

Autorização concedida ao Professor Julio Cabrera pelo editor do livro “Ética y Política en la filosofía de la liberación” para disponibilizar o capítulo "Después del holocausto fundador: la singularidad y carácter incomprensible del holocausto como mecanismo ocultador del exterminio indígena" no Repositório Institucional da UnB.

Referência

CABRERA, Julio. Después del holocausto fundador: la singularidad y carácter incomprensible del holocausto como mecanismo ocultador del exterminio indígena. In: PACHON SOTO, Damian; POLO SANTILLÁN, Miguel Angel (ed.). **Ética y Política en la filosofía de la liberación**. Bogotá: Ediciones Desde Abajo, 2017. v. 1. p. 193-249.

Filosofando desde Nuestra América para el mundo 

Director de colección

Horacio Cerutti Guldberg

Ediciones
desde abajo

Ética y política en la filosofía de la liberación

Miguel Ángel Polo Santillán /
Damián Pachón Soto
Editores

Ediciones
desde abajo

Ética y política en la filosofía de la liberación

Miguel Ángel Polo Santillán /Damián Pachón Soto

Editores

Ediciones desde abajo

Bogotá D. C., Colombia, Marzo de 2017

ISBN 978-958-8454-87-0

Diseño y digramación

Difundir Ltda.

Tranvs 22 A N° 53D-42 int 102, Bogotá D.C., Colombia

Teléfonos: 345 1808 - 217 8992

El conocimiento es un bien de la humanidad.

Todos los seres humanos deben acceder al saber,
cultivarlo es responsabilidad de todos.

Se permite la copia, de uno o más artículos completos de esta obra o del conjunto de la edición, en cualquier formato, mecánico o digital, siempre y cuando no se modifique el contenido de los textos, se respete su autoría y esta nota se mantenga.

Índice

| | |
|---|------------|
| A modo de prólogo | 7 |
| Del pensamiento neocolonial a la filosofía de la liberación latinoamericana | 9 |
| La vida como principio material en Dussel..... | 31 |
| La superación del fundamento dominador en la filosofía de la liberación | 51 |
| La perspectiva filosófica de los conceptos centro y periferia en el pensamiento transmoderno de Enrique Dussel: Vigencia, alcances y supuestos | 63 |
| Para un diálogo entre Enrique Dussel y Ernesto Laclau..... | 91 |
| La razón cínica y las posibilidades de la democracia en Enrique Dussel..... | 111 |
| Entre utopía y realismo: Alcances y límites de la política de la liberación de Enrique Dussel..... | 133 |
| Notas para una económica de la liberación en Enrique Dussel | 151 |
| Crítica de la metafísica moderna desde la ética de la liberación de Enrique Dussel | 183 |
| Después del holocausto fundador.La singularidad y carácter incomprensible del holocausto como mecanismo ocultador del exterminio indígena | 193 |

Después del holocausto fundador. La singularidad y carácter incomprensible del holocausto como mecanismo ocultador del exterminio indígena

**(Un ensayo contra la “Inocencia
del presente” como contribución
a la Geo-política de Enrique Dussel)**

Por: Julio Cabrera
(Brasília)

Introducción

En este artículo, retomo una cuestión que está siendo debatida en el contexto europeo, la tesis de la absoluta “singularidad” del holocausto judío durante el Nazismo delante de otras catástrofes ocurridas a lo largo de la historia. Mi perspectiva será, sin embargo, diferente de la europea, en el sentido de intentar mostrar que la insistencia en el carácter absolutamente singular del holocausto⁵⁹, a pesar de tener sentido en ciertos contextos críticos, produce, en el ámbito americano, una ocultación de aquella que puede considerarse, desde la “visión de los vencidos” (adoptando la expresión de Leon-Portilla) la catástrofe inaugural de la civilización occidental, el exterminio indígena perpetrado en América, evento que –por lo que veremos– no puede colocarse en el mismo nivel que el resto de las catástrofes, y que no afecta particularmente a americanos, sino al mundo todo (de manera semejante a como se dice, con entera razón, que el exterminio

59 Cuando no lo aclaro específicamente, al usar el término “holocausto” me refiero al exterminio (especialmente de judíos) durante el Nazismo.

judío no es un problema judío, sino de toda la humanidad). No se trata, pues, de negar el contenido semántico de la tesis de la singularidad del holocausto (poniéndose en uno u otro lado de las polémicas europeas), sino de visualizar un uso político que se hace de esa tesis.

