de verdugos*. Madrid: Taurus, 2018.
- Aguilar Fernández, Paloma. *Políticas de la memoria y memorias de la política*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- Baby, Sophie. *El mito de la transición pacífica. Violencia y política en España (1975-1982)*. Madrid: Akal, 2018.
- Berlin, Isaiah. *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza, 2012.
- Betancourt, Ingrid. *No hay silencio que no termine*. Bogotá: Aguilar, 2010.
- Burleigh, Michael. *Poder terrenal. Religión y política en Europa. De la revolución francesa a la primera guerra mundial*. Madrid: Taurus, 2005.
- Butler, Judith. *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*. Madrid: Taurus, 2020.
- Celan, Paul. *Obras completas*. Madrid: Trotta, 2016.
- Celan, Paul & Sachs, Nelly. *Correspondencia*. Madrid: Trotta, 2007.
- Cercas, Javier. *El impostor*. Barcelona: Penguin Random House, 2014.
- Cercas, Javier. *Anatomía de un instante*. Bogotá: Debolsillo, 2009.
- Cohen, Stanley. *States of denial. Knowing about atrocities and suffering*. Cambridge-Malden: Polity Press, 2001.
- Colomer, Josep M. *La transición a la democracia: el modelo español*. Barcelona: Anagrama, 1998.
- Duch Plana, Montserrat. *¿Una ecología de las memorias colectivas?* Lleida: Milenio, 2014.
- Elster, Jon. *Rendición de cuentas. La justicia transicional en perspectiva histórica*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- Felstiner, John. *Paul Celan, Poeta, Superviviente, Judío*. Madrid: Trotta, 2002.
- Foucault, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros, II. Curso del Collège de France (1983-1984)*. Madrid: Akal, 2014.

- Fusi, Juan Pablo. *Pensar España. En torno al pensamiento español del siglo XX*. Madrid: Arzalia Ediciones, 2021.
- García Jambriña, Luis & Menchón, Manuel, *La doble muerte de Unamuno*. Madrid: Capitán Swing, 2021.
- García Villegas, Mauricio. *El país de las emociones tristes*. Bogotá: Ariel, 2020.
- Giglioli, Daniele. *Crítica de la víctima*. Barcelona: Herder, 2018.
- Giraldo Ramírez, Jorge. *Colombia. Así en la guerra como en la paz*. Madrid: La Huerta Grande, 2018.
- Giraldo Ramírez, Jorge. *Responsabilidad y reconciliación: ante la justicia transicional colombiana*. Medellín: Editorial EAFIT, 2017.
- Gómez Dávila, Nicolás. *Nuevos escolios a un texto implícito. Tomo II*. Bogotá: Villegas Editores, 2005.
- González, Felipe. *Memorias del futuro. Reflexiones sobre el tiempo presente*. Madrid: Aguilar, 2003.
- Gray, John. *Anatomía de Gray*. Barcelona: Paidós, 2011.
- Hayner, Priscilla B. *Unspeakable Truths. Transitional Justice and the Challenge of Truth Commissions*. New York: Routledge, 2nd ed. 2011.
- Jaramillo Marín, Jefferson. *Pasados y presentes de la violencia en Colombia. Estudios sobre las comisiones de investigación (1958-2011)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2014.
- Jelin, Elizabeth & Vinyes, Ricard. *Cómo será el pasado. Una conversación sobre el giro memorial*. Barcelona: NED ediciones, 2021.
- Judt, Tony. *El peso de la responsabilidad*. Buenos Aires: Taurus, 2014.
- Juliá, Santos. *Transición. Historia de una política española (1937-2017)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2018.
- Juliá, Santos. Adolfo Suárez: el desencanto, en Manuel Redero San Román (ed.), *Adolfo Suárez y la transición política*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2017, pp. 301-316.
- Kissinger, Henry. *China*. Barcelona: Debate, 2012.
- Kuhn, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Kundera, Milan. *El libro de la risa y el olvido*. Bogotá: Maxi Tusquets, 2018.
- Levi, Primo. *Los hundidos y los salvados*. Barcelona: Península, 2014.
- Levi, Primo. *Deber de memoria*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2006.
- Loroux, Nicole. *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*. Madrid: Katz, 2008.
- Marías, Javier. *Tomás Nevinson*. Bogotá: Alfaguara, 2021.
- Marías, Javier. *Así empieza lo malo*. Barcelona: Alfaguara. 2014.
- Melo, Jorge Orlando. *Las razones de la guerra. Las justificaciones de la violencia en la historia del país y el fracaso de la lucha armada*. Bogotá: Crítica, 2021.

