

EL ÚLTIMO ALIENTO DE GEORGE FLOYD. TIEMPOS DE GENOCIDIO Y POST-VERDAD EN LA ESPAÑA (TODAVÍA) COLONIALISTA¹

THE LAST BREATH OF GEORGE FLOYD. TIMES OF GENOCIDE AND POST-TRUTH IN A (STILL) COLONIALIST SPAIN

Jesús Izquierdo Martín

Universidad Autónoma de Madrid

ABSTRACT

The murder of George Floyd in the United States awakened consciences across the globe and spurred reflection on the degradation suffered by the *other* at the hands of the modernity-colonialism-capitalism triad. His last breath was a muffled cry against the precariousness imposed on the subordinate and unrecognized by the old metropolises, deaf to these contemporary echoes of their colonial past. On another October 12th, Spain emerged unscathed once again from its historical legacy, wielding tired words steeped in denial, while the echoes of its American genocide rose from the land of the dead. This is our present

Key words:

Genocide, Post-Truth, Colonization, Subalternity, Modernity, Latin America

¹ El autor desea agradecer a los dos evaluadores de este texto y al editor de *Actio Nova* sus incentivadores comentarios al original.



RESUMEN

El asesinato de George Floyd en Estados Unidos detonó conciencias a lo largo y ancho del globo e impulsó la reflexión sobre la degradación sufrida por el *otro* en manos de la triada modernidad-colonialismo-capitalismo. Su último aliento fue un grito ahogado contra la precarización subalterna y no reconocida por las viejas metrópolis, sordas a estos efectos contemporáneos del pasado colonial. España, un 12 de Octubre más, volvió a salir incólume de su herencia pretérita, esgrimiendo manidas palabras, nutridas de negación, mientras los ruidos de su genocidio americano brotaban de la tierra de los muertos. Es nuestro presente.

Palabras clave:

Genocidio, post-verdad, colonización, subalternidad, modernidad, América Latina

Fecha de recepción: 3 de diciembre de 2024.

Fecha de aceptación: 10 de diciembre de 2024

Cómo citar: Izquierdo Martín, Jesús (2024): «El último aliento de George Floyd. Tiempos de genocidio y post-verdad en la España (todavía) colonialista título», en *Actio Nova: Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, monográfico 7: 17-54.

DOI: <https://doi.org/10.15366/actionova2024.m7.002>

Tic-tac, tic-tac..., 8 minutos y 46 segundos; es el tiempo que duró el asesinato del afrodescendiente George Floyd (1973-2020) aquel 25 de mayo de 2020, un crimen perpetrado bajo la asfixiante rodilla policial de Dereck Chauvin, oficial de Minneapolis (Minnesota). 8 minutos y 46 segundos de agonía donde la víctima imploró su liberación mientras gemía ante testigos que escucharon «I can't breathe!» (no puedo respirar) hasta en ocho ocasiones, en un volumen progresivamente aminorado que anunciaba la expiación. Ocho minutos y 46 segundos de resistencia más y más tenue que, sin embargo, acabaría alimentando una de las oleadas de protesta más intempestivas y extendidas contra el esclavismo y el colonialismo que hayan tenido lugar en esta nueva centuria. La voz de Floyd se fue apagando bajo la impertérrita rodilla policial, pero aquellos 8 minutos y 46 segundos terminarían incendiando Estados Unidos en un movimiento cívico -*Black Lives Matter*- que alentó protestas y manifestaciones en aquel país: entre 15 y 26 millones de manifestantes, 200 ciudades bajo el toque de queda y 96.000 miembros de la Guardia Estatal, la Guardia Nacional y dos regimientos militares. Y la llama de la protesta se extendió fuera de las fronteras estadounidenses, alcanzando a más de 2.000 ciudades y pueblos en sesenta países distintos. Voces, gritos y 14.000 personas fueron detenidas. 8 minutos y 46 segundos convertidos en horas, muchas horas, demasiadas horas... y consecuencias inauditas.

La frágil voz de George Floyd abrió la espita a la conciencia y la protesta. No fue desde luego la primera movilización ni será la última: recordemos las luchas en favor de los derechos civiles de los años 60, los levantamientos en Watts en la ciudad de Los Ángeles, saldados con 34 muertos, o los disturbios de 1992 en esta última ciudad como respuesta a la absolución de agentes de policía por delitos de abuso de fuerza contra Rodney King. Entre 2014 y 2020 se produjeron excesos policiales con resultado de muerte sobre afrodescendientes en Ferguson, Nueva York, Baltimore, Minneapolis, Falcon Heights, Dallas y Kentucky. Ahora bien, lo que abrieron los 8 minutos y 46 segundos de Minneapolis fue la vinculación explícita de dos problemas que no solo eran centrales en Estados Unidos: la esclavitud y el colonialismo.... y sus representaciones monumentales. Los 8 minutos y 46 segundos de George Floyd fueron tiempos de derribo o de intervención ciudadana de los dispositivos de memoria estatal hasta entonces incólumes.

En España, fueron varias las manifestaciones celebradas el 8 de junio de aquel año fatídico, dentro de las cuales destaca la que tuvo lugar en Barcelona donde se reivindicó que «*Las vidas negras importan, no pararemos hasta erradicar el racismo estructural de nuestras sociedades.*

Verdad, justicia y reparación. Poder negro». Se añadía además que «*La comunidad negra, africana y afrodescendiente de España, personas del pueblo gitano, de Abya Yala, magrebíes, árabes, musulmanas y asiáticas, junto con el resto de personas aliadas antirracistas, sabemos que este asesinato (de George Floyd) no es una cuestión puntual, sino que responde a la violencia histórica y estructural a la que son sometidas las personas negras en Estados Unidos*». Y se aducía una causa histórica: «*Esta situación de la comunidad negra en el mundo es una herencia directa del periodo de esclavización, secuestro y comercio de personas negras, del colonialismo y del neocolonialismo*» (*El Diario*, 8/VI/2020). Y es que la protesta anticolonial, antirracista y antiesclavista, se podía rastrear ya en 1991, siempre vinculada al 12 de Octubre, cuando se fundó la plataforma «Desenmascaremos el 92» de la mano de distintos grupos contrarios a la celebración del 500 centenario del descubrimiento. En su manifiesto se acusó el «*sometimiento y genocidio de los pueblos y culturas que la habitaban*» y el «*expolio de sus recursos, la primera gran operación de conquista de los países de ultramar por el naciente capitalismo europeo*» (*El Diario*, 31/VI/2022).

Se trata de una resistencia que se ha prolongado años tras año. Las intervenciones sobre las estatuas de sujetos vinculados al colonialismo, al esclavismo o al racismo son ejemplos de las temporalidades que se yuxtaponen a las que dieron sentido inicial a aquellos dispositivos. Son sólo interpretaciones del pasado que se han sensibilizado respecto a un ayer contemplado bajo la luz del paradigma de los Derechos Humanos. El contra-relato no es más verdad ni más mentira que el originario, pero es más verosímil para quienes participan de esa comunidad de contestación. Es un ejemplo más de la lucha por la memoria dibujada por la socióloga argentina Elizabeth Jelin (Jelin, 2017). O si se prefiere es una ilustración de la noción pragmática de la idea de «verdad por solidaridad» del filósofo norteamericano Richard Rorty (1931-2007) (Rorty, 1996: 39-56). Si los últimos suspiros de George Floyd atizan la reinterpretación del pasado colonial por abajo, por arriba lo hace el Consejo Internacional de Museos, más conocido por sus siglas en inglés como ICOM, que ha establecido entre sus puntos prioritarios la descolonización de estas instituciones. Existe, por consiguiente, una oleada decolonial en las viejas metrópolis, sin bien no exenta de resistencias, a menudo por razones geopolíticas y económicas (piénsese en África). Es lo habitual si nos atenemos a la idea de que las sociedades no son consensos, sino conflictos sobre el presente, el futuro y... el pasado. Ahora bien, el caso español es paradigmático: aquí cualquier resistencia a la apertura de un debate sobre el pasado colonial se convierte en bandera de resistencia nacional. Lo nuestro con América es identitario, lo celebramos como si no fuera un acontecimiento lejano y violento: el 12 de Octubre. Nadie llegó a tanto.

No hay más que observar la campaña desatada en los medios de transporte públicos de las grandes ciudades españolas este último 12 de Octubre. Todo, lo mismo de siempre, pero con un exceso adicional. También como siempre. Crece como crecen los ríos tras la lluvia. Algunos carteles, tras rechazar que 1492 pudiera ser leído como tiempo/espacio simbólico de genocidio o esclavismo, enarbolaban la contra-imagen: los conquistadores fueron «Héroes y santos», así, sin matiz alguno. Hay muchas paradojas en la celebración de dicha efeméride: tras el Desastre del 98, con la pérdida de las últimas colonias de Cuba, Puerto Rico y Filipinas, América ha sido empleada por las fuerzas políticas, utilizándola como elemento aglutinador de la sociedad. Liberales, ateos, monárquicos, republicanos y conservadores, todos han recurrido a la historia del colonialismo como forma de reconciliar España (Abad García, 2022). Y lo siguen haciendo. La Fiesta Nacional es el festivo más longevo de todo el país desde su instauración en 1918. España celebra su propia existencia con un acto de conquista acontecida a miles de kilómetros de la metrópolis que, a diferencia de otros países de Europa, ha atravesado todas las ideologías, todas las formas de Estado y todos los regímenes de gobierno. La gran gesta de la conquista –articulada a partir de una lengua, una cultura y una religión compartidas, en una imagen fijada por Ramiro de Maeztu en 1934 en su obra *Defensa de la Hispanidad*– acudió a alimentar el orgullo de los españoles, ofreciéndoles un relato de origen y pertenencia. La fiesta hace de América el «centro bipolar» de una identidad, la hispanidad, en un relato que se institucionaliza en el Museo de América, tanto hacia el interior peninsular como hacia el exterior europeo y mundial. En dos momentos: 1941 y 1994, dictadura y democracia encontrándose en un relato aglutinador.

El problema de la historia es que siempre es una convocatoria del pasado desde el presente, desde las comunidades que lo enuncian a partir de lenguajes actuales, con sus palabras, frases, párrafos, preguntas, conceptos, lo que nos obliga a traducir el pasado a nuestras comunidades actuales, haciendo lo que Paul Ricoeur (1913-2005) identificaba como *equivalencias presuntas*, como *equivalencias sin identidad*, construyendo comparables entre comunidades situadas de diferente forma en el tiempo y en el espacio (Ricoeur, 2005). Es el sino de la traducción: su infinitud. Ahora bien, existen límites para la «buena infinitud», en palabras de Gianni Vattimo (1936-2023) (Vattimo, 2022), de las interpretaciones, para el acontecer del propio relato: los límites impuestos por los datos y el ánimo por hacer del pasado un lugar extraño que indagar, como esgrimía David Lowenthal (1923-2018) (Lowenthal, 1998). Los hechos históricos, ya sea en forma de documentos, de testimonios y un largo etcétera, son los ladrillos con los que construimos los edificios históricos. Se

convierten en datos históricos cuando los introducimos en una interpretación que silencia a algunos y representa a otros, que los jerarquiza, superpone o, simplemente, los oculta. Tal y como sostenía Friedrich Nietzsche (1844-1900), no existen los datos, solo existen las interpretaciones; ahora bien, el referente está ahí, el pasado en bruto, y ese es el límite para evitar el negacionismo o la post-verdad, tan común en nuestros días. Que se estén disolviendo los centros de enunciación institucionales no es óbice para el “todo vale”. Hay verdad en los datos.

