

El discurso de la igualdad ante los imperativos de la memoria. Aproximaciones desde América¹

Antolín Sánchez Cuervo
Instº de Filosofía-Centro de Ciencias Humanas y Sociales
Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid)
Contacto: ascuervo@ifs.csic.es

Resumen: La significación crítica de la memoria de las víctimas no sólo encuentra expresiones idóneas en un cuestionamiento de la visión moderna de la historia. También resulta pertinente a la hora de revisar conceptos políticos asimismo modernos como el de igualdad. Desde una perspectiva latinoamericana, la memoria cuestiona aquellos discursos de la igualdad que reproducen la exclusión a propósito de la conquista, las revoluciones de Independencia y las recientes transiciones a la democracia.

Palabras clave: historia, memoria crítica, justicia, igualdad, exclusión, América

Abstract: The critical meaning of the memory of victims not only finds suitable expressions in a discussion of the modern vision of history. It is also pertinent to revise political concepts, in the same way modern, as equality. From a Latin American perspective, memory questions those discourses of equality that reproduce exclusion with regard to the conquest, the Independence's revolutions and the recent transitions to democracy.

Keywords: history, critical memory, justice, equality, exclusion, America

¹ Ponencia presentada en el X Simposio de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Política *La igualdad: antiguos y nuevos desafíos*, México D.F., 24-26 de octubre de 2007.

1. El estatuto filosófico alcanzado por la memoria de las víctimas más allá de su tradicional confinamiento en el espacio privado, sentimental o moralizante, encuentra expresiones diversas. Quizá la más obvia sea, en primera instancia, aquella que cuestiona la historia tal y como ha sido pensada en la modernidad, ya sea bajo la lente del progreso, ya sea bajo el enfoque -opuesto sólo aparentemente- del historicismo.

Conforme a la lógica del progreso, la historia es el auténtico nervio de una reconciliación entre razón y realidad que se consume a costa de olvidar la violencia de sus propios costes, justificando así la producción incesante de víctimas como el inevitable precio de su realización. La historia como progreso se codifica así en la historia de los vencedores, quedando la memoria de los vencidos confinada a una suerte de reciclaje inteligente o, en el mejor de los casos, a una especie de sublimación moral. En el marco de una filosofía de la historia tan paradigmática en la modernidad como la kantiana, por ejemplo, dicha memoria quedaría suplantada por el recurso a la experiencia interior y liberadora de la moralidad, prolongado bajo los postulados de la inmortalidad del alma -garante de una realización plena de esa experiencia- y de la existencia de dios o de un “supremo bien originario” -garante asimismo de una conexión necesaria entre esa moralidad y la felicidad². Sólo así, recurriendo a la satisfacción moral interior y a la promesa de felicidad más allá de este mundo, en el regazo de una especie de memoria divina o “inteligible”, encontrarían reparación las víctimas. De alguna manera, Kant identificó, asimiló y absorbió, desde su imponente construcción moral, la mala conciencia de una lógica tan letal como la del progreso; e incluso entrevió la dificultad de neutralizarla desde el ámbito secular de la historia, al margen de conceptos de raigambre teológica, asimismo difíciles de desplegar en dicho ámbito. Más adelante volveremos a esta cuestión. Señalemos por ahora que Kant, después de todo, se rindió ante esa misma mitología ilustrada del progreso a la que su interpretación de la historia tanto estaba, de hecho, contribuyendo³.

Otro ejemplo moderno de exclusión de las víctimas y de reciclaje de sus memorias, más contundente y de mayor calado posterior, lo ofrece la construcción hegeliana de la historia. Con ella -y con tantas traducciones posteriores de la misma, ya sea en los términos del marxismo dogmático, ya sea bajo las objetivaciones positivas del pensamiento liberal hasta nuestros días- la lógica del progreso se libera de todo resquicio de mala conciencia. Con Hegel sobra ya cualquier recurso a la moral interior y ultraterrena. Por eso la reconciliación entre razón y realidad, la realización del reino de la libertad o del Espíritu, no se consume en el ámbito de la moralidad sino en el de la eticidad o del Estado, en el cual no cabe otra memoria que la del héroe o del individuo histórico-universal, análogamente a la de las culturas dominantes. Sólo sobrevive, en definitiva, la memoria célebre o de los vencedores. Junto a las realizaciones del Espíritu, toda memoria de las víctimas o todo proyecto emancipador que haya fracasado en el intento resulta insignificante o queda absorbido bajo categorías como las de “variación” y “rejuvenecimiento”⁴. “Una gran figura que camina” -afirma Hegel en este sentido, refiriéndose a la “realización de lo universal” inscrita en los “grandes intereses” de esos “individuos históricos”- “aplasta muchas flores inocentes, destruye por fuerza muchas

2 Cf. los capítulos IV y V de la “Dialéctica de la razón pura práctica” contenida en la *Crítica de la razón práctica* (Primera parte, Libro segundo).