- Montero, Feliciano. La Iglesia y la (pre) transición. La jerarquía eclesiástica, en Manuel Redero San Román (ed.). *Adolfo Suárez y la transición política*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2017, pp. 247-271.
- Morán, Gregorio. *El precio de la Transición*. Madrid: Akal, 2015.
- Nancy, Jean-Luc. *La verdad de la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Navarro, Joan & Simón, Miguel Ángel (editores). *La democracia en palabras*. Madrid: Punto de Vista Editores, 2020.
- Neiman, Susan. *Learning from the Germans. Race and the Memory of Evil*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2019.
- Nino, Carlos Santiago. *Juicio al mal absoluto. ¿Hasta dónde debe llegar la justicia retroactiva en casos de violaciones masivas de los derechos humanos?* Buenos Aires: Siglo veintiuno editores, 2015.
- Ogawa, Yoko. *The Memory Police*. New York: Pantheon Books, 2019.
- Orozco Abad, Iván. «La sobre-determinación política de la justicia: los macro-procesos de Justicia y Paz y de la JEP como trituradoras de identidades». Manuscrito inédito, 2021.
- Orozco Abad, Iván. *Justicia transicional en tiempos del deber de memoria*. Bogotá: Temis y Universidad de los Andes, 2009.
- Orozco Abad, Iván. *Sobre los límites de la conciencia humanitaria. Dilemas de la paz y la justicia en América Latina*. Bogotá: Temis y Universidad de los Andes, 2005.
- Ortega y Gasset, José. Introducción a Velázquez, en *Obras completas, Tomo VI (1941-1955)*. Madrid: Fundación Ortega y Gasset y Taurus, 2010.
- Pérez-Reverte, Arturo. *Línea de Fuego*. Madrid: Alfaguara, 2020.
- Pérez Garzón, Juan Sisino. Prólogo, en Montserrat Duch Plana, *¿Una ecología de las memorias colectivas?* Lleida: editorial Milenio, 2014.
- Portela, Eurne. *Los ojos cerrados*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2021.
- Powell, Charles. *Adolfo Suárez. El presidente que se hizo a sí mismo*, en Charles Powell y Pere Bonn, *Adolfo Suárez*. Barcelona: Ediciones B, 2004.
- Powell, Charles. *España en democracia, 1975-2000*. Barcelona: Plaza & Janés, 2001.
- Preston, Paul. *Un pueblo traicionado. Corrupción, incompetencia política y división social*. Barcelona: Debate, 2019.
- Procacci, Giuliano. *Historia general del siglo XX*. Barcelona: Crítica, 2001.
- Real Academia Española. *Diccionario de la Lengua Española*, vigésima segunda edición, Madrid, 2001.
- Reyes, Emma. *Memoria por correspondencia*. 7ª ed., Bogotá: Laguna Libros y Fundación Arte Vivo Otero Herrera, 2020.
- Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta, 2010.
- Rieff, David. *Contra la memoria*. Bogotá: Debate, 2012.

- Rieff, David. *Elogio del olvido*. Bogotá: Debate, 2017.
- Rodrigo, Javier y Alegre, David. *Comunidades rotas. Una historia global de las guerras civiles, 1917-2017*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2019.
- Safranski, Rüdiger. *¿Cuánta verdad necesita el hombre? Contra las grandes verdades*. Buenos Aires: Tusquets, 2013.
- Sánchez Recio, Glicerio. Afrontar el pasado: el debate sobre la violencia de la guerra civil y la represión franquista en la democracia española (1975-2008), en Roque Moreno Fonseret & Pedro Payá López (eds.), *Memoria y justicia transicional en Europa y América Latina*. Granada: Comares, 2018.
- Sánchez, Gonzalo. *Guerras, memoria e historia*. Medellín: La Carreta Editores, 2014.
- Santos Calderón, Enrique. *Así empezó todo. El primer cara a cara secreto entre el Gobierno y las Farc en La Habana*. Bogotá: Intermedio, 2014.
- Sarlo, Beatriz. *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores, 2012.
- Stoichita, Victor I. *Cómo saborear un cuadro y otros estudios de historia del arte*. Madrid: Cátedra, 2019.
- Tabucchi, Antonio. *Sostiene Pereira. Una declaración*. Barcelona: Anagrama, 2012.
- Taylor, Charles. *Dilemmas and Connections. Selected Essays*. Cambridge-London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2014.
- Todorov, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós, 2013.
- Todorov, Tzvetan. *La memoria, ¿un remedio contra el mal?* Barcelona: Arcadia, 2010.
- Traverso, Enzo. *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Traverso, Enzo. *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Vásquez, Juan Gabriel. *La forma de las ruinas*. Bogotá: Alfaguara, 2015.
- Vattimo, Gianni. *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa, 2010.
- Vosters, Simon A. *La rendición de Breda en la literatura y el arte de España*. London: Tamesis Books Limited, 1974.
- Xingjian, Gao. *El libro de un hombre solo*. Bogotá: Ediciones del Bronce, 2002.
- Wieviorka, Michel. *La violencia*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2017.