Este es el asunto grave que trataremos en estas páginas: la calificación de los hechos ocurridos en América y la existencia misma de aquellos hechos. Reconociendo el sesgo figurativo que tiene el relato histórico y que lo convierten en una literatura contemporánea - como diría Iván Jablonka-, asumiendo la capacidad del historiador para imaginar, lo primero que deberíamos hacer es situarnos ante aquello que es imaginado (Jablonka, 2016). Y, a partir de ahí, calificarlo, explicarlo, contarlo, esto es, construir un relato histórico. Esbozaré en estas páginas un cuadro sobre lo que se puede contar, para luego someterlo a distintos criterios con los cuales calificar los hechos, como hacen los jueces, como hace el historiador consciente de su posición en una comunidad humana, precaria, temporal... la nuestra. Dejemos a un lado la ingenuidad que recorre la disciplina según la cual enunciamos el pasado desde ninguna parte y asumamos nuestra implicación en el presente desde donde contamos lo que narramos. Ese es el reto.

1 minuto. Los hechos

*«Entramos [en las Indias] por la espada, sin oyrles, ni entenderles.
no nos parece que merecen reputación las cosas de los indios,
sino como de caça avida en el monte, y trayda para nuestro servicio y antojo».*
(José de Acosta, 1540-1600, 1590: 396).

El tiempo de Floyd corre, así como se acelera la imaginación. Y es que, ¿se imaginan ustedes un museo donde en una de sus salas se recibiera al público con una sola pregunta en torno a la calificación de los hechos españoles en América, ya no solo como una transferencia cultural, sino también como un genocidio? ¿En la que se inquiriera a los visitantes sobre la posibilidad de que la práctica española no sólo en Asia y en África, sino también y, sobre todo, en el continente americano, en aquella Nueva España, la joya del imperio español, hubieran existido matanzas o terrorismo cultural contra poblaciones? Parece una quimera,

pero como colofón para el último suspiro de George Floyd la pregunta tiene potencia. Le faltaría convertirse en acto. El frente que abre es muy amplio, pero hay fundamentos en la teoría del derecho y en la propia historiografía que la sustentan. El problema es que hay demasiado silencio, ya no solo en la sociedad civil, sino también en las instituciones académicas, museísticas o, hablando *in extenso*, culturales para hacerse estas preguntas: las consecuencias son demasiado profundas para una cuestión que afecta a la propia identidad hegemónica española, enraizada en la historia de un imperio sin colonias, para la que América no es más que el sosias de España, siempre acompañada del adjetivo de lo novedoso: Nueva España, Nueva Granada y otras novedades. Nos afecta porque aquel pasado se torna incómodo si lo apreciamos desde las masacres, matanzas, asesinatos masivos, torturas colectivas, destrucción cultural. Deviene incómodo porque si nuestra identidad se enraíza, como lo hace constantemente, en ese pasado, entonces somos sus herederos. Actos de esos «héroes y santos», como diría la propaganda conservadora del último 12 de Octubre, de los que nos sentimos descendientes, juzgándolos como tales, pero esgrimiendo una y otra vez la idea de que «no se puede juzgar la historia». Paradojas.

En la historiografía española, los trabajos que tildan de genocidas a los hispanos no abundan. Si se emplea el concepto genocidio es para calificar a una parte de la comunidad frente a la que es considerada víctima de un «holocausto» (Preston, 2011) (Miguez Macho, 2014). Pero calificar de genocidas a toda la comunidad parece un exceso. Siempre es cosa atribuida a los demás: de ingleses en Irlanda o en América del Norte, de franceses en Argelia, de estadounidenses en el oeste americano, de turcos en Armenia, de alemanes contra hereros y namaqua en Namibia, o contra judíos y gitanos en el este europeo, de rusos en Ucrania (el Holodomor), o tutsis contra hutus en Ruanda.... O bien parece un calificativo demasiado cargado de inmoralidad o poco ajustado a la realidad jurídica de los hechos. Los argumentos del pensamiento conservador -y no tan conservador- contra la calificación de genocidas para los acontecimientos de América son bien conocidos. Primero, los hechos: la población que murió en aquel continente lo hizo, mayoritariamente, por enfermedades, lo que supone que en aquellos decesos masivos no existió la intencionalidad del perpetrador, característica definitoria del delito de genocidio. En segundo término, la calificación: con independencia de los hechos ocurridos, éstos tuvieron lugar antes de la aprobación del delito de genocidio, concepto jurídico acuñado en 1944 por el jurista Raphael Lemkin (1900-1959) en su libro *Axis Rule in Occupied Europe*, y aprobado el 9 de diciembre de 1948 dentro de la Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio, por Naciones Unidas. Por

consiguiente, calificar las masacres perpetradas en América como genocidio es un anacronismo. Y, en tercer lugar, el contenido de la destrucción: aún si pensáramos en calificar de genocidio estos hechos americanos, este solo se aplica en la desaparición física de poblaciones y no incumbe a la destrucción cultural de las mismas. Por consiguiente, el ataque dirigido contra poblaciones indígenas podría ser considerado quizá como un *etnocidio*, pero no cabría la calificación de genocidio. Si los tres argumentos fallan, entonces cabe desviar la mirada -como ya hemos mencionado- a lo perpetrado en los territorios del norte de América por el resto de las potencias colonizadoras, especialmente Inglaterra, Portugal y Francia. Los demás, al parecer, nos lavan la cara. Sin problemas. Salvados.

Para contrarrestar estos tres argumentos, emplearemos el método que, sin duda, los historiadores hemos heredado del procedimiento judicial: el método indiciario. Verifiquemos los indicios a través de algunas investigaciones de terceros y sus valoraciones. Por ejemplo, las del historiador del derecho de indudable prestigio, Bartolomé Clavero (1947-2022), quien afirmó que había suficiente base histórica para asumir que la invasión española pudo *“imponerse sobre los pueblos indígenas provocando la mayor mortandad habida en los anales de la historia”* (Clavero, 2018: 652). El enunciado ya anticipa una causalidad. Sigamos con la palabra de un sociólogo de renombre, Tzvetan Todorov (1939-2017), quien afirmó que, en los inicios del siglo XVI, el 20 por ciento de la población mundial -de 400 millones- se ubicaba en las Indias; a mediados de dicha centuria de los 80 millones de habitantes de América solo quedaban 10 (Todorov, 2003: 144). Los datos calculados hoy en día son del mismo orden que los ofrecidos por Bartolomé de las Casas (1474-1566) en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Datos, por cierto, que según el historiador Esteban Mira, son veraces a tenor de la documentación custodiada en el Archivo General de Indias (Mira, 2009: 33). Puede que el manido testamento de Isabel la Católica (1451-1504) ordenara no consentir *«que los indios recib[ieran] agravio alguno en sus personas y sus bienes»* al tiempo que exigía que fueran *«bien y justamente tratados»*, remediando cualquier agravio recibido. Ahora bien, en la práctica, el derecho no eliminaba el daño físico y cultural perpetrado, muy propio de los procesos de conquista y colonización. Asumir la idea de que el imperio español se sustentaba en la igualdad entre súbditos de la Corona, indios incluidos, es un acto presentista digno de libro de texto, una interpretación que comprende desde el hoy la relación entre españoles y amerindios, incompatible con la existencia de otras antropologías distintas a las actuales y que considera la humanidad como un compuesto ahistórico de individuos que buscan la libertad: la antropología liberal. En vez de apreciar la extraña identidad y alteridad de

españoles e indios del ayer, se fortalece la mismidad entre pasado y presente sin existencia de tiempo histórico.

Estas miradas conservadoras hacia el pasado son incapaces de entender una sociedad, la española, cuyo sesgo era su constitución jurisdiccional y donde la política consistía en decir justicia según el derecho de cada cual. Era un entramado corporativo no de individuos soberanos, sino de *personas* situadas en *estados*, en la sociedad de la *oeconomía*, donde cada cual estaba sujetado al derecho que le correspondiera según un orden natural respaldado por un orden sagrado (Clavero, 1986 y 1991). Los súbditos podían serlo de la Corona, pero eso no les convertían en sujetos iguales: suponía más bien su inclusión en el orden de los *estados* y, sobre todo, en sus jerarquías. Era un orden que hacía legítima la desigualdad social y jurídica de sus miembros. En este sentido, el indígena no solo era desigual por la desigualdad económica entre españoles/criollos e indígenas, estos últimos sometidos a diversas formas de trabajo forzoso que comenzaba en *encomiendas* y minas. Desde Las leyes Nuevas de 1542, tras el combate férreo entre los colonizadores y la Corona por el control del indígena, desaparecieron las primeras *encomiendas* que esclavizaban virtualmente a los indios repartidos entre encomenderos encargados -supuestamente- de su cristianización, sustituidas desde entonces por un nuevo tipo de *encomienda* que sacaba a los indios del control directo de los conquistadores y los convertían en tributarios del rey, quedando los segundos como beneficiarios de una tributación tasada por la autoridad real. En todo caso, los indios no pasaron a ser trabajadores libres; quedaron más bien sometidos a servidumbre a través del *cuatequil* en México, la *mita* en Perú o los *repartimientos* en Guatemala, un «sistema que obligaba a los nativos a trabajar por temporadas en las haciendas, retornando con estricta regularidad a sus pueblos para trabajar en su propio sustento y en la producción de tributos», un sistema que los mantuvo sometidos a lo largo de los tres siglos coloniales (Martínez Peláez, 2021: 85).

Sin este trabajo extractivo, ni los españoles podían haber obtenido *estado* de hidalguía en América ni el imperio español -ni la España actual- hubiera llegado a los niveles que disfrutó en toda Europa. Y para seguir: la población indígena fue incluida en la monarquía, pero como población dependiente, sin reconocimiento alguno de su humanidad, la cual quedaba aplastada bajo la humanidad universal de Europa. El indígena -varón, *pater familias*, lo que excluía a esclavos, mujeres, trabajadores por cuenta ajena, menores- formaba parte de una minoría mayoritaria tutelada por el hombre blanco, era *persona* dentro del sistema jerárquico de *estados* al que entraba a través de las misiones y luego las parroquias, encargadas

de acreditar la conversión católica de los indios. Esta era la materia del colonialismo hispánico.

El primer constitucionalismo de cultura inglesa y francesa asentó sus bases en otra antropología, pero de sesgo colonial. Se afincó en una nueva forma de subjetividad, la del *individuo*, que se separaba del concepto *persona*. Los nuevos individuos constitucionales no estaban sujetos al orden jurídico y, por el contrario, ponían el derecho a su servicio. Solo los *individuos* estaban dotados de libertad inherente y natural, y, por consiguiente, de poder constituyente. Y eran los individuos quienes no estaban sometidos a tutela de la concepción *oeconómica* de la sociedad que reproducía las exclusiones preexistentes: europeos blancos y libres (ni esclavos ni trabajadores por cuenta ajena), cabezas de familia (la posesión femenina cualificaba al marido sin que ella disfrutara de esta cualidad de individuo) y superiores a mujeres, trabajadores, esclavos e indígenas. Eran representantes de la humanidad toda que dejaba al margen a los pueblos no europeos, los incivilizados o no ilustrados. En suma, la población indígena era incluida, pero como población dependiente. La cultura europea se ensimismaba en su autorreferencial superioridad, al tiempo que la población no europea se consideraba sujeta al *estado* de domesticidad a través de la dominación metropolitana, lo que la excluía del momento constituyente. En suma, el primer constitucionalismo de Europa supuso que los derechos europeos fueran idénticos a los poderes europeos, haciendo de la humanidad algo pensado y practicado por un segmento de ella.