3 Cf. Kant, *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1978.

4 Cf. Hegel, G.W.F., “Introducción general”, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza Universidad, 1989, pp.45ss.

cosas, a su paso”⁵. Las víctimas de la historia se asemejarían entonces a esas flores inocentes pero insignificantes, cuyo sacrificio resulta inevitable y hasta imprescindible para cumplir fines supuestamente más altos. Una memoria reivindicativa de las mismas se reduciría, en este sentido, a las expresiones estériles de un moralismo sentimental.

El afán historicista por reconstruir la totalidad del pasado y por que nada de él se pierda se rebela, en primera instancia, contra la lógica del progreso; pero tampoco llega a desahogar una memoria crítica de la misma en la medida en que dicha reconstrucción se realiza en términos de objetividad científica, tan deudores, siempre, de las ideologías dominantes en el presente. Es decir, somete a dicha lógica a un proceso de desencantamiento, pero a costa de ceder al poder encantador de la ciencia. Dicho con otras palabras, soslaya la complicidad entre ciencia, poder e ideología. Dirige la mirada hacia todo el pasado y no sólo hacia el que ha triunfado, pero lo rescata bajo los criterios de la cultura dominante y previamente acotada desde el encantamiento científico; o lo que es igual, desde una asepsia objetivadora que tiende a disolver el potencial crítico latente en el pasado insatisfecho de las víctimas bajo la inercia de una temporalidad homogénea en la que todo es transición y continuidad, herencia y reproducción de lo ya dado. El historicismo desmonta, bien es cierto, la lógica del progreso, pero deja intacta su tendencia ilustrada a domesticar y racionalizar el pasado, reduciendo la memoria a una operación instrumental legitimadora del presente. Contempla la historia desde la atalaya de un presente satisfecho y más o menos autocomplaciente. Bajo la mirada historicista, el pasado “esta ahí”, esperando a que alguien se lo lleve en el momento más oportuno. Y no sólo eso. El historicismo reduce además la realidad a facticidad olvidando que ésta también se compone de “no-hechos” y que se construye a costa de frustraciones y fracasos; reduce la realidad a aquello que tiene vigencia positiva y reconstruye la historia bajo una continuidad reconciliadora que soslaya la barbarie que la atraviesa.

Las tesis sobre la historia de Walter Benjamin son ya un lugar común para señalar la ausencia de memoria y el potencial bárbaro inscritos en la lógica aparentemente inofensiva y hasta emancipadora del progreso, y equívocamente rebatida por el historicismo⁶. A estas apropiaciones del pasado contraponía Benjamin la mirada anamnética propia del “materialista histórico” -entendido siempre bajo la singular heterodoxia con la que el filósofo judío interpretó la visión marxista de la historia. Es decir, aquella mirada que rastrea entre los residuos y los desechos de la civilización la latencia de un pasado insatisfecho y velado; que descubre entre las ruinas de la historia sus esperanzas truncadas y sus lenguajes silenciados, no para apropiarse de ellos como si se tratara de una especie de botín de guerra -bienes culturales-, sino para desahogar su potencial crítico; tampoco para realizarlos anacrónicamente, sino para encontrar en ellos respuestas a las miserias del presente e impedir así que el futuro sea una mera prolongación de estas últimas. El historiador “materialista” recoge así materiales cuya “finura y espiritualidad ponen constantemente en entredicho cada victoria que haya caído en suerte a los que dominan”⁷. Se asemeja así -dirá Benjamin en otro

5 *Ibid.*, pp.96s.

6 La crítica del progreso se expresa de manera emblemática en la tesis IX de su ensayo *Sobre el concepto de historia*, en la que Benjamin asemeja el progreso a la imagen del cuadro de Paul Klee “Angelus Novus”. En ella, un ángel empujado por un viento huracanado sobrevuela horrorizado el montón de cadáveres y escombros que dicho viento produce. Una traducción y un comentario de la misma puede encontrarse en Mate, Reyes, *Medianoche Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de la historia”*, Madrid, Trotta, 2006, pp.159-167.

7 Benjamin, Walter, tesis IV, en Mate, Reyes, *Medianoche...*, p.95.

lugar de su obra- a un “trapero” en busca de desechos culturales que, “al alba, malhumorado, empecinado y algo borracho, se afana en pinchar con su bastón cachos de frases y trapos de discursos que echa en la carretilla, no sin agitar a veces en el ambiente de la mañana con gesto desaliñado algún trozo de paño desteñido llámese *humanismo, interioridad o profundidad*”⁸.