ARTÍCULOS ACADÉMICOS Y DOCUMENTOS

- AA.VV. «The Undead Past. How Nations Confront the Evils of History», *Foreign Affairs*, Vol. 97, num. 1, 2018, pp. 1-41.

- Barreto Henriques, Miguel. «Pensar la paz y la reconciliación en Colombia desde la experiencia de Perú: lecciones a partir del análisis de la comisión de la verdad y reconciliación», *Análisis político* No. 90, mayo-agosto, 2017, pp. 154-174.
- Bloody Sunday Inquiry, The Report of the Bloody Sunday Inquiry, Volume I. London: The Stationary Office, 2010.
- Bloody Sunday Inquiry. Principal Conclusions and Overall Assessment of the Bloody Sunday Inquiry. London: The Stationary Office, 2010.
- Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), BARÓMETRO DE DICIEMBRE 2021. Estudio No. 3344. Diciembre de 2021. https://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/3340_3359/3344/es3344mar.pdf
- Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), Estudio No. 66010321. FUSIÓN DE BARÓMETROS DE ENERO A MARZO DE 2021. Estudios 3307, 3309 y 3313. Enero-marzo de 2021. <https://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/Globales/66010321/es66010321mar.pdf>
- Centro de Memoria Histórica. *Justicia y paz: ¿verdad judicial o verdad histórica?* Bogotá: Taurus y Centro de Memoria Histórica, 2012.
- Centro de Memoria Histórica. *Recordar y narrar el conflicto. Herramientas para reconstruir memoria histórica.* Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica y University of British Columbia, 2013.
- Cohen, Joshua. «Truth and Public Reason», *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 37, No. 1, 2009, pp. 2-42.
- Comisión de la Verdad para El Salvador. *De la Locura a la Esperanza*, San Salvador-New York: Naciones Unidas, 1992-3. <https://digitallibrary.un.org/record/183599?ln=es>
- Comisión de la Verdad y Reconciliación. Informe Final. Lima, 2003.
- Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación. *Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación*, vol. 1, tomo I. Santiago de Chile: Andros Impresores, 1996.
- Comisión Nacional sobre la Desaparición de personas. *Nunca Más*. Buenos Aires: Eudeba, 1984.
- Comisión para el Esclarecimiento Histórico. *Memoria del Silencio*. Guatemala: UNOPS, 1999.
- Comisión para la Paz de Uruguay. Informe Final de la Comisión para la Paz, 10 de abril de 2003. https://www.usip.org/sites/default/files/file/resources/collections/commissions/Uruguay-Report_Informal.pdf
- Congreso de la República de Colombia. Diario Oficial 48.096. Ley 1448 de 2011. <https://www.ictj.org/sites/default/files/subsites/colombia-linea-tiempo/docs/Ley1448/ley1448.pdf>