En el presente texto, dialogo bastante con el pensador español Reyes Mate, por ser uno de los defensores de la tesis de la singularidad del holocausto, y por su condición de pensador que reflexiona en lengua española, y está –aunque no sólo por eso– más próximo de una perspectiva americana. Mi argumentación será desplegada en 3 etapas. En la primera sección, expongo la tesis de la “singularidad” y el carácter alegadamente “incomprensible” del holocausto, y me refiero a un cierto estilo utilizado para abordar el tema como una “retórica de la ininteligibilidad” (en un sentido de retórica no enteramente peyorativo). En la segunda, describo, en grandes rasgos, algunos aspectos salientes del exterminio indígena en América, con especial atención para América Latina y para el caso brasileño. Por fin, en la última sección, presento el discurso de la singularidad “incomprensible” del holocausto como posible ocultación del exterminio indígena como pieza del pensamiento de la dominación. En esa ruta, trato de presentar la presente investigación como una contribución a la geopolítica (y geo-ética) de Enrique Dussel.⁶⁰

Sección 1. La tesis de la singularidad del holocausto y la Retórica de la Ininteligibilidad

Reyes Mate, en varios de los textos reunidos en su libro “Por los campos de exterminio”, trata explícitamente de la idea de la total singularidad y novedad del holocausto. Empieza comentando declaraciones de Saragamo cuando éste y otros comparan a los palestinos con las víctimas del Holocausto, y afirman que las antiguas víctimas de los nazis serían ahora

60 En otros lugares ya he explicado, como una cuestión metodológica básica, que, en discusiones filosóficas tan sólo se puede pretender la presentación de argumentos *sostenibles*, y no la demostración apodíctica de argumentos válidos en un sentido absoluto, capaces de cerrar definitivamente una discusión. Cfr. Cabrera J. “Problemas bioéticos persistentes entre la lógica y la ética” y “Del Uno latinoamericano a las multiplicidades francesas” (Ver bibliografía). Llamo a esto “lógica negativa”. Esto se debe a que toda y cualquier argumentación proviene de ciertos presupuestos, definiciones de términos, premisas asumidas y modos de entender la extracción de conclusiones a partir de premisas (el sequitur), pudiendo existir muchas líneas de argumento sobre una misma cuestión, todas ellas sostenibles dentro de sus propias líneas de argumento. En ese ánimo, lo único que pretendo aquí es presentar argumentos *sostenibles*, y no encerrar la cuestión. Espero que mis adversarios asuman la misma actitud.

verdugos. A esto Reyes llama una “banalización del horror nazi, homologándole irreflexivamente con lo que no es comparable” (2003: 51). Ya en el prefacio del libro, dice que quien hace estas comparaciones “no sabe de qué habla”, y que ellas provienen de la carencia de una “cultura del holocausto judío” (2003: 8, 73). Menciona los principales representantes de la idea de la singularidad (Primo Levi, Elie Wiesel, Hannah Arendt y Claude Lanzmann, el director del filme Shoah). Primo Levi alega que no todo lo que sucede debe comprenderse, porque comprender es ya empezar a justificar. Lo que se pueda decir no es capaz de explicar causalmente el holocausto (2003: 53). Elie Wiesel, premio Nobel de la Paz 1986 por sus escritos como sobreviviente del holocausto, apunta hacia el carácter “incomprensible” del acontecimiento, y al total abandono en que se vio el pueblo judío durante la persecución. El holocausto “... es una cosa innumerable, inconfesable y aterradora, una cosa de la que se retira el pensamiento y que ninguna palabra humana osa describir” (2003: 55).

De Hannah Arendt, Reyes destaca su incisiva crítica contra las limitaciones de la filosofía y la idea de un nuevo tipo de crimen, el “crimen contra la humanidad”. Es sobre todo en “Orígenes del Totalitarismo” en donde el carácter singular e inaudito del holocausto es expresado. Se acenúa allí, nuevamente, lo “incomprensible” y la insuficiencia de las categorías tradicionales de pensamiento para captar el horror en su grado más radical. Ya en el prefacio de la primera edición, Arendt escribe que, si en las etapas finales del totalitarismo es verdad que

Surge un mal absoluto (absoluto porque ya no puede ser atribuido a motivos humanamente comprensibles, también es verdad que, sin él, nunca tal vez podríamos haber conocido la naturaleza realmente radical del Mal”. En la Parte I, sobre anti-semitismo, habla de “... una guerra mundial de ferocidad nunca vista, que culminó, finalmente, con el surgimiento del genocidio, crimen hasta entonces desconocido en medio de la civilización occidental (Arendt, 2012: 21).

En la sección “Dominio total” de ese libro, Arendt desarrolla mejor su pensamiento sobre la singularidad⁶¹. Reconoce que hubo violencia y asesinato en la historia anterior, pero que eran aún movidos por motivos utilitarios, en donde la crueldad era medio y no fin.

61 Hay que recordar que, a veces, la autora habla de totalitarismo en general, y no específicamente del totalitarismo nazi.

Pero en donde esas nuevas formas de dominio adquieren la estructura auténticamente autoritaria, trascienden ese principio, que aún se relaciona con los motivos utilitarios y el interés de los gobernantes, y van a actuar en una esfera que hasta ahora nos era completamente desconocida: la esfera en donde ‘todo es posible’ (2012: 585).