La memoria crítica pone así la mirada en lo fracasado, en los “no-hechos”, en lo que pudo ser y no fue, lo cual también forma parte de la realidad, pues ésta no se agota en pura facticidad, sino que también está impregnada de negatividad. Las utopías fracasadas, el pasado insatisfecho, todos aquellos proyectos emancipadores que se han quedado por el camino, también forman parte de la historia, pues ésta también es frustración y posibilidad pendiente de realizarse. Todo aquello declarado insignificante también forma parte del pasado. El materialista histórico quiere hacer así presente lo ausente. Concentra su mirada en el pasado excluido y profundo, en los vacíos y agujeros de la historia, siempre velados bajo las retrospectivas dominantes. Pone para ello en juego una relación entre el antes y el ahora semejante a una “imagen dialéctica”⁹ en la que un pasado oculto y un presente indigente, un pasado necesitado y un sujeto solicitante, se encuentran. Es decir, se trata de un pasado cuyo sentido interpelador pone también al descubierto la barbarie del presente en el que irrumpe. De ahí la condición “dialéctica” de la memoria, en virtud de la cual no sólo el pasado insatisfecho se torna legible, sino que además dicha legibilidad trastoca y cuestiona la autoridad del presente. Por eso la vocación anamnética también es política: afirmar que existen derechos pendientes de realizarse equivale a decir que las injusticias cometidas en el pasado siguen siendo vigentes porque no prescriben.

2. En realidad, la vigencia interpeladora de un pasado insatisfecho o de un derecho pendiente de realizarse cifrados en la memoria de las víctimas, no sólo obliga a pensar de nuevo la historia o la ciencia. También interpela a la política en la medida en que declara vigente la injusticia pasada y exige que ésta no quede absorbida bajo las ideologías dominantes del presente, a las que además desenmascara. La memoria reabre así expedientes que la historia, la ciencia, la política o el derecho -a través, por ejemplo, de figuras como la de la prescripción o la amnistía- daban por cerrados. En este sentido, también obliga a pensar de nuevo conceptos prácticos como el de justicia, libertad o igualdad. Más concretamente, cuestiona por ejemplo las bases mismas del contractualismo moderno, desde Rousseau hasta Rawls. ¿Por qué?

Como señala Alberto Sucasas, no es posible cuestionar las modernas teorías del progreso sin hacer lo propio con el ideal de una sociedad justa, libre e igualitaria que, plasmada en el concepto de contrato social, estaría llamada a culminar ese mismo progreso. Ambas figuras, “el *mito fundacional* del contrato” por un parte, “el *mito escatológico* del *gran relato* filosófico-histórico” por otra, son en realidad indisociables: “el complejo de la filosofía práctica moderna se asienta en el nexo velado entre la decisión originaria de una comunidad de sujetos libres, autónomos e iguales, y la secularización de la providencia llevada a cabo por la filosofía de la historia”¹⁰. La deconstrucción de la historia obliga por tanto a deconstruir

8 Benjamin, W., *Gesammelte Schriften*. Ed. de R.Tiedemann y H.Schweppenhäuser, con la colaboración de Th.W.Adorno y G. Ssholem, Frankfurt am M., Surkhamp, 1972ss, III, 225. Citado por Mate, R., en *Medianoche*..., p.33.

9 *Ibid.*, I/3 1248. Citado por Mate, R. en *Medianoche*..., p.111.

10 “Interpelación de la víctima y exigencia de justicia”, en Mardones, J.M. y Mate, R. (eds.), *La ética ante las víctimas*, Barcelona, Anthropos, 2003, p.86.

también la idea de contrato social. Si fenómenos como el nazismo, entre otros muchos, han puesto al descubierto en su desnudez más descarnada la barbarie inscrita en el meollo mismo del lógos occidental, ningún discurso sobre lo justo o sobre lo bueno que dé la espalda a las víctimas de tales fenómenos tendrá suficiente legitimidad moral. Sin embargo, teorías de la justicia tan complejas y tan significadas en la actualidad como la de Rawls parten del presupuesto de que la razón es “buena”, como si nada hubiera pasado. Para la mentalidad contractualista y moderna, la razón es capaz de alumbrar principios de justicia abstractos y válidos para la regulación imparcial de los intereses particulares de los individuos, con total independencia de las injusticias realmente existentes, las cuales “contaminarían” ese alumbramiento si fueran tenidas en cuenta. Es decir, de acuerdo con dicha mentalidad, la exigencia de justicia descansa en la pretensión trascendental y en definitiva ficticia de un acuerdo universalizable entre sujetos libres e iguales, quienes deciden qué es lo justo al margen de las experiencias concretas de injusticia. No es que éstas sean sencillamente obviadas, pero su sentido interpelador se va disolviendo a medida que se profundiza en la reflexión teórica. El teórico de la justicia se asemejaría entonces a un paracaidista que, caído del mundo de las ideas, aterriza en una isla en la que hay problemas que él se dispone a resolver racionalmente, valiéndose de los principios morales que lleva en su mochila¹¹.