- Congreso de los Diputados. Diario de sesiones del Congreso de los Diputados, sesión plenaria núm. 11 celebrada el viernes 14 de octubre de 1977, año 1977, núm. 24.
- Cortina, Adela. «Ciudadanía democrática: ética, política y religión. XIX Conferencias Aranguren», *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, No. 44, 2011, pp. 13-55.
- Evans, Richard J. «From Nazism to Never Again. How Germany Came to Terms With Its Past», *Foreign Affairs*, 97(1), 2018, pp. 8-15.
- Exintegrantes de las guerrillas y las Autodefensas Unidas de Colombia. «Declaración por la vida, la Paz y la Reconciliación», Bogotá, 15 de noviembre de 2019. <https://www.elespectador.com/colombia-20/paz-y-memoria/conozca-los-compromisos-de-paz-de-30-excombatientes-guerrilleros-y-paras-article/>
- Fukuyama, Francis. «The End of History?», *The National Interest*, Summer, 1989.
- Garzón Vallejo, Iván. «Carl Schmitt: ¿estado de naturaleza o pesimismo antropológico?», *Papel Político* 15-1 (2010), pp. 111-134.
- Gobierno de Argentina. Decreto No 187 del año 1983. <http://www.derechos.org/ddhh/arg/ley/conadep.txt>
- Gobierno de Chile. Decreto Supremo N. 335/1990. <http://bibliotecadigital.indh.cl/bitstream/handle/123456789/179/ds355.pdf?sequence=1>
- Gobierno de Colombia y FARC. Acuerdo Final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera, 2016. https://www.jep.gov.co/Marco%20Normativo/Normativa_v2/01%20ACUERDOS/Texto-Nuevo-Acuerdo-Final.pdf?csf=1&e=0fpYA0
- Gobierno de Guatemala y Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca. Acuerdo sobre el establecimiento de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico, 1994. <http://pucl.princeton.edu/sheetreader.php?obj=cv43nx65t>
- Good Friday Agreement or Belfast Agreement. London: United Kingdom, 1998. https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/136652/agreement.pdf
- López Pintor, Rafael. «La opinión pública y la transición: una mirada retrospectiva», *Revista de Occidente* No. 54 (1985), pp. 113-122.
- Msimang, Sisonke. «All is Not Forgiven», *Foreign Affairs* No. 97(1), 2018, pp. 28-34.
- Petrov, Nikita. «Don't Speak, Memory. How Russia Represses Its Past», *Foreign Affairs* No. 97(1), 2018, pp. 16-21.
- Presidencia de la República Oriental del Uruguay. Resolución N 852/2000. <http://archivo.presidencia.gub.uy/noticias/archivo/2000/agosto/2000080912.htm>
- Presidencia de la República de Colombia. Decreto 588 de 2017. 5 de abril de 2017. <http://es.presidencia.gov.co/normativa/normativa/>

- DECRETO%20588%20DEL%2005%20DE%20ABRIL%20DE%202017.pdf?TSPD_101_R0=0883a32c4dab20000c7ef2d912c4d1ca39bf9a6bcd7a4d2a6e2d100c3f409b2549ba0e964839701508d0a0c047143000b61d98927b2e18b3b44b07835c502e1c3bb1d50cf216bd792916c6768b6a73f6a8694db9eb44415dff404dd74d024286
- Powell, Charles T. «Entrevista con Adolfo Suárez», *Revista de Occidente* No. 54 (1985), pp. 142-151.
- Reinares, Fernando. «Terrorismo y transición a la democracia en España», *Revista de Occidente* No. 54 (1985), pp. 88-91.
- Truth & Reconciliation Commission Sierra Leone. *Witness to Truth*. Sierra Leona: Graphic Packaging Ltd, 2004.
- Truth and Reconciliation Commission South Africa. Final Report. 1998. <http://www.justice.gov.za/trc/report/index.htm>
- Truth and Reconciliation Commission of Liberia. Final Report, 2009. <https://www.trcofliberia.org/reports/final-report.html>
- Volkan, Vamik D. «Transgenerational Transmissions and Chosen Traumas: An Aspect of Large-Group Identity», *Group Analysis*, 34-1 (2001), pp. 79-97.