Por su parte, la transformación constitucional de España fue un ejemplo manifiesto de colonialismo constitucional o constitucionalismo colonial donde la Constitución de Cádiz «*proyecta un orden nuevo, pero se inscribe en el orden viejo y no escapa a su dinámica*» (Garriga, 2007: 166). Porque la Constitución de Cádiz impulsó una geografía imaginaria de tres hemisferios de carácter jerárquico según la cual en el primero -España y el mundo criollo- se ubicaba la humanidad entera -europea y civilizada-, mientras que el segundo -la América indígena- encarnaba una mayoría minorizada y el tercero, el África subsahariana, era el lugar de los excluidos de la humanidad, la geografía del esclavismo. La España constitucional de Cádiz entendía que en el segundo hemisferio se podían suspender temporalmente los derechos de ciudadanía e incluso de españolidad mientras su población no suscribiera los valores católicos y españoles de la cultura civilizada. Ser ciudadano implicaba asumir la religión católica, de ahí que la base de la incorporación a la ciudadanía fuera, en primer término, las misiones y después las parroquias -donde los indígenas eran confirmados como católicos-. Las vecindades locales facultaban así la teórica conexión posterior con las Diputaciones y Cortes,

pero dicha conexión se impedía porque el amerindio permanecía -por diversos protocolos de exclusión- en el nivel local de forma que las diputaciones se mantenían en la minoría criolla. La comunidad de religión era condición de humanidad, lo que suponía que incluso las constituciones republicanas, como la mexicana, no superaran las exclusiones coloniales.

El constitucionalismo español mantuvo, por consiguiente, los espacios de jerarquía y discriminación que permitían un *estado* de minoría permanente, ubicada en el segundo hemisferio. Y conservó la autoridad doméstica donde quedaban excluidas mujeres, trabajadores por cuenta ajena y esclavos. Por su parte, la ciudadanía mexicana posthispanica, republicana y federal conservó la condición colonial de minoría discapacitada procedente del colonialismo español, al tiempo que la religión católica funcionó como requerimiento para la construcción de la ciudadanía, lo que suponía que el derecho de etapa colonial y de época constitucional nunca dejaron de ser colonialistas. En suma, el presupuesto no se transformó: se asumió que la humanidad indígena había quedado situada bajo dominio español desde 1492 sin más requisitos que una investidura papal que no requería siquiera la ocupación efectiva del territorio. Una asunción que posibilitaba la imposición del dominio español que Cádiz integra. La lógica cultural permanece: la representación de los hermanos menores se haría por cooptación de los mayores, de forma que aquellos fueran integrados progresivamente en la ciudadanía, pero en la esfera local, previéndose que la representación de indígenas y de no indígenas se hiciera por un solo grupo: el criollo. O se participa de la cultura europea o se queda fuera de la ciudadanía. La exclusión podía proceder de la inmoralidad del demandante, de la no aceptación del catolicismo o del desconocimiento del castellano, términos todos no emergentes de la humanidad indígena. Sus bases eran las de la metrópolis. Cádiz concibió una configuración individual, pero no individualista del sujeto, una ciudadanía corporativa del sujeto individual.

Las nuevas constituciones no estuvieron por la incorporación de otras humanidades, reproduciendo lo que había sido norma en la etapa colonial (Portillo, 2006). Los pueblos como agrupamientos humanos, por comunidad significativa de cultura, fueron excluidos del ámbito jurídico. La Constitución de Cádiz, como constitución imperial, mantuvo el esclavismo y excluyó a los libertos. Permitted el reconocimiento jurídico de los amerindios; ahora bien, nunca como representantes de una verdadera comunidad cultural y social de ciudadanía. Buscaba limitar la representación a los indios ladinos, culturizados en lengua y costumbres españolas, y restringió la participación de los indígenas al espacio local, al espacio parroquial, dado que, como hemos considerado, los sistemas de cooptación elitista

de supremacía cultural y racista clausuraban el ascenso hacia niveles representativos superiores. En suma, aunque existiera entre los españoles el presupuesto de comprender al otro, al no estar «acompañado de un reconocimiento pleno del otro como sujeto», sus acciones de ponían al servicio de la explotación, de “tomar”: «el saber quedará subordinado al poder» (Todorov, 2003: 143).

La segunda relación entre españoles e indígenas se conecta con la siguiente pregunta: «¿por qué el tomar lleva a destruir?». Y destrucción, desde luego, la hubo durante toda la conquista, sin que haya ningún «argumento serio en contra de esas cifras y aquellos que, hoy en día, la siguen rechazando lo hacen porque el asunto causa un profundo escándalo» (Todorov, 2003: 143). No cabe alegar diferencias con la colonización desplegada por franceses e ingleses en América en el mismo contexto; ahora bien, estas no generaron una expansión territorial a la misma escala ni produjeron los mismos destrozos: 70 millones de indios perdieron la vida, lo que significa el 90 por ciento de la población. Ni más ni menos.

¿Epidemias? La guerra de conquista fue crucial en la elevada mortandad indígena. Los testimonios de época, dejados por los propios españoles, delatan la barbaridad de la expansión, tal y como ha analizado el historiador Antonio Espino López en *La invasión de América*, un título que no deja lugar a equívocos porque el significado del verbo *invadir* supone «*irrumper, entrar por la fuerza, así como ocupar anormal e irregularmente un lugar*». Y es que el colonialismo castellano produjo una «*hecatombe poblacional de dimensiones colosales*» (Espino, 2022: 6 y 8) que se esconde tras un supuesto colonialismo amable y heterodoxo según el cual, en lugar de extraer, enriquecía, facilitando el acceso a la lengua, religión, cultura, en suma, a la civilización... del colonizado. Para el pensamiento conservador (y no solo), la explotación de un continente y la invasión de extranjeros es una nimiedad frente a un imperialismo diferente a los demás, sustentado en leyes aprobadas -Burgos y Valladolid, 1512-13- para favorecer supuestamente los niveles de vida indígenas, sin considerar siquiera que, ante su flagrante incumplimiento, tuvieron que ser legisladas en 1526 en las Ordenanzas de Granada y más tarde en las Leyes Nuevas de 1542. Como muestra un botón: en 1542 los procuradores recomendaron a Carlos I que «*mandara remediar las crueldades que se hacen en las Indias contra los indios, porque dello será Dios muy servido y las Indias se conservarán y no despoblarán, como se van despoblando*» (Manzano, 1948: 103). Y es que al amparo de las viejas leyes de guerra se siguió esclavizando a los indios, lo que en 1573 obligó a aprobar las Nuevas Ordenanzas, suspendidas por los levantamientos rebeldes de Perú y Chile.

Pero, si se duda del presente y sus narradores, cabe acercarse a los relatos de la conquista vinculados a los cronistas de época. Es cierto: algunos, como Francisco López de Gómara (1511-1559) o Antonio de Herrera y Tordesillas (1549-1626), antepusieron su ideología, atemperando los abusos o justificándolos. Esta es una postura ideológica que se mantiene en algunos historiadores para los cuales «*el silencio, la tibieza a la hora de comentar determinadas circunstancias es cómplice del horror de la conquista de Indias*» (Espino, 2022: 463). Pero tenemos pruebas más que suficientes de la violencia, por ejemplo, en los juicios de residencia o en testimonios de religiosos, cronistas y otros personajes. Y lo que es más que evidente: «*La utilización, consciente y programada de prácticas atemorizantes en la conquista hispana de las Indias es... un hecho incontrovertible*» (Espino, 2022: 463 y 464). Unas prácticas conocidas desde las luchas contra el islam y la conquista de Canarias donde el empleo de la violencia extrema fue la principal forma de hacer la guerra al aborigen por parte de individuos que pretendían lograr territorios y riquezas convirtiéndose en hidalgos -algo que no podían lograr en Castilla-, a veces con la ayuda de aborígenes aliados y siempre auxiliados de prácticas “terroristas” propias de la tradición bélica europea y de la experiencia acumulada en sus luchas en las Indias.

La conquista de Canarias fue, a este respecto, el eslabón entre Granada y América. Fue escuela de conquistadores y ejemplo de guerra de despojo que hundía sus raíces en la guerra contra musulmanes en la Península, en la que alternó la esclavitud y el rescate. La expansión en América continuó así inspirándose en una guerra santa, de cosmología medieval, con posibilidades de enriquecimiento. La continuación de la evangelización seguía impulsando el avance, como había ocurrido en la Península desde el siglo VIII. La diferencia: no se pugnaba contra un pagano, sino contra pueblos gentiles que podían ser convertidos a la «verdadera» fe cristiana en un proceso similar de expansión de la creencia por el uso de las armas. Si la lógica de la *dilatatio Christianitatis* se mantuvo en la conquista de Canarias de la misma forma que ocurrió en los intentos de control del norte de África con el propósito de llegar a Jerusalén, también se proyectó en América.

Hacerse con extensos territorios con rapidez era crucial para lograr un enriquecimiento que, entre otras cosas, elevara el estatus con el que se fijaban las posiciones sociales en Castilla. Y la premura determinó las prácticas violentas: se trataba de ocupar espacio asesinando, explotando sin medida o esclavizando a sus pobladores, lo que no constituía un problema para los perpetradores cuando creían, por experiencia propia, que siempre habría otro espacio y otros indios más allá. Es cierto que los conquistadores no

lograron en general los privilegios que consiguió la nobleza castellana en su ocupación del sur de la Península; pero muchos de ellos se convirtieron en hidalgos, ubicados en un estamento que los excluía del trabajo y les facultaba para ser señores de vasallos a través de las *encomiendas*. Destruían masivamente, pero asumiendo que siempre quedarían indios que esencialmente pudieran ser siervos, aunque formalmente fueran vasallos de la Corona. Con estos objetivos sociales, el nivel de destrucción de las Indias se convirtió en algo asombroso para quienes lo presenciaron, especialmente porque parecía ir en contra de la creencia cristiana según el conquistador Pedro Cienza de León (1520-1554): «*nosotros, siendo cristianos, h[emos] destruido tantos reinos; porque por donde quiera que han pasado cristianos conquistando y descubriendo, otra cosa no para sino que con fuego todo se va gastando*» (citado en Espino, 2022: 32). Y es que, sin codicia, la conquista hubiera sido imposible (Aram, 2008: 149). Pensemos además que una gran parte de la expansión territorial fue protagonizada por bandas organizadas de profunda raigambre medieval, conformadas por voluntarios, reclutados y financiados por empresarios armados que dependían del enriquecimiento inmediato para sufragar gastos y conseguir beneficios (Zavala, 1991: 87). Aunque algunos se apropiaron del concepto «soldado», no pretendían una carrera militar porque no eran parte de un ejército. A lo que se aspiraba es a «*invertir el botín logrado en planificar una nueva conquista y actuar como oficial (capitán) o como un caudillo*» (Espino, 2022: 146). Es más, cuando la Corona dirigía el proceso, como en la conquista de México-Tenochtitlan, era la primera en autorizar las prácticas atemorizadoras.