La categoría de “homicidio” no puede ser aplicada, según ella, en un ambiente de “producción de cadáveres en masa” (2012: 589). No hay paralelos para comparar con otra cosa la vida en los campos de concentración “(...) Jamás puede ser enteramente narrado (...) todo paralelo crea confusión y desvía la atención de lo que es esencial”. Se refiere a los relatos como “una tentativa desesperada de expresar lo que está más allá del lenguaje humano” (2012: 592). Habla del “...mal absoluto, impune e imperdonable, que ya no podía ser comprendido ni explicado por motivos malignos de egoísmo, ganancia, codicia, resentimiento, deseo de poder o cobardía...” (2012: 609)⁶².

Después de referirse al famoso filme de Lanzmann, que también destaca “la incomprendibilidad o irracionalidad con la que el campo se le presenta al prisionero” (Reyes Mate, 2003: 57), Reyes menciona algunos pensadores que se oponen a la tesis de la singularidad del holocausto. En primer lugar, Tzvetan Todorov, el crítico literario estructuralista búlgaro. Reyes menciona que, según Todorov, los campos de exterminio deberían ser tomados como un *exemplum* para mejor entender la condición humana, y no como un lugar de resentimiento y venganza. El acento en la singularidad dificultaría comparaciones con otras situaciones y agentes dentro de categorías más generales (58). También menciona a Georges Steiner y al sobreviviente Imre Kertész, escritor húngaro, premio Nobel 2002, que afirma que el holocausto fue, sí, plenamente comprensible para las víctimas. “Decimos que Auschwitz es incomprendible porque no queremos ver a la barbarie como una posibilidad latente de nuestra cultura” (2003: 60). Reyes considera que todos estos escritores tratan de establecer un lazo de solidaridad con otras catástrofes humanas, pero que no pretenden con eso trivializar la barbarie nazi, como sería el caso de escritores conservadores como Ernst Nolte (60), con quien se inició la *Historikerstreit* en Alemania.

62 Otros sustentadores de la tesis de la singularidad del holocausto no mencionados por Reyes Mate son Yehuda Bauer, Saul Friedlander, Monika Richardz y Dan Diner. (Cfr. Kansteiner Wulf, “German Historians and the Uniqueness of Holocaust”, en: Rosenbaum A. (2009: 281-284).

Pero la formulación de la tesis de la singularidad permanece imprecisa, porque parecen mezclarse en ella varios niveles de análisis. Reyes introduce una distinción muy útil entre tres niveles de singularidad: moral, histórico y epistémico (2003: 61). Un acontecimiento sería moralmente singular si muestra una crueldad o perversidad incomparables e inimaginables hasta entonces; sería históricamente singular si presenta características, actitudes y procedimientos nunca vistos; y sería epistémicamente singular si obliga a modificar drásticamente nuestras categorías de entendimiento. Respecto del nivel moral, Reyes destaca el absurdo de comparar barbaries: “¿Hay más mal en Auschwitz que en Camboya?” (2003: 62). Reyes admite que, en el plano objetivo, se pueda decir que en Auschwitz “una fábrica de muerte sin más objetivo y motivación que la propia muerte, la maldad humana alcanza una cota hasta entonces desconocida” (2003:62). Pero se niega a llevar ese análisis al plano subjetivo de quien sufre, en donde todos los sufrimientos son equivalentes para sus víctimas. No se puede ni debe “entrar en una carrera competitiva entre víctimas que es macabra, inútil y profundamente injusta” (2003: 62).

Reyes afirma que es la singularidad histórica en donde hay más consenso sobre la tesis de la singularidad del holocausto. La muerte de los judíos no era un medio para otra cosa (una ventaja económica o política) sino un fin en sí mismo, por el hecho de haberse nacido judío (2003: 63). Asimismo, sería la primera vez en la historia que un Estado pone, de manera oficial y legal, todo su aparato burocrático y administrativo al servicio de la eliminación racional y premeditada de un grupo humano, inclusive con apoyo de la población y omisión o apoyo de los intelectuales y la prensa. Ese aparato se preocupó en no dejar rastros de su crimen y de apagar toda responsabilidad (2003: 64). Por fin, a respecto de la singularidad epistémica, la cuestión es si Auschwitz obliga a repensar lo que significa pensar, problema planteado por Adorno y Hannah Arendt. Reyes distingue entre conocer y comprender, y dice que podemos conocer el holocausto sin comprenderlo. Auschwitz “no puede ser pensado por causas previas, pero como ocurrió debemos tomarlo en serio, tomarlo como el acontecimiento impensado que da que pensar” (2003: 69), para evitar que se repita (70).

Al final de su texto, Reyes se posiciona abiertamente a favor de la tesis de la singularidad, denunciando a los que, como Saramago, comparan Auschwitz con Ramala. “... Auschwitz es mucho más que un crimen con-

tra la humanidad, es decir, un genocidio” (2003: 73-74). Alude al total abandono de los judíos en los campos de exterminio:

Se decreta el exterminio de un pueblo que no quería tener un Estado propio, sino vivir pacíficamente entre los demás pueblos. Europa no se lo permitió. No hay nación europea que se libre en su historia de un capítulo de persecución y expulsión del pueblo judío. Auschwitz es la estación final de ese proceso y el Estado de Israel la solución extrema al derecho de un pueblo a existir” (pp. 74-75)⁶³.