ARTÍCULOS DE PRENSA Y DE REVISTAS

- Aguilar, Paloma y Sánchez-Cuenca, Ignacio. «Espíritu del legislador o espíritu de los tiempos», *El País*, 30 de noviembre de 2021. <https://elpais.com/opinion/2021-11-30/amnistia-espíritu-del-legislador-o-espíritu-de-los-tiempos.html>
- Álvarez Junco, José y Cazorla, Antonio, «Qué hacer con el pasado», *El País*, 22 de octubre de 2021. <https://elpais.com/opinion/2021-10-23/que-hacer-con-el-pasado.html>
- Álvarez Junco, José. «La Reconquista», *El País*, 27 de enero de 2019. https://elpais.com/elpais/2019/01/25/opinion/1548436799_019300.html
- Annan, Kofi. «Los retos de la comisión de la verdad». *Revista Semana*, 25 de febrero de 2015. <http://www.semana.com/nacion/multimedia/foros-semana-kofi-annan-conferencia-sobre-comision-de-la-verdad-del-proceso-de-paz/419141-3>
- Barolsky, Verónica. «¿Un proceso de paz ejemplar? Las grietas del pasado en Sudáfrica». Entrevista de Daniel Salgar Antolínez, *El Espectador*, 22 de abril de 2015, pp. 25-26.
- Blu Radio. «Los secuestrados tenían comodidades, su camita y cambuche: Sandra Ramírez en homenaje a ‘Mono Jojoy’». 22 de septiembre de 2021. <https://www.bluradio.com/nacion/los-secuestrados-tenian-comodidades-su-camita-y-cambuche-sandra-ramirez-en-homenaje-a-mono-jojoy>

- Callard, Agnes. «Should We Cancel Aristotle», *The New York Times*, July 21, 2020. <https://www.nytimes.com/2020/07/21/opinion/should-we-cancel-aristotle.html>
- Cohen, Roger. «In Reconciliation Act, Macron Acknowledges Truth of Algerian Lawyer's Death», *The New York Times*, March 4, 2021. <https://www.nytimes.com/2021/03/04/world/europe/macron-algeria-Ali-Boumendjel.html>
- Chicago Tribune. «Alumnos piden quitar nombre de Woodrow Wilson de Princeton», 18 de noviembre de 2015. <https://www.chicagotribune.com/hoy/ct-hoy-8501640-alumnos-piden-quitar-nombre-de-woodrow-wilson-de-princeton-story.html>
- Domínguez Michael, Christopher. «Paul Celan entre sus fantasmas», *Letras libres* No. 264, diciembre de 2020, pp. 30-33.
- De Roux, Francisco. «Ustedes son el centro de lo que estamos haciendo». *El Tiempo*, 10 de octubre de 2021, p. 1.9.
- Douthat, Ross. «The Ghost of Woodrow Wilson», *The New York Times*, June 30, 2020. <https://www.nytimes.com/2020/06/30/opinion/woodrow-wilson-princeton.html>
- El País. «Editorial: Un paso más hacia la dictadura en Rusia», 3 de enero de 2022. <https://elpais.com/opinion/2022-01-04/un-paso-mas-hacia-la-dictadura-en-rusia.html>
- Enzensberger, Hans Magnus. «Los héroes de la retirada», *El País*, 25 de diciembre de 1989. https://elpais.com/diario/1989/12/26/opinion/630630005_850215.html
- García Cárcel, Ricardo. «Memoria e historia», *Claves de razón práctica*, No. 263, marzo-abril de 2019, pp. 22-31.
- Garzón Vallejo, Iván. 'Las revoluciones pacíficas son preferibles a las que se toman Bastillas'. Entrevista a Julián Casanova, *El Tiempo*, 4 de enero de 2022. <https://www.eltiempo.com/cultura/musica-y-libros/julian-casanova-habla-de-su-nuevo-libro-una-violencia-indomita-642844>
- Garzón Vallejo, Iván. «Entre la paloma y el conejo: crónica del plebiscito que fracturó a Colombia», *Razón Pública*, 7 de diciembre de 2020. <https://razonpublica.com/la-paloma-conejo-cronica-del-plebiscito-fracturo-colombia/>
- Garzón Vallejo, Iván. 2008. «Más allá de la Operación Jaque». *Humanitas*, No. 51, pp. 582-586.
- Gascón, Daniel. «La memoria tiene una potencia que la historia nunca alcanza» Entrevista a Tzvetan Todorov, *Letras Libres*, 11 de junio de 2015. <https://www.letraslibres.com/espana-mexico/historia/la-memoria-tiene-una-potencia-que-la-historia-nunca-alcanza>
- Hille, Peter, Romaniec, Rosalia y Bosen, Ralf. «El 50 aniversario del gesto histórico de Willy Brandt en Varsovia», *Deutsche Welle*, 7 de diciembre de 2020. <https://www.dw.com/>