Los conquistadores, como hemos señalado, no pretendían eliminar absolutamente a «*sus futuros súbditos nativos, puesto que ellos se veían a sí mismos como señores de vasallos*» (Espino, 2022: 36), pero de ahí no cabe colegir que la tendencia última a explotar la población originaria disminuyera el carácter cruento de la conquista, aunque algunos insistan en negar un hecho incontrovertible y casi nunca reconocido: «*El uso del terror, de la violencia extrema y la crueldad por imperativo militar [fue crucial] en la conquista hispana de las Indias*» (Espino, 2022: 36). Es más, algunos historiadores convierten el terror ejercido en América en materia de estudio psiquiátrico. Por ejemplo, Thierry Saignes, plantea que «*el furor invertido por los conquistadores europeos para matar, torturar y destruir al morador amerindio*», debería exigir una «*etnosiquiatría histórica*» (Saignes, 2000: 275). Hacerse con un botín fue esencial en la práctica más emblemática de la destrucción de la humanidad india: la toma de esclavos que se repartían para contentar a las huestes. En la década de 1530, y a pesar de la tan voceada política indigenista, se organizaron expediciones esclavistas cuyos beneficios eran fiscalizados por la Corona, al tiempo que se repetían ordenes de «*esclavizar a los alzados*» (Mira, 2009: 298 y ss.).

Si se necesitaban conquistas de espacio y esclavos, lo mejor era promover hostilidades en territorios que estaban fuera de la autoridad real. Y cuando se hacía evidente la ausencia de efectivos hispanos, se endurecía *«la política de uso del terror indiscriminado por imperativo militar»*, tomando en muchas ocasiones rehenes entre los caciques locales, un proceder que *«los españoles [...] habían practicado con los musulmanes durante los siglos de la Reconquista. No inventaban nada nuevo»* (Mena García, 2011: 158).

En el momento en el que comenzó la conquista del imperio méxico, en 1519, los españoles habían *«acumulado más de medio siglo de combates frente a enemigo no europeo, si bien la lucha contra el Islam no dejaba de ser algo muy recurrente en el ethos hispánico»* (Espino, 2022: 98). Estaban mejor preparados -y no tanto por la tecnología militar- que los mesoamericanos o los incaicos, y a mucha distancia de los demás amerindios. Y lo estaban porque la voluntad de conquista era evidente: territorio, botín, vasallos y almas, aunque muchos consideraban que asesinar, torturar o violar gentes sin fe no era delito. Y es que los conquistadores entendían la conquista como una experiencia bélica acumulativa, mientras los indios, generalmente sin contactos entre sí, no disponían de información sobre el proceder de los invasores. Emplearon perros de presa como alanos y mastines, caballos, ballestas, arcabuces, mosquetes, pólvora, de la misma forma que se aprovecharon de las *«escisiones existentes»* e hicieron uso de aborígenes (Hassig, 1988: 267) a los que se permitió la perpetración de matanzas, violencia y canibalismo. Sin tapujos.

Y sin contar con una caballería al nivel de los ejércitos europeos del momento, se recurrió a *«las más diversas prácticas atemorizantes»* (Espino, 2022: 100) que paralizaran a un enemigo numeroso: masacres, ahorcamientos, amputaciones de manos, pies, narices, senos o sexos, empalamientos, ahorcamientos, aperreamientos, cremaciones, torturas ejemplares contra caciques, violación de mujeres o su uso como botín de guerra para hundir psicológicamente al enemigo, esclavización de poblaciones enteras. La violencia, por supuesto, no dejó incólumes a los niños. Se asesinaron de forma brutal infantes que incluso sus madres dejaban morir para evitarles sufrimientos: *«los matan en los vientres y a los nacidos no les quieren dar de mamar porque se mueran»* (Citado en Espino, 2022: 30). La táctica era clara: se basaba en descubrir y ocupar nuevos espacios empleando técnicas que consistían en *«masacrar, capturar supervivientes, quemar y robar todo lo útil que hubiese. Una táctica puesta en práctica, con buenos resultados, desde las Antillas, Tierra Firme, Nueva España, Perú y... en el Río de la Plata y Paraguay»* (Espino, 2022: 243). La guerra fue distinta a la de Europa, pero con campañas muy parecidas entre sí.

En suma, regresando al principio de este epígrafe: las epidemias fueron cruciales en la muerte indígena en América, pero se supone que no hubo intención de propagar enfermedades. Ahora bien, lo que se omite es el proceso cruento de la conquista y el hecho relevante de que los indios se convirtieron en presas de dichas enfermedades traídas por europeos y esclavos africanos debido a que muchos de ellos estaban exhaustos por el trabajo impuesto por los españoles y la destrucción de sus formas tradicionales de vida derivada del sistema colonial de dominación. Ahora bien, vayamos algo más lejos: los conquistadores, sin conocer la guerra bacteriológica, consideraron las epidemias como un arma y no impidieron su propagación. A fin de cuentas, la muerte de los indios por enfermedad era un designio divino porque Dios estaba detrás de la conquista. En términos más mundanos, como hemos considerado, la destrucción de indios tenía que ver con el deseo de un enriquecimiento rápido que hacía descuidar el bienestar o la vida del *otro*, y se vinculaba directamente a las posibilidades de lograr los valores aristocráticos, objetivo cultural de la sociedad española del momento. El deseo de hacerse rico y la pulsión de dominio, son dos maneras de aspirar al poder.

Hay, además, otra forma de abordar esa violencia, al menos para contestar el manido argumento de que la conquista fue sinónimo de civilización frente a la barbarie indígena, especialmente la azteca: consiste en contrastar el ritual violento y su valor social con la violencia improvisada, la violencia del código cultural con la del contexto estratégico, en suma, la violencia azteca con la española, una sociedad de sacrificio y una sociedad de matanza. Si la primera se ejecuta como homicidio ritual y religioso, la matanza, relacionada con las guerras coloniales, se realiza donde el cumplimiento de ley es difícil de respetar. Y es que, «cuanto más lejanas y extrañas sean sus víctimas, mejor será: se las extermina sin remordimientos, equiparándolas más o menos con los animales» (Todorov, 2003: 156). No hay identificación de la víctima, salvo si son caciques o familiares de estos. No es homicidio como tampoco existe reivindicación de los muertos, aunque su función social se reconoce o justifica: pacificar el territorio para establecer un orden determinado, el orden colonial. Es la violencia del ser moderno, la que prefigura la modernidad colonial, la que se ejerce lejos del poder central de la ley regia. Y es que, como sostuvo Todorov: «Lo que descubren los españoles es el contraste entre metrópoli y colonia; leyes morales completamente diferentes rigen las conductas aquí y allí: la matanza necesita un marco apropiado» (Todorov, 2003: 157).

Y esa violencia cobra mayor sentido si aceptamos que, en la práctica, los españoles a menudo tenían una concepción de los indios que, más allá de sus posiciones tuteladas en

el *orden de los estados*, estaba a mitad de camino entre animales y hombres. Si, por un lado, las instituciones de la Monarquía Católica defendían la igualdad jurídica de todos los varones (no esclavos, no trabajadores por cuenta ajena, no mujeres), por el otro, se practicaba la desigualdad sustentada en la degradación racial de la alteridad, de la diferencia. La identidad de los españoles de hecho se construía, en la práctica cultural, a partir de una alteridad que o bien era percibida como idéntica a la identidad española o bien era inferior. El primer caso es el de la asimilación -ahí está fray Bartolomé de las Casas-: el *otro* es idéntico al intérprete, quien proyecta su subjetividad sobre ese mismo *otro*. Es el que enuncia y el que juzga. Su lenguaje es principio y final del estar en el mundo (Pinto Rodríguez ed., 1996). Un caso paradigmático de proyección. El fraile, en vez de partir de la filosofía aristotélica, lo hace de la doctrina cristiana de la igualdad que también despliegan los reyes no solo en el testamento de Isabel la Católica, sino en sus documentos oficiales según los cuales los indios no debían ser reducidos a la esclavitud. Se repite en la orden de Carlos V de 1530, en las Leyes Nuevas de 1542 o en la bula papal de 1537 de Paulo III. El enunciado de la igualdad se hace desde una religión particular que no reconoce el particularismo. Y es que, si el cristianismo es universalista, lo es porque supone una in-diferencia esencial de todos los humanos, lo que implica que la identidad biológica conduce a una identidad cultural: se predica que los indios están provistos de caracteres cristianos y desean reconocer su fe. Son, según Bartolomé de las Casas, sujetos que se describen en términos negativos o privativos y, desde luego se dejan vencer y obedecen porque son cristianos en potencia.

En el segundo de los casos, los indígenas existen como alteridad, pero, una vez reconocida, se identifica como una subjetividad inferior. Es juzgada y enunciada como incivilizada, lo que legitima la función correctora o misionera del colonizador. Una vez más, la información queda sesgada por el juicio de valor del conquistador: toda diferencia se equipara a una inferioridad para la cual, como sostenía Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), los indios son inferiores porque, siguiendo la tradición grecolatina relacionada con la esclavitud, por naturaleza carecen parcialmente de la razón que define al hombre, algo que no se puede lograr con la fe.

En ninguna de estas dos formas de reconocimiento se asume la crucial alteridad del *otro*. Las humanidades indígenas, sencillamente, no existen en el círculo universalista de la humana se asentaba emitir enunciados y juicios. Por eso son los españoles los que, en este caso, determinan que el sacrificio humano celebrado por los indígenas implica tiranía, pero omiten calificar de forma parecida la matanza perpetrada por ellos. Algo semejante ocurre

en la asignación de la civilización en el lado de los conquistadores frente a la barbarie o el salvajismo de los conquistados. El exceso de igualdad arroja a los grandes defensores de los indios que traspasan defensa en tutela, como Francisco de Vitoria (1483-1546), el gran artífice jurídico del derecho de la desigualdad. El defecto de igualdad justifica *encomiendas* y esclavitud y, por consiguiente, la guerra colonial. El sujeto enunciante identifica sus valores con los valores. Si el prejuicio de superioridad es un obstáculo para el conocimiento del *otro*, el perjuicio de la igualdad es todavía mayor pues consiste en identificar al *otro* con la idea del yo occidental y cristiano. Nada de etnografía. Aunque esta forma de tratar al *otro* sea más amable, su capacidad para conocerlo es menor que la fórmula de la inferioridad. Todo es una proyección de la identidad de sí o del ideal identitario propio sobre el *otro*, lo que conduce a querer transformarlo y someterlo. Y, desde aquí, se puede formular la siguiente pregunta que recojo de Todorov: «¿no hay ya una violencia en la convicción de que uno mismo posee la verdad, cuando ése no es el caso de los otros, y que, además, hay que imponerla a esos otros?» (Todorov, 2003: 184).

El ideal de asimilación se podía realizar frente a los indios a menudo vinculado, paradójicamente, con el ideal de inferioridad sustentado en el racismo. Ahora bien, era incompatible con los negros porque la diferencia natural de estos frente al blanco se asentaba en la noción de desigualdad natural. En todo caso, era mejor que la asimilación la hicieran, antes que los guerreros, los religiosos, concededores directos de la verdadera teología y su potencial conversor. Y es aquí donde el potencial de la asimilación se diferencia de la lógica de la jerarquización aristotélica: los indígenas pueden asimilarse, los esclavos, como las mujeres, tienen diferencias naturales que los hacen necesarios para el amo de la misma forma que la mujer lo es para el hombre. Para Bartolomé de las Casas, la sumisión y la colonización debían ser mantenidas, pero de manera que se impidiera la tortura y exterminio. El resto de los defensores de los indios tienen la misma actitud: ni guerra ni esclavitud porque implicaba sufrimiento para los indios y problemas para la conciencia de los monarcas. Todo bajo una ideología colonialista: desde la decisión papal que pone las nuevas tierras bajo la jurisdicción de la Monarquía Católica hasta las ordenanzas definitivas de 1573 que establecen la erradicación de la violencia extrema, pasando por la idea de aparecer poderoso y cristiano ante los indígenas, y el objetivo de explorar para explotar en una relación creciente entre el estudioso, el religioso y el comerciante que va desplazando al conquistador-soldado. Todo ello impulsado por la Corona.