¿En qué consiste entonces la igualdad? Apartándose de los antiguos, quienes, de Aristóteles a Santo Tomás prefieren hablar de proporcionalidad -cada cual da y recibe en función de sus capacidades y necesidades, en el horizonte de una justicia general entendida como bien común-, los modernos piensan la igualdad como independencia, imparcialidad o simetría en las decisiones libres. Es decir, se trata de una igualdad formal que en ningún caso debe constreñir las libertades de los individuos, salvo para delimitarlas racionalmente entre sí, en aras de un compromiso equitativo del que todos salgan beneficiados. Igualdad significa entonces relación contractual entre las soberanías individuales o comunidad equidigna de sujetos considerados como fines en sí y nunca como medios, pero en ningún caso respuesta -prioritariamente al menos- a la desigualdad histórica y realmente existente. Fue Rousseau, el autor del *Discours sur l'origine de l'inégalité*, quien, paradójicamente, puso las bases del contractualismo y con él, también del igualitarismo. Como ilustrado inconformista que fue, radicalmente crítico con las injusticias de su tiempo, marcadas por los procesos de acumulación primitiva de capital, señaló que la desigualdad es una injusticia producida por el hombre y la sociedad, y no algo “natural”, preexistente u “obvio” sin más. O al menos esto es lo que se desprende de su recurso a la ficción de un “estado natural”, en el que todos los hombres vivirían en un perfecto estado de igualdad hasta que alguien valló un terreno, “se decidió a decir *Esto es mío* y encontró a personas lo bastante simples para creerle”. Este alguien -afirma Rousseau en un célebre fragmento del *Discours*- “fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Qué de crímenes, guerras, asesinatos, qué de miserias y horrores habría ahorrado al género humano aquel que, arrancando los postes o llenando el foso, hubiera gritado a sus semejantes: guardaos de escuchar a este impostor, estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra no es de nadie”¹².

11 Cf. Mate, R., “En torno a una justicia anamnética”, en *Ibid.*, p.105. En este mismo sentido se reproduce, en la nota 6 de esta misma página, la siguiente cita de Mc Intyre: “Para Rawls es irrelevante cómo llegaron a su situación actual los que ahora se hallan en grave necesidad; la justicia es asunto de modelos presentes de distribución, para los que el pasado es irrelevante”, *Tras la virtud*. Barcelona, Crítica, 1987, p.305.

12 Rousseau, J.J., *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Barcelona, RBA, 2002, p.59.

Con el constructo de “estado natural”, Rousseau plantea una genealogía de la injusticia de la sociedad real en la que vive, en la que el desarrollo técnico-económico está ligado al envejecimiento. “Desigualdad” no sería entonces la consecuencia de una aplicación “injusta” de principios procedimentales abstractos y preestablecidos, con anterioridad a los cuales nada es justo ni injusto, sino el rasgo característico de la sociedad realmente existente, resultante de fenómenos históricos de los que es responsable el hombre mismo -división del trabajo, acumulación primitiva de capital, etc. La pérdida del estado natural -trasunto secular del mito de la “caída” en el mal- significa entonces que la libertad, ejercida mediante la razón, es indisociable de la desigualdad. *Du contrat social*, como bien es sabido, planteará un rescate de aquella igualdad “natural” o ficticia desde esa misma razón y libertad. Y es precisamente en este punto que Rousseau parece traicionarse a sí mismo y distanciarse de la radicalidad del *Discours*: en el *Contrat*, la justicia no será una respuesta a la realidad histórica de la desigualdad, sino una fundamentación contractual de la igualdad a partir del compromiso entre individuos libres. Es decir, se opera una doble reducción: la injusticia se repara en términos de igualdad y ésta encuentra en la libertad su piedra angular. La desigualdad, que inicialmente emanaba de la pobreza o la riqueza acumulada de manera ilegítima, se acaba asimilando a un incumplimiento de la “isegoría” o a una asimetría en las decisiones libres. En lugar de hacer justicia a aquella desigualdad realmente existente a partir de su significación material, se aprovecha de ella su valor hermenéutico en beneficio de los intereses del presente, de manera que nada impide que se perpetúe y se reproduzca, a menos que el ideal de una “volonté générale” fuera realizable. La “isegoría” moderna inaugurada en el *Contrat* plantea así una igualdad de oportunidades o “una justicia procedimental ajena a las miserias del mundo”, así como a toda genealogía histórica de las mismas. El rescate de la igualdad significada en el constructo del “estado natural” se logra entonces a costa de pasar página y obviar la significación política de las injusticias pasadas. La “isegoría” supone en este sentido un “fraude lógico”¹³, en cuya estela se inscribe precisamente -sin menoscabo de la complejidad de sus planteamientos- el neocontractualismo actual. La “posición original” rawlsiana o “posición inicial de igualdad”, por ejemplo, desde la que “personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses” esclarecen y diseñan “los términos fundamentales de su asociación”, es la piedra angular de la justicia entendida como “imparcialidad”¹⁴. Aún es más, con planteamientos como los de Rawls, la lógica abstracta del contractualismo alcanza mayores consecuencias: no sólo la “posición original” no deja de ser una versión actualizada del primitivo constructo de “estado natural”, previa disolución de la significación crítica que tenía en el *Discours* de Rousseau, sino que además la célebre noción rawlsiana de “velo de la ignorancia” plantea aquella posición desde la ficción de un total desconocimiento de la situación real y particular de cada asociado. Sólo así, de acuerdo con el igualitarismo neo-contractualista, será posible definir una situación perfectamente equidigna, “en la que el único modo de defender los propios intereses” sea “defender los intereses de cualquiera”, o un “*ens rationis*”¹⁵ que poco o nada tendrá que ver con una experiencia real de justicia.