- es/el-50-aniversario-del-gesto-histórico-de-willy-brandt-en-varsovia/a-55848440
- Ibáñez, Augusto, «La absoluta necesidad de Verdad». 5 de febrero de 2015. <http://www.las2orillas.co/la-absoluta-necesidad-de-verdad/>
- Lima, Lioman. «Protestas en EE.UU.: 5 claves para entender por qué la Guerra Civil sigue generando polémica un siglo y medio después», *BBC Mundo*, 19 de agosto de 2017. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-40969479>
- López Zuleta, Diana. «Necesito que Timochenko entienda mi sufrimiento y llore conmigo»: Ingrid Betancourt. *La Nueva Prensa*, 4 de octubre de 2021. <https://www.lanuevaprensa.com.co/component/k2/necesito-que-timochenko-entienda-mi-sufrimiento-y-llore-conmigo-ingrid-betancourt-202110040609>
- McCartney, Jenny. «Will anyone ever say ‘sorry’ in Northern Ireland?», *UnHerd*, December 4, 2020. <https://unherd.com/2020/12/will-anyone-ever-say-sorry-in-northern-ireland/>
- Ordoñez Maldonado, Alejandro. «Verdad negociada». *El Tiempo*, 11 de junio de 2015. <http://www.eltiempo.com/opinion/columnistas/verdad-negociada-alejandro-ordonez-maldonado-columna-el-tiempo/15932976>
- Pérez, Juan Pablo & León, Juanita. «Ingrid ofrece y exige otro lenguaje para la transición». *La silla vacía*, 25 de junio de 2021. <https://www.lasillavacia.com/historias/silla-nacional/ingrid-ofrece-y-exige-otro-lenguaje-para-la-transición/>
- Pieper, Oliver. «Los alemanes no quieren olvidar los crímenes nazis», *Deutsche Welle*, 6 de diciembre de 2019. <https://www.dw.com/es/los-alemanes-no-quieren-olvidar-los-cr%C3%ADmenes-nazis/a-52144746>
- Princeton University. President Eisgruber’s message to community on removal of Woodrow Wilson name from public policy school and Wilson College. <https://www.princeton.edu/news/2020/06/27/president-eisgrubers-message-community-removal-woodrow-wilson-name-public-policy>
- Roca, Elvira. ‘El simplismo a la hora de analizar la historia es aterrador’, Entrevista de Elena Irarrázabal Sánchez, *El Tiempo*, 17 de octubre de 2021, p. 2.1.
- Revista Semana. «¿La hora de la verdad?», 7 de junio de 2015, pp. 20-23.
- Soto Ivars, Juan. «La memoria siempre es endiabladamente democrática», *El Confidencial*, 22 de julio de 2021. https://blogs.elconfidencial.com/sociedad/espana-is-not-spain/2021-07-22/memoria-democratica-fascismo-comunismo_3196787/
- The Economist. «The agony of silence. France is confronting its history in Algeria», May 12, 2021. <https://www.economist.com/international/2021/05/13/france-is-confronting-its-history-in-algeria>

- The Economist. «Does it matter if «The Crown» fictionalises reality?», December 3, 2020. <https://www.economist.com/leaders/2020/12/05/does-it-matter-if-the-crown-fictionalises-reality>
- The Economist. «Atomic-bomb survivors seek new ways to keep their memories alive», August 1, 2020. <https://www.economist.com/asia/2020/08/01/atomic-bomb-survivors-seek-new-ways-to-keep-their-memories-alive>
- The Economist. «Ties that bind. British universities are examining how they benefited from slavery», February 7, 2020. <https://www.economist.com/britain/2020/02/08/british-universities-are-examining-how-they-benefited-from-slavery>
- The Economist. «How genocide denial warps Turkish politics», November 9, 2019. <https://www.economist.com/europe/2019/11/07/how-genocide-denial-warps-turkish-politics>
- Traverso, Enzo. «Derribar monumentos no borra la historia, nos hace verla con más claridad», *Nueva Sociedad*, junio de 2020. <https://nuso.org/articulo/estatuas-historia-memoria/>
- Wallace-Wells, Benjamin. «After the Lost Cause. Why are politics so consumed with the past?». *The New Yorker*, June 24, 2021. <https://www.newyorker.com/news/annals-of-inquiry/after-the-lost-cause>
- Wang, Monica & Svrluga, Susan. «Yale renames Calhoun College because of historical ties to white supremacy and slavery». *The Washington Post*, February 12, 2017. <https://www.washingtonpost.com/news/grade-point/wp/2017/02/11/yale-renames-calhoun-college-because-of-historic-ties-to-white-supremacy-and-slavery/>