Cierto es: la sociedad colonizada cambia. Hay hibridación, pero entendida como un proceso de vínculo asimétrico donde el colonizador ha marcado los límites del círculo

enunciativo: es quien crea al subalterno como subjetividad levantada a partir de la noción del *otro* puesta en práctica por el español. Hay, desde luego, otras subjetividades más antagónicas, que plantean romper los límites de aquel círculo enunciativo, como también existen sujetos autónomos, como los mapuches en Chile o Argentina (Modonesi, 2012). Pero nada quiebra aquel colonialismo que suprime las humanidades indígenas porque solo las piensa y trata desde la humanidad española y europea. La ideología esclavista sigue presente en América, especialmente en el intercambio abundante de hombres y mujeres procedentes de África, la cual reduce al *otro* al nivel de un objeto que puede ser tratado como menos que un hombre. Pero la mayoría de los indígenas son considerados como sujetos capaces de producir objetos, y no pueden convertirse en consumidores al mismo nivel de sus productos, si bien deben ser cuidados para que sean productivos. Hernán Cortés (1485-1547) y Bartolomé de las Casas se irán uniendo en un frente colonial de asimilación a la religión cristiana que no obliga en absoluto a conocer al *otro*.

Es cierto que la sociedad se va hibridando, pero siempre tratando de conservar fronteras. En primer término, hay que asumir que el origen de la tan cacareada hibridación fue, principalmente, la sistemática violación de mujeres indígenas por españoles que viajaron a la conquista en solitario o que deseaban incrementar la mano de obra explotada, una vez asentados definitivamente en el nuevo territorio. Es una redundancia señalar lo mismo para las numerosas esclavas negras que fueron objeto del deseo o de la codicia de sus amos. Y, en segundo lugar, la hibridación no fue para nada la mezcla libre y segura de la que el pensamiento conservador hace gala. Los cuadros de castas, tan abundantes en el siglo XVIII, singularmente en Perú y México, de artistas como Andrés de Islas (s. XVIII), Miguel Cabrera (1695-1768), Manuel Arellano (s. XVIII) o Ignacio María Barreda y Ordóñez (1750-1800), son una muestra, borbónica e ilustrada, de la necesidad siempre presente de ordenar, delimitar y jerarquizar el proceso de hibridación, de representar. Tratan de fijar lo que se ha desbordado a partir de la observación real o figurada -los artistas imaginaban hasta el extremo- de la mezcla de razas y sus supuestas formas culturales y sociales de estar en el mundo.

El mestizaje entre la población española, la amerindia y africana, no supuso en ningún caso la desaparición de fronteras raciales en América; implicó siempre una amenaza para un orden racial que hizo de los *cuadros de castas* una forma de identificar una dinámica que debía ser controlada para mantener un orden jerárquico donde los españoles, primero, y los criollos, después, ocupaban la cabecera, marcando, como señala Sofía Navarro Hernández, «*que a pesar de su diversidad, la sociedad novohispana estaba perfectamente regulada*»

(Navarro Hernández, 2017: 542). Es más, dado que los criollos tenían ascendientes hibridados, el sistema de castas también tenía como objetivo limitar su poder. En suma, hubo mestizaje en América, pero nunca vino de la mano de una sociedad colonizadora dispuesta a abrir los límites de su identidad para dar cabida a amerindios y africanos. La mezcla fue producto de la necesidad laboral y sexual, y no del reconocimiento mutuo entre la sociedad metropolitana y la colonizada. Punto.

Otro argumento convencional es que el colonialismo trajo elementos positivos: técnicos, simbólicos y culturales; aportó el mestizaje, una lengua unificadora, universidades...; ahora bien, por una gran parte de estos elementos positivos se pagó un alto precio. Respecto al castellano, porque también fue un canal de dominación junto con alguna de las lenguas aborígenes como el náhuatl, el quechua o el guaraní. Sobre las universidades, porque cabría preguntarse en torno a quién estudiaba en ellas. Se podrá alegar que la historia de un país es la suma de influencias sucesivas recibidas. Puede que el principio de libre circulación de hombres, bienes e ideas -Francisco de Vitoria dixit- se contraponga al principio de autodeterminación y no injerencia, pero ¿realmente es así? ¿El derecho a la influencia se contraponen al derecho a la no injerencia? La colonización se realizó en nombre de valores que se consideran superiores, pero para imponerlos se desató una violencia extrema. Hay muchas formas de abordar este tema. Y nos sumamos aquí a la formulada por Todorov: si las influencias son impuestas o propuestas. El cristianismo de las Indias impuso su noción de humanidad, negando aquella humanidad que uno imputa al conjunto. A los indígenas se les obligó a aceptar cosas más allá de su utilidad. La imposición desaparece cuando se tiene la posibilidad de elegir y saber. Sin embargo, la conquista fue una imposición de un saber universal que representaba sólo a una pequeña península de Asia, esto es, Europa. Si la guerra era justa cuando la hostilidad de los indígenas era respuesta a la información supuestamente bienintencionada de los conquistadores, habrá que reconocer que la interlocución fue, cuanto menos, asimétrica entre ambas partes. Es violencia, violencia de la comunicación colonial.

46 segundos. Calificaciones plausibles

*«La dominación europea lo era mediante el despliegue lingüístico,
y no solo a través de medios normativos o políticos, o tampoco económicos y militares».*
(Clavero, 2002: 60).

Respiremos los 46 segundos que le restaban a Floyd para afrontar posibles calificaciones a aquellos hechos de la conquista. Comencemos con una negación y

rechacemos la calificación de aquellos acontecimientos americanos como un delito de genocidio por considerar que el acto jurídico es retroactivo y anacrónico. No se pueden juzgar como genocidas hechos cometidos antes de su tipificación delictiva. Parece una condición fuera de toda duda. El concepto emergió en un contexto histórico muy concreto: los acontecimientos perpetrados por el nazismo contra judíos y romaníes, entre otros grupos, desde 1933 a 1945. En primer término, los hechos fueron calificados por el Acuerdo y Carta de Londres de 8 de agosto de 1945 (también conocida como Carta de Núremberg) como «*crímenes de guerra*», «*crímenes contra la paz*» y «*crímenes contra la humanidad*». La primera calificación se inspiraba en las costumbres y las convenciones internacionales; las otras dos, aunque no se hubieran definido previamente como ofensas merecedoras de castigo según el derecho internacional, se establecieron al amparo de las convenciones y declaraciones internacionales anteriores al conflicto mundial que condenaban la guerra de agresión y la violación de leyes de la humanidad.

Ahora bien, en los juicios posteriores a Núremberg, celebrados conforme a la Ley Nº. 10 del Consejo de Control para Alemania de 20 de diciembre de 1945 para juzgar aquellos crímenes no juzgados por el Tribunal Penal Internacional, el fiscal estadounidense Ben Ferencz (1920-2023) calificó el asesinato de civiles indefensos cometido por los *Einsatzgruppen* (grupos móviles de matanza) como «*un crimen de guerra, pero los mismos asesinatos son parte de otro crimen. Uno más grave, si así se quiere, el genocidio, o un crimen contra la humanidad*». Era seguramente la primera vez que el concepto genocidio, acuñado en 1944, era empleado en un tribunal. Es más, en la **Resolución 96 (I) de 11 de diciembre de 1946 de la Asamblea General de las Naciones Unidas, se recomendó al Consejo Económico y Social la redacción de la Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio tras considerar que la condena de «genocidio no había sido claramente establecida en la legislación internacional»** y después de reconocer sin ningún reparo «*que en todos los periodos de la historia el genocidio ha infligido grandes pérdidas a la humanidad*». Desde el punto jurídico, no parece pues que la retroactividad fuera un problema insalvable para calificar unos hechos que entrañan extrema gravedad, especialmente cuando son realizados por Estados o instituciones, y cuya responsabilidad trasciende el propio tiempo.

Se ha escrito mucho sobre la categoría, especialmente por los cambios que experimentó hasta su llegada y aprobación en la ONU en 1948. El enunciado del fiscal Ferencz nos puede servir de punto de partida. El crimen contra la humanidad -que el fiscal equiparaba a crimen de genocidio- era «*fundamentalmente diferente del simple crimen de guerra en que*

comprende violaciones sistemáticas de derechos humanos fundamentales cometidos en cualquier tiempo contra los nacionales de cualquier país». Los derechos humanos se convertían así en el centro mismo de la transgresión. Los fundamentos de su cuerpo normativo eran la Carta de las Naciones Unidas (26 de junio de 1945) y la Declaración Universal de los Derechos Humanos (10 de diciembre de 1948), admitidas sucesivamente en el período que transcurre entre la publicación del libro de Lemkin y la aprobación de la Convención sobre el Genocidio, esto es, 1944 y 1948. Y lo que es más importante para discusión que deseamos hacer: la calificación, ya sea como crimen contra la humanidad, ya sea como genocidio, no se restringe a hechos vinculados a la destrucción física de un grupo, sino a «derechos humanos fundamentales» que desde 1948 se han ido extendiendo a aquellos que se relacionan con mujeres, niños, discapacitados, minorías y otros grupos vulnerables.

La Convención de 1948 establecía que los actos criminales calificados como genocidio debían tener la intención de «destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso» y los describía en estos términos: a) matanza de miembros del grupo; b) lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo; c) sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial; d) medidas destinadas a impedir los nacimientos en el seno del grupo; e) traslado por fuerza de niños del grupo a otro grupo. Según relata el propio Lemkin en su autobiografía, el reconocimiento de dicho concepto en la ONU estuvo jalonado de resistencias que limitaron, en primer término, la aceptación de los grupos políticos como otro «grupo» de víctimas (Lemkin, 2018). El Reino Unido se negó a incorporar más casuística una vez concluidos los juicios de Núremberg; por su parte, la Unión Soviética rechazó la ampliación calificadora del concepto debido al efecto que tendría sobre sus propios crímenes masivos.

Algo parecido ocurrió con la interpretación del crimen de genocidio como delito cometido contra un grupo cultural. La vertiente no física se recogía en la Convención en forma de «lesión grave a la integridad mental de los miembros del grupo» o en «el sometimiento del grupo a condiciones de existencia» que condujeran al acabamiento parcial o total del mismo. Ahora bien, como señaló Bartolomé Clavero, el desplazamiento de la destrucción cultural en favor de la destrucción física fue propiciada por la presión estadounidense, apoyada por los viejos países colonialistas, que deseaba evitar la penalización de sus políticas civilizatorias. Fue esta ambigüedad la que facilitó que los Estados colonialistas ratificaran la Convención. Hay agresión cultural, si bien es prácticamente invisible a los ojos de quien califica.