El argumento de la singularidad me parece poder resumirse así: (1) El holocausto fue hecho, objetivamente, con especial crueldad y cinismo, no por motivos pragmáticos o ideológicos, sino matando por el matar mismo, no como medio para otra cosa, sino como fin. El Nazismo estaba interesado en terminar gradualmente con la humanidad de sus víctimas, en reducirlos a muertos-vivos, a nada, a no existencia radical. (Singularidad moral). (2) El holocausto fue hecho de manera sistematizada e ingenieril, como un aparato racional y frío de destrucción, apoyado por el Estado y por la población, incluyendo sus intelectuales. Fue una fabricación burocrática de cadáveres, de exterminio totalmente racional, como una obra de ingeniería, un gran aparato racional de muerte, altamente planeado, racionalizado y efectuado con sistematicidad y eficacia (Singularidad histórica)⁶⁴. (3) El holocausto es ininteligible para nuestras categorías de pensamiento habituales, inclusive las jurídicas, y para nuestras formas habituales de comunicación lingüística (Singularidad epistémica).

Me interesa especialmente acentuar esta última dimensión, el carácter “ininteligible” o “incomprensible” del holocausto, pues me parece generar una estrategia discursiva que llamo “retórica de la ininteligibilidad”, que lleva a declarar que ciertos fenómenos humanos escapan a categorización conceptual y lingüística. La retórica de la ininteligibilidad no es algo nuevo. Ya Bartolomé de Las Casas, hablando de las matanzas indígenas, varias

63 La expresión “estación final de un proceso” parecería debilitar la tesis de la singularidad, al sugerir que Auschwitz tendría, al final, antecedentes históricos que podrían atenuar su carácter incomprensible. Autores como Adorno han intentado subrayar la singularidad del holocausto nazi desvinculándolo inclusive de la historia de la persecución de judíos, negándole, así, una inteligibilidad incluso dentro de la historia del anti-semitismo. Según Adorno “...el anti-semitismo en Auschwitz queda marcado por la singularidad del holocausto judío. Es un antisemitismo cualitativamente diferente del que hemos conocido hasta ahora”. (Reyes Mate, 2013: 88).

64 Se podría añadir, como parte de la singularidad histórica, algo que siempre se repite, que el Nazismo desarrolló su aparato de destrucción en muy poco tiempo, de manera que el número de víctimas en ese corto período es inédito. Precisamente su método sistemático y frío permitió, en tan sólo 5 o 6 años, la matanza de, por lo menos, 6 millones de víctimas.

veces declara –como veremos en la próxima sección– que el lenguaje es insuficiente para expresar tanto horror. La misma retórica de la ininteligibilidad se utiliza abundantemente para condenar, por ejemplo, los ataques israelences contra el pueblo palestino, utilizándose expresiones como “inenarrable”, “indescriptible”, “fuera de toda sintaxis”, “no representable”, etc. Como fenómeno discursivo, habría que examinar la poderosa fuerza performática del procedimiento: hasta qué punto la “ininteligibilidad” va consolidándose más y más a medida que el discurso se enriquece⁶⁵.

La tesis de la singularidad, en su triple aspecto, cuando aplicada al holocausto, aún conserva una ambigüedad: si se sostiene que el holocausto fue diferente de las otras catástrofes humanas, esto parece trivial; pero si la tesis es que fue moral, histórica y epistémicamente peor (que fue moralmente más cruel, históricamente más original (sin precedentes) y epistémicamente más absurdo que cualquier otra catástrofe humana), la tesis es enormemente controversial. En lo que sigue, voy a suponer que es esto último lo que se quiere afirmar, y voy a presentar contra-argumentos contra estas tres afirmaciones desde la perspectiva de un análisis del exterminio indígena en los tres niveles de la singularidad.

Sección 2. Jugando en los campos del Señor

(A)

Como es sabido, existen autores que niegan que haya habido holocausto. De forma semejante, también existen personas que dicen que nunca hubo exterminio indígena⁶⁶. En el caso del Nazismo, fueron los propios nazis los

65 Hasta qué punto favorece a Israel actual la tesis de la singularidad del holocausto –que éste sea visto como algo incomprendible, indescriptible, singular e irreplicable– de forma a explicar o aun justificar sus violentas acciones actuales, es algo de lo que no puedo tratar en los límites de este ensayo. Para este tema, cfr. Stannard David, “Uniqueness as Denial: the Politics of Genocide Scholarship”, en: (Rosenbaum A, 2009: 326-331).