FUENTES AUDIOVISUALES

- Amenábar, Alejandro (Dir.). *Mientras dure la guerra*. Movistar +, 2019.
- Carracedo, Almudena y Bahar, Robert (Dir.). *El silencio de otros*. Netflix, 2019.
- Comisión de la Verdad. Ingrid Betancourt en Contribuciones a la Verdad, 14 de septiembre de 2020. https://www.youtube.com/watch?v=Zf-A_kuVUHU
- Comisión de la Verdad. Verdades que liberen: reconocimiento de responsabilidades de secuestro por parte de las Farc, 23 de junio de 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=DsZntZZvsxE>
- Eastwood, Clint (Dir.). *Invictus*. 2009.
- Jurisdicción Especial para la Paz. Informe oral de Ingrid Betancourt. 26 de octubre de 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=6RdEgrWCmDE>
- Los Rodríguez, *Para no olvidar*, 1996.
- Nemes, László (Dir.). *Hijo de Saúl*. 2015.

REFERENCIAS

- Radio Tierra. Acto Estadio Nacional, 12 de marzo de 1990.
<https://youtu.be/ySkLziDI0II>
- Renck, Johan (Dir.). *Chernobyl*. HBO, 2019.
- Spilberg, Steven (Dir.). *La lista de Schindler*. Netflix, 1993.
- Stuven, Hugo (Dir.). *El desafío: ETA*. Amazon Prime Video, 2020.
- Triana, Rodrigo (Dir.). *La niña*. Caracol TV y Netflix, 2016.
- Welsh, Brian (Dir.). *Black Mirror*, capítulo «The Entire History of You», Netflix, 2011.

ENTREVISTAS

- Aguilar, Paloma. Zoom, 15 de diciembre de 2021.
- Casanova, Julián. Zoom, 17 de diciembre de 2021.
- Contreras, Francisco. Madrid, 23 de marzo de 2021.
- Fernández Soldevilla, Gaizka. Zoom, 28 de octubre de 2021.
- Gallego García, Elio. Madrid, 30 de marzo de 2021.
- González, Lucía. Zoom, 12 de febrero de 2021.
- Hayner, Priscilla. Nueva York, 5 de septiembre de 2017.
- Jiménez Redondo, Juan Carlos. Madrid, 30 de abril de 2021.
- Otero Novas, José Manuel. Madrid, 19 de abril de 2021.
- Pérez Herrero, Pedro. Zoom, 20 de julio de 2021.
- Pizarro Leongómez, Eduardo, Bogotá, 7 de septiembre de 2021.
- Quaggio, Giulia. Zoom, 2 de noviembre de 2021.
- Simón Gómez, Miguel Ángel. Correo electrónico, 20 de junio de 2021.

Este libro se terminó de imprimir
en Santiago de Chile,
febrero de 2023

Teléfono: 22 22 38 100 / ril@rileditores.com

Se utilizó tecnología de última generación que reduce el impacto medioambiental, pues ocupa estrictamente el papel necesario para su producción, y se aplicaron altos estándares para la gestión y reciclaje de desechos en toda la cadena de producción.

Las políticas de la memoria se han convertido en un nuevo campo de batalla político y cultural. Aunque esto muestra la vitalidad de las democracias contemporáneas, al mismo tiempo invita a una reflexión crítica sobre el modo como la memoria histórica está alimentando la polarización y dificultando los grandes consensos sociales. Al discutir hechos históricos de un pasado que no pasa en países como China, Turquía, Estados Unidos, España, Irlanda del Norte, Colombia, Sudáfrica, Rusia, Francia, Japón, Chile y Alemania, Iván Garzón Vallejo pone en presente que existen múltiples formas de abordar el pasado, pero ninguna de ellas está exenta de tensiones y decisiones trágicas sobre qué recordar y qué olvidar.

Ciertamente, podemos aprender del pasado, pero no debemos intentar borrarlo, ignorarlo o reescribirlo en función de las escaramuzas del presente. Y así como los ciudadanos tenemos derecho a la verdad del pasado, tenemos también el deber de imaginar y tejer el futuro en el horizonte de la reconciliación y la justicia.



RiL editores



ISBN 978-956-01-1459-4



9 789560 114594