13 Mate, Reyes, *Apuntes sobre Rousseau y la justicia*, en www.ifs.csic.es/holocaust/textos.htm.

14 Rawls, J.: *Teoría de la justicia*. Madrid, FCE, 1997, p.24. Citado por Sucasas, A. en “Interpelación...”, p.80.

15 *Ibid.*, p.83.

3. ¿Cómo plantear entonces una justicia en términos anamnéticos, esto es, basada en la memoria de las víctimas? ¿cómo pensar la igualdad de manera que responda a la desigualdad histórica resultante de la experiencia permanente de injusticia; que en lugar de repartir libertad reparta responsabilidades entre los herederos de un pasado siempre injusto?

El planteamiento anamnético de la justicia tiene sin duda un alto potencial crítico y desenmascarador, pero resulta aporético a la hora de ofrecer formulaciones positivas: frente a las restricciones del igualitarismo, reivindicará los derechos de todas las víctimas, incluso de aquellas desaparecidas. En la línea de la desmesurada “a-simetría” levinasiana, que prolonga en dirección al pasado, también habrá de hacer presente al otro ausente. En ello, precisamente, radica su universalidad: en el rescate de todas las utopías fracasadas y de todos los proyectos emancipadores injustamente demolidos y absolutos en su singularidad. Ahora bien, ello exigiría una fuerza mística o una esperanza teologal según dice Habermas en su polémica con el teólogo J. B. Metz a propósito de la “razón anamnética”, o una memoria divina o un Juicio Final según la expresión de Horkheimer en su polémica con Benjamin. Es decir, exige un salto a la teología que la filosofía, desde su reflexión estrictamente secular no puede ni debe permitirse, si bien el propio Horkheimer reconocía en dicha polémica que esa memoria mantiene vivos los derechos de las víctimas y que la prescripción de las injusticias conlleva la reproducción de las mismas¹⁶. ¿Cómo resolver esta aporía?

Dejando a un lado la discusión en torno a las relaciones entre filosofía y teología, desde un punto de vista estrictamente filosófico cabe al menos extraer un potencial semántico muy considerable de esta idea de una salvación universal o una “*restitutio in integrum sive omnium*”. Aun siendo irrealizable, el “anhelo infinito” de su cumplimiento a través de la rememoración es precisamente lo que distingue a aquel que Benjamin denominaba el “materialista histórico”. La justicia anamnética no puede devolver la vida a las víctimas desaparecidas, pero sí puede rememorarlas e impedir, con ello, que el futuro sea una prolongación de la dominación presente. En este sentido, cabe también revisar aquellos lugares y momentos singularmente polémicos de la historia política occidental, en los que la memoria de las víctimas ha cuestionado discursos de la igualdad vigentes. América, concretamente, constituye uno de ellos. Las controversias en torno a la legitimidad de la conquista, los proyectos de nación emanados de las revoluciones de Independencia, y los recientes procesos de transición política como los del cono sur, constituyen episodios relevantes para esta revisión. En ellos se citan y conviven formas modernas de igualdad que reproducen la exclusión y tentativas de alumbrar una igualdad capaz de albergar la memoria de las víctimas.

4. Detengámonos un momento en el debate en torno a la conquista. Frente a legitimaciones de la misma al uso tales como las de Ginés de Sepúlveda, inspiradas en la autoridad de la guerra justa o en la hipótesis de la inferioridad antropológica del indígena, encontramos un discurso crítico y legitimador, fundamentado en la igualdad esencial de todos los hombres y en la indisoluble dignidad del género humano. Denuncias como la de Las Casas y planteamientos filosófico-jurídicos como los de Francisco de Vitoria –sin olvidar a otros críticos como Montesinos, Domingo de Soto o Alonso de la Veracruz– trazaron un igualitarismo de signo bien diferente al contractualista, a caballo entre la tradición escolástica y una incipiente y singular modernidad, propiamente hispánica, ligada a la experiencia traumática de la

16 Cf. Mate, R.: “En torno...”, pp.113-120; J.A. Zamora: *teoría de la acción comunicativa y memoria de las víctimas*, pp.41-46, en www.ifs.csic.es/holocaustos/textos.htm.

conquista y la colonización. Para estos autores, la igualdad no puede reducirse al resultado de un consenso racional entre sujetos libres e interesados, sino que expresa la natural y universal pertenencia, con anterioridad a toda decisión positiva, a la humanidad, la cual resulta dañada cuando alguno de sus miembros es injuriado. Por eso para Las Casas la justicia es, en primera instancia, una respuesta a la injusticia que históricamente se comete sobre el indígena y no un constructo abstracto o autosuficiente; por eso las construcciones filosófico-jurídicas de Vitoria, bajo las que el indígena es reconocido como un sujeto de derechos, son también deconstrucciones del poder de papas y emperadores¹⁷.