66 Esto es un buen ejemplo de “lógica negativa”, mencionada en la nota 2. No hay ninguna tesis, por más absurda que parezca, que no pueda ser presentada como contra-argumentación de un argumento. Aún tesis como la de que Hitler no se suicidó y huyó a la Argentina con nombre falso, pueden ser argumentadas (alegándose, lo que es verdad, que no hay documentos fehacientes que apoyen la versión oficial). Esto puede mostrar los propios límites de la argumentación en discusiones filosóficas; o sea, si no habrá instancias “más allá de la argumentación” a ser tomadas en cuenta. Contra la vieja idea de Popper, de que la argumentación es la alternativa a la barbarie, en la idea de que hasta lo más monstruoso puede ser argumentado puede haber un llamado a volver a intuiciones y experiencias cuyo valor estaría más allá de la argumentación.

que, por un lado, querían mantener sigilo, pero, por otro, registraron todo lo grandioso que les parecía estar haciendo. En el caso de América, hubo, primero, muchos cronistas españoles –especialmente padres de diversas órdenes religiosas– pero también laicos; y algunos años después también algunos cronistas indígenas y mestizos. Entre los primeros, se destacan especialmente dos cronistas: el capitán Gonzalo Fernández de Oviedo, considerado el primer cronista de América, con su obra magna “Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del mar océano”, cuya primera parte fue publicada en 1535, y las otras, sólo en la mitad del siglo XIX. El otro famoso cronista fue el padre dominicano Bartolomé De Las Casas, con sus “Historia de las Indias” (1562) y “Apologética historia sumaria”, obras de carácter histórico pero también importantes para entender su pensamiento social y político. A pesar de haber publicado sus obras fundamentales (especialmente sus “Ocho Tratados”, impresos en Sevilla en 1552, en donde está incluida la célebre “Brevisísima relación de la destrucción de las Índias”) después de que Oviedo escribió la suya, tuvo más fortuna histórica y mayor difusión en su época y épocas posteriores. Ambos cronistas son también útiles para rescatar la cotidianidad de la vida en América en esos primeros años de conquista. En verdad, antes de ellos, el propio Cristóbal Colón ya había iniciado la tradición de los relatos sobre América; y pocos años después, el célebre Hernán Cortez ya había escrito –entre 1519 y 1526– sus cinco cartas sobre la conquista de México⁶⁷. Entre los cronistas indígenas, el historiador mexicano León Portilla reunió testimonios indígenas sobre la conquista, escritos ya desde 1523 até 1598 aproximadamente, en su libro “Visión de los vencidos”. Posteriormente, los dos cronistas más importantes del lado vencido son ambos peruanos: el indígena Felipe Guamán Poma de Ayala, autor de la “Nueva Crónica y Buen Gobierno”, escrita entre 1600 y 1615, con numerosas ilustraciones, y el mestizo Garcilaso de la Vega, el Inca, autor de los “Comentarios reales”, publicados entre 1609 y 1617⁶⁸.

67 La lista de cronistas españoles incluiría muchos otros nombres, como Pedro Mártir de Angleria, Francisco López de Gómara, Juan de Castellanos, Fray Pedro Simón, Fray Antonio Caulin, Fray Pedro de Aguado, José Gumilla y otros, que muestran diferentes actitudes delante de la cuestión indígena. También irán surgiendo a lo largo del tiempo cronistas europeos de otros países, franceses, ingleses, alemanes e italianos.

68 Al echar mano a estas fuentes, estamos valorizando los relatos de testigos oculares presenciales y descendientes inmediatos, aún con todos sus problemas. Aquí será pertinente recordar la autoridad de los testigos tal como abordada, por ejemplo, por Carlo Ginsburg en su artículo “Just One Witness”, incluido en: (Friedlander, 1992: 95-96).

Para certificar la existencia del exterminio indígena, puede ser aconsejable examinar las crónicas españolas mejor que las indígenas, obviamente interesadas en resaltar las acciones destructivas de los conquistadores. Si los propios cronistas europeos dan fe, de un modo u otro, de la destrucción física y cultural de los pueblos indígenas, esto otorga más fuerza al testimonio. De hecho, el “tono” de las crónicas de Oviedo y Las Casas es totalmente diferente, e incluso antagónico (ambos hicieron duras críticas uno al otro en sus escritos), sobre todo en lo que se refiere a su presentación de los indígenas, para el segundo seres casi angelicales, para el primero bárbaros ignorantes. Pero para lo que me propongo mostrar aquí este tono diverso no es relevante, ya que ambos cronistas señalan los atropellos de los conquistadores y los malos tratos a los indígenas, aun cuando adopten posturas diversas a respecto de ese hecho, que no es negado.

Parece, en general, muy claro, en escritos de todas las tendencias, que, desde el principio, España y Portugal ven a América tan sólo como lugar a ser ocupado y explotado, anexo al poder europeo, y nunca como lugar habitado por otros humanos con otros proyectos con los que habría que convivir. La situación es vista siempre de manera unilateral, y los nativos, al aparecer dentro de una vida “primitiva” (de acuerdo a los patrones europeos) y, especialmente, “impía” (fuera de la Revelación cristiana), son vistos como servidores naturales para la empresa de expansión económica y religiosa. Los indígenas son considerados como parte de la tierra, cedidos, vendidos o prestados todos juntos a sus nuevos dueños, un sistema de esclavitud que ya venía siendo abandonado en Europa, pero cuya exhumación pareció justificada en las nuevas circunstancias: europeos no podían ser sometidos a esclavitud, pero aquellas criaturas sin Dios ni cultura sí podían, en la medida en que eran vistos como viviendo aún en etapas primitivas por las cuales los europeos ya habían pasado.