El concepto original implicaba la *«indole cultural incluyendo el exterminio físico»*, aunque se tiende a descuidar esta dimensión. Y es que, para su acuñador, en su obra ya mencionada *Axis Rule*, la eliminación física era secundaria porque la destrucción de un *γένοç* no siempre requiere la eliminación biológica. Para el negacionismo, es posible calificar los hechos como etnocidio o limpieza étnica y evitar así cualquier responsabilidad delictiva. O bien negar la intencionalidad española en las matanzas indígenas, necesaria para la tipificación de genocidio. Lo mejor: argumentar que la existencia de un virus no tiene ni texto ni contexto, solo contingencia. Se evita así la tipificación penal para las acciones de un Estado o un grupo victimario concreto.

Vale, concedamos la perra gorda a quienes evitan la calificación de genocidio; consideremos que supone retroactividad y que, además, solo se centra en la destrucción intencional y física de los grupos agredidos. Nos queda, sin embargo, tipificar la destrucción cultural y física de las poblaciones indígenas, ya no como crímenes de guerra -que también-, sino como crímenes de lesa humanidad, entendidos, de acuerdo con la definición del Estatuto del Tribunal Militar Internacional de Nuremberg, de 8 de agosto de 1945, y confirmada por las resoluciones de la Asamblea General de las Naciones Unidas 3 (I) de 13 de febrero de 1946 y 95 (I) de 11 de diciembre de 1946, como *«el asesinato, la exterminación, esclavización, deportación y otros actos inhumanos cometidos contra población civil antes de la guerra o durante la misma; la persecución por motivos políticos, raciales o religiosos en ejecución de aquellos crímenes que sean competencia del Tribunal o en relación con los mismos, constituyan o no una vulneración de la legislación interna de país donde se perpetraron»*. Serían *«crímenes cometidos tanto en tiempo de guerra como en tiempo de paz»*. Y asumamos su carácter imprescriptible, a partir de la Convención sobre la Imprescriptibilidad de los Crímenes de Guerra y de los Crímenes de Lesa Humanidad de 28 de noviembre de 1968, según la cual *«la expulsión por ataque armado u ocupación y los actos inhumanos debidos a la política de apartheid y el delito de genocidio definido en la Convención de 1948 para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio aun si esos actos no constituyen una violación del derecho interno del país donde fueron cometidos»*.

La responsabilidad en este caso sería individual, no colectiva. Complejo identificar victimarios. Ahora bien, lo interesante es el carácter imprescriptible que desde la Convención de 1968 se fija para delitos considerados como crímenes de lesa humanidad. En este caso, podríamos imaginar a los supervivientes o descendientes de las víctimas americanas acudiendo a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en Washington DC o al Comité de Derechos Humanos de la ONU en Ginebra o en Nueva York; o bien a la Corte

Interamericana de Derechos Humanos en San José, Costa Rica. Siempre con la exigencia de que se hiciera cumplir el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos en vigor desde el 23 de marzo de 1976 con el fin de que se les garantizara y se respetaran sus derechos a la verdad, a la justicia, a la reparación o a la garantía de no repetición. La Convención de 1968 introduce el genocidio como crimen de lesa humanidad y, además, lo hace imprescriptible. Ciertamente es: el Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional de 1998 (en vigor desde el 1 de julio de 2002), en sus artículos 6 y 7, separa crímenes de genocidio y de lesa humanidad, al tiempo que acentúa la responsabilidad individual que, en el delito de genocidio, implica hacer «una instigación directa y pública a que se cometa». En todo caso, sigue manteniendo la definición de genocidio de 1944. En suma, quienes concurren a cualquiera de aquellos tribunales, podrían preguntarse si no hubo expulsión y ocupación territorial en la conquista americana; o si no hubo expolio cultural; o si no existió racismo por parte de españoles y criollos, antes y después de las independencias.

Con todo, desistamos: ni genocidio ni crimen de lesa humanidad como tipos penales, no sea que se nos acuse de pretender juzgar el pasado y hacerlo pecando de presentismo. En todo caso, seamos honestos en dos sentidos. El primero: reiterando un enunciado bien conocido entre los historiadores, la historia siempre es historia del presente, construida con conceptos, sensibilidades, preguntas del hoy. Somos además presentistas no ingenuos porque reconocemos que traducimos el pasado al presente, a nuestras comunidades del hoy, siendo leales a dos amos distintos: el pasado que fue y el presente de nuestra historia, construyendo comparables, con equivalencias presuntas o sin identidad. Aunque no lo pretendamos, siempre hay figuración en nuestra traducción. En segundo lugar, el historiador no sólo entra en el proceso jurídico cuando participa en procesos por el cumplimiento del derecho a la verdad, a través de la investigación documental y el contraste entre testimonios y memorias. Los informes periciales, como los que se desarrollaron en los procesos contra el genocidio nazi o el guatemalteco, así lo demuestran. Pudiera ser que, anulada la responsabilidad jurídica, el derecho haga intrascendente la historia para el proceso jurídico. Bien, pero es que además los historiadores, a pesar de lo que aseveren los más positivistas e ingenuos, juzgamos cuando contamos -explicando y narrando- historias. Y es que, cuando introducimos aquellos hechos en el relato y los convertimos en datos, cuando los seleccionamos, los jerarquizamos, los omitimos o los destacamos, los estamos jugando, aunque sea inconscientemente. Por lo tanto, aunque no sea un juicio explícito, juzgamos el pretérito al seleccionar. Somos quienes decidimos quiénes están o quiénes quedan fuera de

la historia. Ni más ni menos. Resulta curioso que, con respecto a lo ocurrido en América, el pensamiento conservador no deje de juzgar las consecuencias que considera «positivas» de las conquistas como verdaderas, buenas, bellas y justas, y niegue cualquier juicio a la historia cuando se enfrenta a sus efectos negativos. Sin complejos. A la española.

Cabe considerar, finalmente, el genocidio, ya no como delito contra la comunidad internacional, sino como concepto útil para nuestra comprensión del pasado: entender lo ocurrido como una agresión intencionada, física y cultural, contra grupos humanos a los que no se reconocía su propia humanidad más allá del enunciado colonial. El pensamiento conservador insistirá en la idea de que España construyó un imperio con pleno reconocimiento jurídico de sus habitantes a ambos lados del Atlántico. Aun así: ¿quiénes fijaron la voz y la escucha en un proceso de asimilación sin reconocimiento de la irrenunciable alteridad amerindia? ¿O africana? ¿O asiática?

Hay interpretaciones historiográficas de dos de los traumas más relevantes de la historia española, sin contar con otros episodios olvidados en este país como la expulsión de los judíos de 1492, de los moriscos en 1609-1613 o del intento de exterminio de los gitanos con «la gran redada» de 1749, esto es, la represión franquista y la práctica colonial, que son tildados de genocidios. Antonio Miguez Macho observa lo cometido durante el franquismo a la luz del concepto genocidio, como matanza y represión contra un grupo sociopolítico, perpetradas además por un ejército, el español, curtido en las prácticas coloniales en África (Miguez Macho, 2014). El franquismo no sólo colonizó conciencias, también se dedicó con recurrencia a reprimir y a asesinar a un grupo sociopolítico -al que se identificó como el «rojo»- con el fin de eliminar toda una cultura previa: la popular/trabajadora. Por su parte, como señaló Clavero, el concepto «colonialismo de asentamiento» (termino que procede del mundo anglosajón -*settler genocide*, que se proyecta sobre el concepto *settler colonialism*-) va más allá de la idea de limpieza étnica, la cual no atiende a ningún tipo penal, y explica el genocidio en la historia «no solo como provocación de mortandad, sino también y ante todo como expropiación de la cultura, el territorio y los recursos, inclusive los genéticos, que sustentan a un pueblo, lo más definitorio de la categoría misma de genocidio, incluyendo el físico» (Clavero, 2018: 669). Dos evidencias son aquí pertinentes: la primera, de acuerdo con los estudios sobre los territorios de California y Texas, el colonialismo de asentamiento no es inherentemente genocida, pero sí es su caldo de cultivo. Los dos casos proyectados sobre los territorios mencionados demuestran la continuidad entre el asentamiento español, mexicano y estadounidense, hecho que pone en duda la estrategia de «echar balones fuera» para ver «la paja en el ojo ajeno». La segunda: algo

semejante a lo anterior ocurre cuando nos fijamos en los genocidios más actuales -como, por ejemplo, los perpetrados en el Cono Sur americano- para ocultar genocidios previos, genocidios poscoloniales con responsabilidades coloniales viejas y nuevas.

Como forma de comprensión o traducción del pasado, por consiguiente, el concepto genocidio puede ser un concepto idóneo para traducir los expolios y masacres sobre poblaciones indígenas. Se nos repetirá que, aunque no consideremos la categoría genocidio desde su significación jurídica, es un error emplear conceptos actuales para evaluar hechos del pasado, incluso aunque aquellos hechos tengan consecuencias cruciales para el presente. Por citar algunas muy actuales: la precariedad laboral, el desplazamiento involuntario, el racismo excluyente, la pobreza, el rechazo social, la guetificación de quienes proceden de las viejas colonias. Podríamos alegar que entre el pasado y su relato, la historia, siempre hay cabida para la figuración; que los hechos históricos pueden ser los ladrillos, pero los planos para desarrollar la «casa» histórica son infinitos; que el historiador no es un sujeto cognoscente límpido, que siempre está situado en su comunidad, en su contexto... en, fin, participado por la cultura desde la que estudia. Algunos historiadores alegarán que podemos situarnos ante los hechos sin el sesgo que articula nuestra propia -y no elegida, al menos de forma instrumental- identidad de observadores, que investigamos atendiendo al contexto del pasado, esto es, a las ideas propias de la época y al ordenamiento específico del momento. Y desde aquí podrían lanzar una primera conclusión: hasta 1948 no existía el concepto jurídico genocidio por lo cual no hay conducta del pasado que pueda ser calificable como tal.

Es cierto: como historiadores, juzgamos explícitamente el pasado desde el presente, reconociendo su complejidad, la necesidad de establecerlo con cuidado y, sobre todo, en su contexto histórico y cultural. Los estándares éticos, morales y legales pueden haber mudado, lo que implica que lo que fue aceptable o inaceptable del pasado puede diferir del actual. Ahora bien, la idea de eliminación física o cultural de grupos específicos no es un fenómeno exclusivo de la época posterior a la creación del término genocidio. Antes de esta definición moderna han ocurrido actos que consideramos genocidas como la masacre de armenios en el Imperio Otomano durante la Primera Guerra Mundial, o la matanza de judíos en la Alemania nazi, entre otros (Bruneteau, 2006). En suma, no hay razón para que no empleemos el término para adjetivar eventos históricos anteriores a 1948 debido a que remite a hechos de naturaleza sistemática e intencional para eliminar física o culturalmente a grupos humanos desde una humanidad que es definida por el perpetrador. Los «actos atemorizantes» aplicados por los españoles en la conquista de América estuvieron protagonizados por el terror, aunque

las autoridades españolas los considerasen episodios propios de la «guerra justa» porque los caciques amerindios se negaban a aceptar los *requerimientos* de la Monarquía Hispánica y a reconocer la jurisdicción hispana sobre los nuevos territorios, así como la autoridad última de la potestad del papado. Ahora bien, los caciques ni conocían el idioma del *requerimiento* ni la legalidad en la que se asentaba debido a que el documento no era más que un producto del habla colonial de quien enunciaba los términos de la conquista: la tradición europea y española. Pueden existir reticencias jurídicas para tipificar lo ocurrido en América como un delito de genocidio; incluso puede que dudemos de su empleo como figuración plausible para el empleo de los historiadores o ciudadanos. Ahora bien, los “actos atemorizantes” no son ajenos a un crimen imprescriptible de lesa humanidad por el sufrimiento y muerte de millones de personas. Si la historiografía y la comunidad internacional asumen como crímenes genocidas los cometidos por el régimen nazi, no hay ninguna razón para no aplicar conceptos semejantes en esos episodios amargos desde una perspectiva universal de memoria histórica y afrontar la responsabilidad colectiva al recordarlos y condenarlos como contrarios a la dignidad, la justicia y los derechos humanos.