Ahora bien, esto no significa que se haga un reconocimiento a la memoria de las víctimas, aun cuando denuncias como las que se recogen la *Brevisima historia de la destrucción de las Indias* de Las Casas o en el no menos célebre sermón de Montesinos en La Española, la rocen o la sugieran. La crítica igualitarista de la conquista no llegó a despejar las ambigüedades resultantes de un reconocimiento de la humanidad del indígena, al mismo tiempo restringido a los límites de una hermenéutica concreta como la del universalismo cristiano: si la crítica lascasiana no dejó de convivir con la legitimación de una tutela teocrático-eclesiástica del indígena, el iusnaturalismo vitoriano fundamenta su subjetividad al mismo tiempo que su “sub-yección”¹⁸. Ambos fueron deudores de una hermenéutica que, aun mostrando un incisivo sentido crítico y democrático, no llega a desprenderse de la colonización y anegación de la palabra autóctona, cuyo carácter –oral en muchos casos– es reemplazado por una escritura radicalmente enajenante. Anegación de la palabra autóctona y, con ella, de todas las memorias depositadas en ella, condenadas a la expresión cautiva y subalterna; a la difícil supervivencia en espacios de comunicación desgarrados y antagónicos; a la ininteligibilidad misma en medio de un mundo suplantado; o a una alteración estratégica de sus propias significaciones, sin la que no podría adaptarse a las condiciones de escucha impuestas por la nueva codificación dominante¹⁹. Como apunta Luis Villoro, el discurso de Las Casas reconoció al indígena como un “sujeto de derechos, pero no de significados. (...) reconoce la igualdad del otro, pero no su diferencia. Para ello tendría que aceptarlo como una mirada distinta sobre él y sobre el mundo y tendría que aceptarse como susceptible de verse, él mismo, a través de esa mirada”²⁰. No tuvo, en definitiva, ojos suficientes para la desigualdad radical que se establece a partir de una imposición de condiciones denigrantes de interlocución.

Pienso que el célebre mural de José Clemente Orozco titulado *La absorción del indio*, ubicado en la antigua Escuela Nacional Preparatoria de México, expresa con elocuencia esta ambigüedad. En él puede observarse como un fraile, en un gesto patético, se inclina para abrazar a un indígena arrodillado con los brazos abiertos en cruz, el torso escuálido y el rostro contraído por una expresión de dolor. De alguna manera, el indígena es representado con los rasgos de un Cristo crucificado. Con su abrazo, el fraile le brinda protección, se inclina ante él e incluso le besa el rostro, como queriendo compartir su sufrimiento. Pero, al mismo tiempo,

17 Sobre este punto, cf. el reciente trabajo de Cástor M.M. Bartolomé Ruiz: “Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas. La justicia hermenéutica y la alteridad de las víctimas”, en Mate, Retes (ed.), *Responsabilidad histórica. Preguntas al nuevo y el viejo mundo*. Barcelona, Anthropos, 2006, pp. 249-284.

18 Cf. Subirats, Eduardo, *Memoria y exilio*, Barcelona, Losada, 2003, pp.81-88, 137-147, 179-185.

19 Sobre este punto, cf. por ejemplo el trabajo de Ortega, F.A. “La opacidad o lo que ocurre con la historia en el ámbito colonial: la Instrucción y relación de Titu Cusi Yupanqui (1570)”, en Burnett, D. y Castañeda, F. (eds.), *El nuevo mundo. Problemas y debates*, Bogotá, Uniandes, 2004, pp.155-197.

20 Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós, 1988. Citado por De la Garza, María Teresa, *Política de la memoria. Una memoria sobre Occidente desde el margen*, Barcelona, Anthropos-México, Universidad Iberoamericana, 2002, p.42.

muestra una posición de dominación -puesto que el indígena está arrodillado- mientras que con su beso, representado con trazos faciales rígidos y desencajados, parece absorber el aliento del indígena, casi cortándole la respiración. De alguna manera, le impide hablar, obstruye su oralidad. *La absorción del indio* despierta por ello inquietud y ambigüedad, inspira compasión y al mismo tiempo suscita algo siniestro. Así el igualitarismo cristiano contemporáneo de la conquista, a contrapelo del cual hubo la memoria indígena de exiliarse en la “crónica oralizante”²¹ de cronistas autóctonos como Titu Cusi Yupanqui o mestizos como el Inca Garcilaso. Los *Comentarios reales* de este último, concretamente, plantean todo un reconocimiento hermenéutico, en un plano de igualdad, de los universos culturales, políticos y religiosos de ambas orillas, “diferentes, pero legítimos por derecho propio”²², frente a la interpretación más o menos unilateral del “descubrimiento” propia del universalismo cristiano dominante, trascendente y salvacionista. Si dicha igualdad se asume en un sentido horizontal, no basta una formulación abstracta de la universalidad que, como en el derecho de gentes, presuponga la autoridad de la teología cristiana y escatime el reconocimiento de otros dioses. No basta la instauración de un universalismo igualitario que, con la letra pequeña, legitime el proceso colonizador o dé pie, al menos, a ello. Pensar horizontalmente el nuevo orden global exige retrotraerse más allá del *Orbis Christianus* o del *Totus Orbis*. De ahí el humanismo de Garcilaso, quien reconduce el universalismo renacentista hacia una armonía cosmológica y política que, lejos de neutralizar diferencias, las equilibra a lo largo de un diálogo infinito; equilibrio que, obviamente, pasa por la rehabilitación de la voz de los vencidos. A la palabra enajenante del conquistador, que confunde la denominación de realidades desconocidas con la creación adadita de un mundo nominalmente nuevo bajo una mirada instrumental y objetivadora, contrapuso así Garcilaso una triple tarea. En primer lugar -apunta Edurado Subirats-, “reconstruyó el discurso de la colonización desde el punto de vista del silencio absoluto que imponía como su condición absoluta. Por eso escribe en nombre de una oralidad prohibida, una voz exiliada, de una lengua quechua negada. Luego, narró el dolor ligado al desgarramiento del cosmos inca y a la destrucción civilizatoria colonial. Finalmente, emprendió un trabajo de recuperación y reconstrucción hermenéuticas de las negadas memorias”²³.