Por esta doble condición de incivilizados e de impíos, Estado e Iglesia se aúnan en el proyecto colonizador, y los Papas proporcionan a los reyes españoles, de manera oficial, la misión de someter a las poblaciones indígenas para que puedan ser evangelizadas, aunque para eso tuvieran antes que ser sometidas por la fuerza y muertas en caso de resistencia. Se trataba, entonces, de un proyecto de “Estado”⁶⁹, dentro de las leyes vigentes.

69 Es claro que la significación de “Estado” se modificó a lo largo de la historia, y los Estados del siglo XV son sensiblemente diferentes de los Estados modernos. Pero también es claro que el proyecto de la conquista respondió a un proyecto oficial de expansión comandado por los gobiernos centrales de esa época. No fueron iniciativas privadas.

La “inferioridad” de los indígenas nunca fue puesta en duda, ni siquiera, en rigor, por sus “defensores”, ya que el detonador de protesta de las órdenes religiosas contra el sistema colonial fue siempre la violencia empleada, nunca las ideas rectoras. Cuando los dominicanos llegan a América, se espantan con el mal tratamiento dado a los indígenas y proponen un nuevo modelo colonial más condescendiente con los principios del cristianismo. Se trataba entonces, especialmente a partir del famoso sermón de Antonio de Montesinos a los colonos, en 1511, de “humanizar la colonización”, no de terminar con ella. En ningún momento los indígenas fueron considerados sujetos, con una cultura propia y con algo para enseñar, sino tan sólo como humanos primitivos e impíos que, como máximo, tenían que ser tratados con amor y paciencia, hasta que pudieran llegar a ser como los europeos, civilizados y cristianos. Aún Las Casas concordaba básicamente con la necesidad de evangelizar a los indígenas y removerlos de sus idolatrías y prácticas salvajes (el famoso “único Modo” del primer libro importante de Las Casas, “Único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión”, escrito entre 1523 y 1527⁷⁰).

Para los indígenas, estar en escuelas o reducciones siendo evangelizados era una alternativa para escapar de la crueldad de los colonos y del trabajo esclavo, del que no estaban totalmente a salvo ni siquiera dentro de las misiones; pero era sólo un mal menor. Los indígenas no prestaban realmente oídos a lo que escuchaban, tenían sus propias culturas y sus propios dioses, sólo fingían escuchar la predicación sin realmente convertirse, mientras escuchaban, con miedo, el rumor de los colonos andando extramuros con sus espadas y sus feroces perros. Los campos del Señor se transformaron en lugares de concentración de indígenas aterrorizados, en donde el máximo horror estaba afuera, pero la falta de libertad estaba de ambos lados.

En esta dirección de pensamiento, creo que podríamos considerar tres grados de compromiso moral delante de las culturas indígenas: (1) Destruir completamente esas culturas por medio de la violencia; (2) Substituir gradualmente esas culturas (idolátricas e impías), por una cultura evangélica cristiana, pero sin violencia, con calma y amor; (3) Reconocer esas culturas como otras, con sus propias categorías y dinámicas, y el derecho de los indígenas a mantenerlas, e inclusive de enseñar algo a las culturas europeas. Mientras los colonos nunca pasaron del primer grado,

70 Cfr. Páramo Ortega Raúl (2011).

los “defensores de indios” estuvieron siempre instalados en el grado 2 sin nunca alcanzar el grado 3. Las Casas llega a decir que nadie puede ser obligado a creer, y que hay que dejar en paz a quien rehusa el cristianismo (con lo que amagaría pasar del estado (2) al (3), pero esas gentes son consideradas no como sujetos de otra cultura, sino como “equivocadas” e impías que, lamentablemente, quemarán para siempre en las llamas del Infierno.

Cuando Hitler cayó en 1945, las personas declaraban que “no sabían” lo que ocurría en torno del exterminio judío. Claude Lanzman, en su famoso filme “Shoah”, muestra lo contrario, que las personas habían naturalizado y banalizado lo que ocurría delante de sus ojos. Miraban sin ver. Las Casas, ya al comienzo de su famosa “Brevísima relación...”, escribe que, no habiendo dudas al respecto de la corrección de ánimo de los gobernantes, y existiendo muchos defectos, perjuicios y males en las colonias, si los gobernantes nada hacían para remediarlos, “... la causa de eso no es otra que los reyes carecen de noticias de esto. Cosas que, si les fueran contadas, ellos se cuidarían en extirparlas con sumo estudio y vigilante habilidad” (Las Casas, 2010: 494). (El cronista indígena Guamán de Ayala insiste en lo mismo, casi en iguales términos). Las Casas escribe, pues, sus informes y registros para que nadie pueda decir, en España, que “no sabían nada” de lo que estaba ocurriendo. Él se ofrece, pues, a proporcionar toda la información en base a cerca de 50 años de experiencias, “... para, con mi silencio, no ser reo de perdiciones infinitas de almas y de cuerpos” (2010: 495).