En este contexto, el pasado violento no opera como un mecanismo que provoque el extrañamiento; lo hace más bien como recordatorio de principios éticos constantes y de las lecciones sobre las consecuencias devastadoras de la intolerancia, el odio y la discriminación. Es un uso legítimo de la implicación entre pasado y presente. Esta evaluación moral de determinados eventos históricos nos ayuda a mantener viva la memoria de las víctimas y a trabajar hacia un mundo más justo y compasivo. Si los historiadores y otros científicos sociales han aplicado retrospectivamente el concepto, lo hacen empleando estándares contemporáneos no de manera inapropiada, sino como reconocimiento y condena de la atrocidad. Las calificaciones de lo acontecido con los pueblos indígenas en América no son ajenas a la controversia en la historiografía y en la opinión pública. Ahora bien, lo que es inaceptable es eludir los hechos -ya no solo las calificaciones adversas- a través de la negación del sistema colonial español, el ensimismamiento de la idea de virreinos entre súbditos iguales, o el desvío de la atención hacia otros colonialismos supuestamente más graves. Algunos historiadores y expertos sostienen que los patrones de violencia, explotación y desplazamiento forzado de las poblaciones indígenas durante la colonización española cumplen con los criterios para ser considerados genocidio. La gestión colonial española, que incluía la conquista militar, la imposición de sistemas de *encomienda* y el trabajo forzado a través de los *repartimientos*, la esclavitud de amerindios y africanos, así como la

propagación de enfermedades, causaron la muerte masiva y el sufrimiento de millones de personas. Dichas acciones se encuadraron en un intento sistemático de exterminar o debilitar deliberadamente a distintos pueblos indígenas. Otros prefieren describir esas experiencias como actos de «desposesión», «desplazamiento forzado» o «violencia colonial». Son conceptos tan lícitos como el de genocidio.

Podemos tratar de entender por qué ciertas acciones fueron consideradas «normales» o aceptables en ese momento, pero reconociendo que no necesariamente fueron éticamente justificables o moralmente aceptables. En este punto, nos situamos en el exterior del objeto de investigación y lo observamos desde un punto de vista que se pretende universal. Porque se trata de examinar críticamente cómo esas acciones afectaron a las personas y comunidades involucradas, así como a las personas que acarrean sus consecuencias a largo plazo. Eso presupone hacerse cargo del impacto de las acciones pasadas y reflexionar sobre el efecto de lo acontecido en las sociedades contemporáneas. Puede que el reconocimiento de valores y principios universales nos dificulte la comprensión de un pasado extraño en sus criterios culturales, pero también mejora las lecciones que podemos aprender de él para informar nuestras propias acciones. Nos muestra, es cierto, los cambios en los valores a lo largo del tiempo. Pero contraponer experiencias violentas del ayer con las del hoy nos hace más sensibles a las consecuencias de aquellas experiencias en la actualidad. En suma, no se trata de buscar culpables que puedan ser juzgados; más bien, se trata de hacernos responsables de los efectos de aquella colonización que adquiere su principal impronta en las subjetividades precarizadas de nuestros días. Porque el reconocimiento del sufrimiento pasado puede ser una expresión de empatía y solidaridad con sus víctimas, las de antaño y las ahora. Porque supone una rendición de cuentas por las acciones pasadas de una comunidad, organización, institución o Estado: España no sería hoy lo que es sin su intervención en América, en todos los sentidos, porque dejamos nuestra cultura influyendo en la ajena, y extrajimos bienes y servicios que permitieron el ejercicio de una política imperial en el mundo. Y, en tercer lugar, porque presupone la reparación y la reconciliación con las comunidades afectadas.

Quizá no tenga mucho sentido el perdón. Pedir perdón por eventos en los que uno mismo o su comunidad no participaron directamente puede plantear desafíos éticos y prácticos. Sin embargo, aun así, puede haber razones válidas para expresar arrepentimiento y solidaridad con las personas afectadas. Por ejemplo, el reconocimiento de la responsabilidad colectiva porque, si bien, individualmente no hayamos participado en

acontecimientos del pasado, como miembros de una comunidad o sociedad que se benefició y beneficia de las injusticias del pretérito, tenemos que asumir las acciones que condujeron a esos beneficios desde aquellas injusticias. El compromiso con la memoria histórica es una forma de honrar la memoria de las víctimas y reconocer el impacto duradero de esas injusticias en las comunidades del presente. Es, en suma, un gesto de respeto hacia quienes sufrieron y una afirmación de nuestro compromiso de no olvidar o minimizar su padecimiento. Pero hay más: el arrepentimiento y solidaridad con las personas afectadas por eventos pasados contribuye a la construcción de relaciones más fuertes y empáticas entre diferentes grupos de personas.

No obstante, es más pertinente la asunción de responsabilidades porque supone la implicación colectiva en la reparación de acciones injustas y el compromiso de abordar las consecuencias de esas acciones. Asumir responsabilidades implica reconocer el papel que una comunidad, sociedad o institución pudo haber tenido en eventos del pasado y comprometerse a tomar medidas concretas para reparar el daño, promover la reconciliación y trabajar en un futuro más justo y equitativo. El empleo del concepto «asumir responsabilidades» enfatiza la importancia de la acción y el compromiso activo para trabajar en las injusticias del pasado, en lugar de simplemente expresar arrepentimiento o pedir perdón. Esto puede ser especialmente relevante en contextos donde múltiples partes están involucradas o donde el impacto de las acciones pasadas sigue siendo significativo en el presente. Las consecuencias de la colonización, incluyendo la explotación, el desplazamiento, la opresión y el trauma de los pueblos indígenas, continúan afectando a sus descendientes y comunidades en la actualidad porque los problemas sociales, económicos y de salud derivados de la colonización no han desaparecido tras el fin de la era colonial. Es todo un reto.

Tiempo 0. El halito de George Floyd frente a la posverdad

La respiración detenida de George Floyd llama a la puerta de la conciencia. Como si su último suspiro fuera un grito en favor de los hombres y mujeres desgarrados en ese maldito silencio de colonialismo que los embarra, como si ese halito final fuera su postrero llamamiento para abrir la Caja de Pandora de la ignominia que algunos pretenden enterrar bajo la tierra del olvido. Es un tiempo, sin embargo, que no pasa, que permanece detenido

para darnos el tiempo preciso para esbozar reflexiones y críticas respecto a los millones de vidas clausuradas o precarizadas de los *otros*. Poco tiempo, pero tiempo.

La historia no queda nunca al margen de la política y la figuración por muchas razones que van desde la selección e interpretación de los hechos hasta su uso en la promoción de agendas y legitimidad, pasando por la construcción de memorias e identidades colectivas y personales, especialmente a través de la educación y sus currículums, la monumentalización, la conmemoración o la musealización. Por eso, los debates en el espacio público, la historia pública o las políticas de las memorias son mecanismos cruciales de desnaturalización de relatos que se pretenden verdaderos o hegemónicos. Podemos incorporar la discusión y el diálogo sobre la violencia aplicada en América desde distintos paradigmas interpretativos que van desde el dadivoso imperialismo español -virreinos- a la lógica colonial centrada en la agresión cultural y física de subalternos amerindios y esclavos africanos. Si la revisión de relatos es parte inherente de la actividad historiográfica. ¿no debería ser este un buen momento para construir interpretaciones alternativas al relato ensimismado? Ahora bien, sobre los hechos históricos caben interpretaciones, revisiones, pero, por el contrario, la negación de los hechos es intolerable. Negar los millones de vidas precarizadas o liquidadas en América es un insulto directo a ascendientes y descendientes, como lo es el criterio deontológico de no juzgar el pasado cuando afrontamos las matanzas y, sin embargo, sentenciar a voces el pretérito como un ayer glorioso y heroico cuando se juzgan las maravillas de la herencia española, como un logro sin parangón en la historia de la humanidad. ¿Se juega o no se juzga? ¿Juzgamos el colonialismo belga, francés, inglés o alemán, pero no el nuestro? ¿En qué quedamos? Por cierto: la India fue también un virreinato y nadie duda de su sesgo colonial. Este es el principal juego de la post-verdad: esconderse entre bambalinas arropada con una retórica que confunde la apertura de interpretaciones (la buena infinitud) con un negacionismo altanero y sin rubor.

Respecto al concepto genocidio, ni siquiera el franquismo estuvo ajeno a su influjo. El régimen aceptó la Convención el 13 de septiembre de 1968, pero con una reserva al artículo IX según la cual las *«controversias entre las Partes Contratantes, relativas a la interpretación, aplicación, ejecución de la presente Convención incluso las relativas a la responsabilidad de un Estado en materia de genocidio o en materia de cualquiera de los otros actos enumerados en el artículo III serán sometidas a la Corte Internacional de Justicia»*. Sus actos genocidas se resguardaron de la justicia internacional incluso muerto el dictador, hasta la retirada de la reserva el 10 de diciembre de 2009. Por otra parte, sin recibir ese calificativo, los actos genocidas fueron comunes en el

derecho internacional en todos los rincones coloniales. Clavero trabajó este caso, partiendo de una disposición del *derecho de gentes*, posiblemente lo que hoy conocemos como derecho internacional, en la segunda mitad del siglo XVIII. De acuerdo con tal derecho, por supuesto europeo, el exterminio de pueblos incapaces de atender a la explotación racional de sus tierras no es que fuera legal, sino que era una obligación ineludible. Según tal derecho, toda agrupación humana debía explotar su territorio mediante los adecuados expedientes de aprovechamiento privado. Si no lo hacían, entonces los europeos tenían la obligación de invasión. Los no europeos no podían resistir o regular la llegada y asentamiento de los occidentales. La destrucción no necesariamente física de la humanidad indígena resistente era de obligado cumplimiento.

En suma, no debería hacer falta que el genocidio fuera interpretado como delito penal, sabiendo que podría implicar retroactividad o extensión hacia el pasado. La tipificación penal no sirve para la historia porque la historia es intrascendente para el derecho cuando la responsabilidad está cancelada. Basta con que lo signifiquemos como una conducta colonial criminal, prescindiendo del derecho. Es más, hay que asumir que el genocidio ni en el pasado ni en el presente es puramente físico; siempre es siempre cultural. Y siempre es cultural porque una humanidad sin una cultura particular únicamente existe en «*el derecho de gentes sobre otras gentes*», principio básico del colonialismo, esto es, para una Europa en la cual el genocidio era un derecho e incluso una obligación negando al *otro* su sustancial diferencia. No es necesario nombrar el genocidio para que exista: el mero hecho de pensarlo nos permite hacer historia y asumir la memoria de los crímenes coloniales en espacios donde apenas existen memorias, justicia o reparación.