Otro momento polémico de la historia de América en el que el discurso de la igualdad emerge al margen de la memoria de las víctimas, es el que se configura a partir de las revoluciones de Independencia. Ello por dos motivos. En primer lugar, porque en dicho discurso confluyen -de manera por lo demás ambigua, contradictoria y frustrante- la tradición del igualitarismo madurada durante la colonia por una parte; el contractualismo de raigambre ilustrada por otra. Es decir, dos concepciones de la igualdad en las que, como acabamos de ver someramente, dicha memoria acaba siendo relegada. Pero, en segundo lugar, porque dicho discurso es asimismo recreado desde el ámbito de la narración de identidades nacionales en unos términos que tienden siempre a borrar o absorber esa memoria. Desde el punto de vista de esta última, los procesos emancipadores desencadenados en la América española del siglo XIX son eminentemente frustrantes. Ello debido, no ya -según la crítica más tópica- a la ausencia de condiciones de posibilidad intelectuales, sociales y políticas, o a la ausencia de una ilustración previa, sino también -y sobre todo- a la reproducción del olvido que dichos procesos llevaron a cabo en el ámbito de los nuevos Estados-nación. Para

21 Según el término de Jákfalvi-leiva, citado y comentado por Fernando A. Ortega en *Ibid.*, p.187.

22 Subirats, *Memoria y exilio*, p.78.

23 *Ibid.*, p.109.

la justicia anamnética, lo relevante no es tanto la discusión sobre si en las revoluciones de Independencia acabó pesando más la tradición del humanismo hispánico o el discurso del progreso adaptado de la ilustración europea, como la ausencia de memoria que se significa en ellas. Tradición o progreso, no hubo una memoria crítica del pasado más allá de tantas denuncias de agravios cometidos sobre las élites criollas, erigidas ahora en clase dominante. Desde un punto de vista anamnético, que esas revoluciones fracasaran significa no tanto que el peso de la tradición acabara frustrando el proyecto ilustrado de los criollos, como que dicha tradición no se tradujera en una revisión crítica del pasado. Que los nuevos Estados-nación reprodujeran internamente, por unas u otras razones -sobradamente expuestas por los llamados estudios post-coloniales- las viejas estructuras del colonialismo español, significa asimismo que la memoria de las víctimas siguió postergada. Los nuevos relatos de nación y los imaginarios políticos que empiezan a configurarse a partir de la emancipación, discurrirán en este sentido. El reconocimiento de la igualdad política, la abolición de castas y la integración de criollos, mestizos, indígenas, negros y mulatos bajo una nueva ciudadanía plasmada en los nuevos proyectos constitucionales²⁴, convivirá estrechamente con discursos sobre la identidad nacional que permiten administrar y regular discriminatoriamente esa igualdad, en función de los intereses de las nuevas élites dominantes.

Esto es palpable en los discursos nacionalistas tanto liberales como conservadores. Para los primeros, de la mano de ideólogos como Sarmiento, por ejemplo, la igualdad de todos bajo una misma bandera sólo podrá significarse de una manera plena, previa ruptura de vínculos con un pasado colonial identificado con el oscurantismo religioso, el atraso científico, el despotismo político y el aislamiento de Europa; y al hilo, asimismo, de la recepción modernizadora de los flujos ilustrados de esta última, en medio de la cual no deja de resultar incómoda y disonante la presencia de aquellas “castas” cuya corporeidad misma es prueba y rastro palmarios de ese pasado oscuro, incompatible con toda ideología de progreso. El igualitarismo nacionalista se constituirá así, también, como un discurso legitimador de desigualdades y exclusiones. Obviamente, la lectura conservadora de la Independencia no estará exenta de este cariz discursivo, expresado además de una manera más crasa. Aun partiendo de hipótesis antagónicas a las de la lectura liberal -con las que no obstante confluye y se amalgama con frecuencia-, el igualitarismo nacionalista conservador desemboca en desigualdades análogas: la tradición colonial no es ahora una prehistoria de la que hay que desprenderse, sino -todo lo contrario- el acervo cultural del que deben nutrirse las nuevas nacionalidades -sin perjuicio de la independencia política de las mismas, fruto de diversas vicisitudes que en nada afectan a la continuidad de la cultura hispánica- y del que las élites letradas son depositarias. Es decir, mediante un relato de nación inspirado en la apelación a los valores españoles en tanto que providencialmente civilizadores -frente a lo indígena, identificado con lo bárbaro-, las nuevas élites hispano-blancas se autolegitiman como agentes de poder y administradoras de la nueva igualdad. El nacionalismo conservador y tradicionalista de la Regeneración colombiana, por ejemplo, tendrá esta significación²⁵.