Ya tempranamente, Las Casas se refiere, en la “Brevísima relación...”, a lo insólito y sin precedentes de las crueldades de los colonos con las personas nativas de América, diciendo que “... no han hecho otra cosa, en los últimos 40 años, y hasta hoy en día lo hacen, que despedazarlas, matarlas, angustiarlas, afligirlas, atormentarlas y destruirlas por estrañas, nuevas y varias formas de crueldad jamás vistas ni leídas ni oídas” (2010: 497). Más tarde dirá: “Y porque son tantas las particularidades que hubo en esas matanzas y perdiciones de aquellas gentes, que no podrían caber en mucha escritura (porque creo que, por mucho que dijera, no podría explicar una de mil partes” (2010: 503). Y destaca la total falta de motivo de esas crueldades: “... los indios no dieron más causa ni tuvieron más culpa de las que podrían dar un convento de buenos y reformados religiosos (...) no cometieron contra los cristianos ni un solo pecado mortal que fuese punible por los hombres”. Y después: “Particularmente, no bastará lengua, ni

noticia ni industria humana para referir los hechos espantosos...” (2010: 514). (Todos los subrayados son míos). Aquí Las Casas está tratando de poner en evidencia la “singularidad” del exterminio indígena, usando la retórica de la ininteligibilidad.

Contando algo de lo que vio en la Isla Española, Las Casas escribe:

Los cristianos les daban bofetadas, golpes, puntapiés y hasta golpeaban en la cara a los señores de los poblados. Esto llegó a tanta temeridad y falta de vergüenza que al mayor rey, señor de toda la isla, un capitán cristiano le violó la propia mujer a la fuerza. (...) Los cristianos, con sus caballos, espadas y lanzas, comenzaron a hacer matanzas y extrañas crueldades con ellos. Entraban en los poblados. No dejaban niños ni viejos ni mujeres embarazadas a quienes no les rasgasen los vientres y las hicieran pedazos, como si fueran corderos. Hacían apuestas sobre quien, de un solo tajo, abría al hombre al medio, o si de un solo golpe le arrancaba la cabeza o le abría las entrañas. Tomaban a los niños de los pechos de sus madres, por las piernas, y golpeaban con sus cabezas en las rocas. Otros los arrojaban a los ríos, de espaldas, riendo y bromeando, y al caer decían: muévete, cuerpo de tal. A los otros niños enterraban la espada junto con sus madres, así como con todos los que encontraban delante de sí (2010: 499).

Según Las Casas, los colonos hacían estas cosas con un grado muy grande de impunidad, en gran parte cobijados por un uso cínico de elementos tomados del cristianismo, como si el hecho de hacer sufrir a impíos no constituyese crimen:

Hacían unas largas horcas, para que los prisioneros apoyasen casi los pies en tierra. Los disponían de 13 en 13, en honra y reverencia a Nuestro Redentor y a los doce apóstoles. Juntaban leña, ponían fuego y los quemaban vivos. A otros ataban o envolvían todo el cuerpo con paja seca, metiéndoles fuego. A otros, a todos aquéllos a los que querían mantener vivos, les cortaban las dos manos y los hacían llevarlas colgadas del cuello... (2010).

Para que dieran la noticia a los que trataban de huir. Frecuentemente, los colonos amenazaban a los indios de contar a los curas que estaban adorando ídolos a escondidas, para mejor someterlos. El motivo “religioso” era, pues, usado dentro del mecanismo de sometimiento. Pero los tormentos aplicados no eran estrictamente “castigos” (lo que aún les hubie-

ra dado alguna plausibilidad, aunque desmedida) sino pura “diversión” y pruebas de fuerza:

Comúnmente así mataban a los señores y nobles: hacían unos hatos de varas sobre horquillas, los amarraban en ellas, y ponían fuego manso por abajo, para que, poco a poco, dando alaridos en esos tormentos, desesperados, se les saliese el alma (2010: 499).

A un grupo de prisioneros que gritaban demasiado en el tormento, incomodando el sueño de un capitán, habiendo éste pedido que los ahogasen de una vez, en lugar de eso, el guardia “(...) con sus propias manos, les metió unos palos en la boca para que no gritasen, atizando el fuego hasta que se asaran despacio, como el jefe quería”. Y Las Casas agrega: “Yo mismo vi todas estas cosas que cuento y muchas otras infinitas” (2010: 500).

Pretensiosamente basados en principios religiosos, los indígenas eran dados a los colonos para su evangelización y salvación, siendo que, en verdad, eran entregados a la más horrible esclavitud:

La cura y el cuidado que tuvieron con ellos fue enviar a los hombres a las minas, para extraer oro, que es un trabajo insoportable; y dejaban a las mujeres solas en las estancias para cavar zanjas y cultivar la tierra, trabajo para hombres fuertes y robustos. No daban de comer ni a unos ni a otras, sino hierbas y cosas sin ninguna substancia. Se secaban los pechos de las mujeres paridas, y así morían en breve todos los niños. Y como los maridos estaban alejados, y nunca veían a sus mujeres, cesó la generación de ellos” (2010: 504).