En todo caso, permanece la idea de la responsabilidad de los Estados sucesores y otras instituciones como la Iglesia para hacerse cargo del terror contra la humanidad superviviente o descendiente de las víctimas. El principal desarrollo normativo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1976, asume que los derechos a la verdad, la justicia, la reparación y a la garantía de no repetición deben ser responsabilidad de los Estados sucesores. ¿Será verdad? El derecho de la época consideraba que la guerra de exterminio era un procedimiento jurídico de último recurso para la imposición de justicia. La masacre decidida por soberanía no era delito salvo si se suplantaba la potestad soberana. En suma, lo que se podía impugnar eran los títulos y los procedimientos europeos para disponer de la libertad y la vida indígena. Ahora bien, los hechos indagados en América evidencian un potencial genocidio,

especialmente si los observamos desde el paradigma de los derechos humanos, de la humanidad en su conjunto, y no del derecho de gentes que jerarquizaba la humanidad, en la que solo hay una perspectiva, la europea o cristiana, una visión de parte, un universal que esconde una parcialidad. Si los hechos hubieran sido ejecutados dentro de nuestro paradigma de derechos humanos, hubieran sido calificados como delitos de lesa humanidad por genocidio, como delitos imprescriptibles y retroactivos, sin posibilidad de alegatos a la inconsciencia moral o al respeto legalista hacia el orden establecido. Pero este no es el caso, a no ser que lo contemplemos fuera del derecho penal o que concibamos el intencional silencio e invisibilidad de la humanidad indígena del pretérito desde su más enconada actualidad. No hay responsables penales, dado que la responsabilidad es personal y los perpetradores no se encuentran entre nosotros; ahora bien, ¿la humanidad indígena, su propio derecho, es contemplado en pie de igualdad dentro de los derechos humanos contruidos desde y para Occidente?

Las potencias coloniales tienen una deuda que no se paga solo con la contrición o con la penalización criminal: es la deuda de la supresión de la humanidad indígena en la historia o en el derecho. Desde el paradigma de los derechos humanos -ya no del derecho excluyente de gentes-, el genocidio existe cuando se cancela una parte de la humanidad como sujeto de la historia, del derecho o de la ciencia. A esa parte se le despoja, primero, de voz y, luego, se le sustraen vidas. Y es que hacerse con la voz de los *otros* es el primer paso hacia el genocidio. Eliminar su voz es el punto de partida para imponer una antropología de matriz europea que crea las condiciones para acciones genocidas -ya sea coloniales, ya constitucionales-, dado que la humanidad indígena no aparece ni como voz ni como parte del derecho. El *otro* queda subalternizado y además se allana el camino al genocidio por no considerar que el genocidio pasado implica el genocidio actual. Y este genocidio no es pasado porque el *otro* sigue discriminado en su humanidad, una humanidad que ha sido inferiorizada o asimilada en un nosotros (occidental) universalizado. No hay reconocimiento de su fundamental alteridad. Y no vale con que tratemos la humanidad indígena en términos constitucionalmente individuales, porque sus derechos también están relacionados con su idea -ignorada- de comunidad o de pueblo. Como tampoco puede haber libertad individual cuando esta niega la libertad colectiva. Las distintas humanidades deben prevalecer, reconociendo que los descendientes de aquellos amerindios, aunque vivan en espacios hibridados, tienen capacidad para representarse e interpretar el colonialismo desde sus parámetros culturales.

El desafío de Clavero al denunciar la ausencia del concepto en los estudios históricos y jurídicos españoles resulta colosal, tan increíble como la falta de interés por el tema en América Latina, más preocupada por los genocidios provocados en las dictaduras recientes. Es evidente que no se reconocen las responsabilidades en el presente por el pasado, tanto de los Estados como de la Iglesia u otras organizaciones e instituciones, frente a la humanidad superviviente y descendiente. Y de la misma forma se niega toda intencionalidad, se reduce la significación del concepto a la destrucción física de las víctimas o se sustituye por la categoría «etnocidio» por medios no sanguinarios -la cual carece de tipificación criminal- o por la «noción limpieza étnica» -que solo reconoce responsabilidad jurídica de delitos individuales-. Y si no hay genocidio tampoco existe su caldo de cultivo: el colonialismo. Sencillamente no hay crimen contra la humanidad. Por su parte, los Derechos Humanos se cercenan: no hay reparación obligada para los Estados sucesores de las prácticas genocidas, como tampoco se reconoce el derecho a la verdad (previo al derecho a la justicia). No se generan comisiones de verdad donde esgrimir informes históricos ni contrastar o socializar memorias que comuniquen atrocidades. Solo algunos genocidios tienen el privilegio de denominarse como tales, sin problemas de intromisión presentista, por ejemplo, el de la Alemania nacional-socialista. Pero existieron genocidios coloniales legalmente justificados por el derecho de gentes sin que recibieran tal nombre. Es una existencia inexistente del genocidio que no evita las responsabilidades pendientes. En suma, sólo algunos genocidios tienen memoria, historia y justicia. Los perpetrados en América ni existen ni se les espera, porque, ya se sabe, los españoles fuimos héroes y santos.

Resulta curioso: si confrontar el genocidio implica cumplir también el derecho a la garantía de no repetición, debería hacerse pública una política completa de descolonización: de museos, de conmemoraciones, de esculturas o calles...y de mentalidades universitarias, académicas o de la sociedad civil. Una política de memorias que se esgrima contra una postverdad demasiado anclada en nosotros y nuestra historia. Puede que el genocidio no pueda ser reconocido como tipo penal en el pasado, pero, como consideraba Clavero, «podemos seguir llamándole genocidio» (Clavero, 2018: 684). Celebramos sin tapujos el 2 de Mayo como Día de la Comunidad de Madrid, conmemorando la lucha nacional frente al imperialismo francés. En este caso, no hay que hacer frente a ninguna leyenda negra porque, sencillamente, era el *otro* el agresor imperial, el francés. Por el contrario, la revisión de nuestro pasado americano evoca de inmediato una leyenda -la negra- que, por otro lado, el imperio colonial español nunca supo manejar (Villacañas, 2019: 258-259). Paradojas del sesgo



histórico. Con todo, y para finalizar, lo único significativo hoy en día es que hay otras palabras que claman por ser escuchadas. Son muchas. Son demasiadas.

BIBLIOGRAFÍA

- Abad García, Emiliano (2022): *Por el rabillo del ojo. Museos, literatura y poscolonialismo. ¡Sí, por favor!* (Tesis de Doctorado inédita), Universidad Autónoma de Madrid.
<http://hdl.handle.net/10486/705246>
- Acosta, José de (1590): *Historia natural y Moral de las Indias*, Imp. Juan de León, Sevilla.
- Aram, Bethany (2008): *Leyenda negra y leyendas doradas en la conquista de América*, Madrid, Pedrarias y Balboa.
- Bruneteau, Bernard (2006): *El siglo de los genocidios. Violencias, masacres y procesos genocidas desde Armenia a Ruanda*, Madrid, Alianza Editorial.
- Clavero, Bartolomé (1986): *Tantas personas como estados. Por una antropología política de la historia europea*, Madrid, Tecnos.
- Clavero, Bartolomé (1991): *Antidora. Antropología católica de la economía moderna*, Milán, Giuffrè.
- Clavero, Bartolomé (2002): *Genocidio y Justicia. La destrucción de Las Indias ayer y hoy*, Madrid, Marcial Pons.
- Clavero, Bartolomé (2016): *Constitucionalismo colonial. O economía de Europa. Constitución de Cádiz y más acá*, Madrid, UAM Ediciones.
- Clavero, Bartolomé (2018): «¿Es que no hubo genocidio en las Américas? (A propósito de la historia sobre *settler genocide*, comparativamente)», *Quaderni Fiorentini*, 47: 646-687.
- Espino López, Antonio (2022): *La conquista de América. Una revisión crítica*, Barcelona, Arpa Editores.
- Garriga, Carlos (2007): «Constitución política y orden jurídico en España: el `efecto derogatorio´ de las Constitución de Cádiz», en Garriga, Carlos y M. Llorente, *Cádiz 1812. La Constitución jurisdiccional*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales: 119-168.
- Hassig, Ross (1988): *Aztec warfare*, Norman, University of Oklahoma Press.
- Jablonka, Ivan (2026): *La historia es una literatura contemporánea. Manifiesto por las ciencias sociales*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Jelin, Elizabeth, (2017): *La lucha por la memoria. Cómo construimos la memoria social*, Buenos Aires. Siglo XXI.
- Lowenthal, David (1998): *El pasado es un país extraño*, Madrid, Akal.
- Lemking, Raphael (2018): *Totalmente extraoficial. Autobiografía*, Madrid, Berg Institute.

- Manzano Manzano, Juan (1948): *La incorporación de las Indias en la Corona de Castilla*, Madrid, Cultura Hispánica.
- Martínez Peláez, Severo (2021): *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, Guatemala, Fondo de Cultura Económica.
- Mena García, Carmen (2011): *El oro del Darién. Entradas y cabalgadas en la conquista de Tierra Firme (1509-1526)*, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces.
- Miguez Macho, Antonio (2014): *La genealogía genocida del franquismo. Violencia, memoria e impunidad*, Barcelona, Abada Editores.
- Mira, Esteban (2009): *Conquista y destrucción de las Indias (1492-1573)*, Sevilla, Muñoz Moya Editores.
- Modonesi, Massimo (2012): *Subalternidad*, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, mayo. https://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/497trabajo.pdf (último acceso: 20/11/2024).
- Navarro Hernández, Sofía (2017): «La pintura de castas más allá del afán clasificatorio. La serie de castas de Miguel Cabrera (1763)», en Blanca Ballester et alia (eds.), *Encrucijadas de la palabra y la imagen simbólica*, J.J. De Olañeta: 541-551.
- Orlando Melo, Jorge (ed.) (2017): *Maravillas y horrores de la conquista*, Bogotá, Idartes.
- Pinto Rodríguez, Jorge (ed.) (1996): *Del discurso Colonial al Proindigenismo. Ensayos de Historia Latinoamericana*, Temuco (Chile), Ediciones de la Frontera.
- Portillo, José María (2006): *Crisis atlántica. Autonomía e independencia en la crisis de la monarquía hispana*, Madrid, Fundación Carolina-Marcial Pons.
- Preston, Paul (2011): *El holocausto español. Odio y exterminio en la Guerra Civil y después*, Barcelona, Debate.
- Ricoeur, Paul (2005): *Sobre la traducción*, Buenos Aires, Paidós.
- Rorty, Richard (1996): «Solidaridad u objetividad», en *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*, Buenos Aires, Paidós: 39-56.
- Saignes, Therry (2000): «Las zonas conflictivas: fronteras iniciales de guerra», en Franklin Pease y Frank Moya Pons (dirs.), *El primer contacto y la formación de nuevas sociedades. Historia general de América Latina*, vol. II, París, UNESCO/Ed. Trotta: 269-299.
- Todorov, Tzvetan (2003): *La conquista de América. El problema del otro*, Buenos Aires, Siglo XXI Argentina.



- Vattimo, Gianni (2002): «El problema del conocimiento histórico y la formación de la idea nietzscheana de la verdad», en *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, Buenos Aires, Paidós: 83-107.
- Villacañas, José Luis (2019): *Imperiofilia y el populismo nacional-católico*, Madrid, Editorial Lengua de Trapo.
- Zavala, Silvio A. (1991): *Las conquistas de Canarias y América*, Las Palmas, Cabildo Insular de Gran Canaria.



SOBRE EL AUTOR

Jesús Izquierdo Martín

Jesús Izquierdo Martín es profesor del Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad Autónoma de Madrid y presidente de la Asociación Española de Historia Pública. ORCID: 0000-0002-5157-2637.

Contact information: Universidad Autónoma de Madrid.

e-mail: jesus.izquierdo@uam.es