24 Cf. por ejemplo la antología *Pensamiento político de la emancipación (1790-1825)*. (2 vol.), Prólogo de José Luis Romero, Selección, notas y cronología de José Luis Romero y Luis Alberto Romero, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977.

25 Cf. por ejemplo Sierra Mejía, R. (ed.), *Miguel Antonio Caro y la cultura de su época*, Bogotá, universidad Nacional, 2002. Sobre la construcción de la nacionalidad en Iberoamérica, cf. los dos gruesos volúmenes que conforman *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, Ed. al cuidado de Francisco Colom, Madrid, Iberoamericana, 2005.

Un tercer momento crítico en esta somera retrospectiva, y que me limitaré sólo a señalar, estaría protagonizado por los procesos de transición a la democracia abiertos en numerosos contextos latinoamericanos en la década de los ochenta, y en los que de alguna manera se reproduce la contradicción entre refundaciones nacionales bajo el paraguas de la igualdad y la reconciliación por una parte, el olvido de las víctimas por otra. Sin una memoria de estas últimas puede ser factible una reconciliación en términos político-institucionales, pero no necesariamente político-sociales. De hecho, ése ha sido el modelo imperante en la mayoría de dichos procesos. En Chile, Uruguay, Paraguay y América Central, la transición de regímenes autoritarios y militarizados a regímenes democráticos tiene lugar a partir de negociaciones -públicas y/o secretas- entre las viejas y las nuevas élites dominantes, orientadas hacia una reforma que se limita al ámbito institucional y que pivota sobre la amnesia respecto al pasado, o -en el mejor de los casos- sobre una administración más o menos calculada y siempre restringida de la memoria. Se trata, en definitiva, de transiciones pactadas, a menudo inspiradas, por cierto, en el caso español, cuya supuesta ejemplaridad ha sido por lo demás revisada y cuestionada en los últimos años. Tan sólo en el caso argentino, dentro de América Latina, la transición a la democracia se ha llevado a cabo sobre la base de un derrumbamiento del régimen anterior más que de una transacción con el mismo; pero sin una continuidad en los años posteriores lo suficientemente sólida -dada la presión obstaculizadora de fuerzas y de sectores afectos al antiguo régimen- como para consumir una política de reparación de las víctimas.

La confección de Comisiones de la Verdad y la Reconciliación, originadas precisamente en América Latina -así en Argentina (1984) y en Chile (1990)- y extendidas a otros muchos procesos transicionales del resto del mundo, han supuesto un intento de incorporar la memoria de las víctimas al reparto consensuado de responsabilidades y libertades llevado a cabo en dichos procesos. Sin embargo, estas comisiones, aun habiendo logrado importantes avances en el ámbito de la memoria, no han podido resolver tres grandes dificultades a la hora de encauzar un proceso de reconciliación político-social que no dé la espalda a las víctimas y que no conceda medidas de amnistía a los antiguos verdugos: la insuficiencia de las medidas contempladas por la justicia penal, ahogada a menudo en formalismos jurídicos de diversa índole; la reducción de la memoria a mero conocimiento de lo sucedido, de manera que la investigación sobre el alcance de la represión no se traduce necesariamente en reparación de los crímenes cometidos; y la apelación a una reconciliación “nacional” que, lejos de resolver las fracturas sociales y políticas realmente existentes, las inhibe bajo el diseño de una simetría en la que las diferencias entre víctimas y verdugos se acaban diluyendo en aras de una supuesta necesidad de re-fundar la nación²⁶. La apelación a la identidad nacional se interpone así, de nuevo, en las demandas de la memoria crítica, mayormente ligadas, siempre, a la alteridad y la exclusión. Ya sea en el horizonte colonizador de la conquista, en el marco de las nuevas soberanías revolucionarias del XIX, o en el de los recientes procesos transicionales, la nación es narrada por los vencedores; su identidad descansa en una memoria selectiva y excluyente. A contrapelo de ella discurre la memoria crítica, cuya vocación universal se reconoce en la condición desplazada, disidente y exiliada, misma que los discursos modernos de la igualdad no han llegado a asumir.

26 La literatura existente sobre procesos transicionales en América Latina es inabarcable. Algunas aproximaciones pueden encontrarse, por ejemplo, en Barahona de Brito, Alexandra; Aguilar Fernández, Paloma; González Enríquez, Carmen (eds.), *Las políticas hacia el pasado. Juicios, depuraciones, perdón y olvido en las nuevas democracias*, Madrid, Istmo, 2002.