Otro trabajo horrible era la extracción de perlas:

Los arrojaban al mar, a tres cuatro o cinco brasas de profundidad, desde la mañana a la puesta del sol. Permanecen debajo del agua, nadando, sin respirar, arrancando ostras en donde se crían perlas. (...) Si demoran en descansar, les dan golpes y los agarran de los cabellos arrojándolos de nuevo para que vuelven a pescar (...) la frialdad continua del agua los penetra, y así todos mueren largando sangre por la boca, por el apreto del pecho que sienten por quedarse tanto tiempo y tan continuamente sin respirar, y por los calambres que causa el frío (539-540).

En el tercero de los Ocho Tratados de Sevilla, Las Casas cuenta que los esclavos eran marcados a hierro, en las nalgas o en la cara, y como eran frecuentemente vendidos o cedidos, cada nuevo dueño lo marcaba nuevamente (Tercer Tratado, en: Las Casas, 2010: 226-227). Relata también que un tirano tenía la costumbre, cuando iba a hacer la guerra a algún poblado, de llevar varios indios sometidos.

Y como no alcanzaba la comida para diez o veinte mil hombres que llevaba, él permitía que se comieran a los indios que había capturado. Y así ocurría una real y solemnísima carnicería de carne humana, en donde, en su presencia, se mataban niños y se asaban, y mataban hombres tan sólo para comerles las manos y pies, que se consideraban los mejores pedazos (2010: 523).

En el camino a las minas, los indígenas eran encadenados unos a los otros, con un enorme cargamento en las espaldas.

Cuando algunos se cansaban y se despojaban de las grandes cargas, y se enfermaban de hambre, trabajo y debilidad, para no soltarlos de las cadenas les cortaban la cabeza por el collar, y la cabeza caía para un lado y el cuerpo por el otro. Imaginen como los otros se sentían (2010: 511).

En una provincia de Nueva España,

“...cierto español, yendo a cazar venados o conejos con sus perros, y no encontrando qué cazar, le pareció que sus perros estaban con hambre; arrancó un niño pequeño de su madre y, con un puñal, le cortó en pedazos los brazos y las piernas dando a cada perro su parte, y después de comidos aquellos pedazos, arrojó todo el resto del cuerpecito en el suelo, para todos los perros juntos” (2010: 528).

Las Casas anuncia que aún contará cosas peores, pero creo que las que fueron registradas ya son suficientes.

Delante de esta situación de catástrofe total, “...algunos comenzaron a huir a los montes, otros se ahorcaban de desesperación, y se ahorcaban maridos y mujeres, y ahorcaban a los hijos junto con ellos” (Las Casas, 2010: 507). A partir de cierto momento, cuando los indígenas se dan cuenta de que aquellos seres no eran dioses, comenzaron a procurar maneras de expulsar a los cristianos de sus tierras (499) y a intentar variadas formas de resistencia, muy débiles, de hecho, por no estar armados ni estar preparados para ese tipo de guerra y por no tener literalmente en dónde esconderse. Como Dussel después de varios siglos, Las Casas considera

estas resistencias como perfectamente legítimas: "...y sé, por cierta e infalible ciencia, que los indios siempre tuvieron justísima guerra contra los cristianos, y los cristianos nunca tuvieron ninguna guerra justa contra los indios..." (503, 517). Por ejemplo, como forma de resistencia, los indígenas cavaron unos huecos con estacas para que los caballos de los españoles cayeran.

Una o dos veces los caballos cayeron en ellos, no más, porque los españoles supieran como guardarse de ellos. Pero, para vengarse, los españoles hicieron ley que todos los indios, de todo género y edad, que agarrasen con vida, los arrojasen dentro de los huecos. Y así mujeres encintas, niños y viejos, y cuantos podían agarrar, eran arrojados a los huecos hasta que se llenaban, atravesados por las estacas, lo que era una pena de ver, sobre todo las mujeres con sus niños (2010: 521).

Los colonizadores sacaban ventajas de estas flacas tentativas de resistencia porque entonces tenían el pretexto para aumentar su violencia, acusando a los indígenas de querer "rebelarse contra la Corona", cuando lo único que hacían era defender sus vidas y sus tierras como podían delante de esta inesperada pesadilla que había venido de ultramar. (Las Casas, 1986: Libro II, capítulos 3 y 10)⁷¹.

(B)

La primera tendencia delante de relatos como éstos, es la incredulidad: no puede ser verdad tamaña crueldad y absurdo. En este punto, puede ser útil traer a cuento el testimonio del otro gran cronista español de América, Gonzalo Fernández de Oviedo, que no relata ninguna de estas atrocidades; por el contrario, presenta la vida cotidiana de la conquista como tranquila y normal, con la naturalidad de una acción bélica necesaria a un propósito encomiable –la civilización y evangelización de los nativos de

71 Oriundas del "Primer Mundo", hay dos obras fundamentales, de las muchas que podrían consultarse, que recogieron con especial espíritu crítico y con vasta documentación las atrocidades del exterminio indígena: una es *La conquista de América*, de Tzvetan Todorov, de 1982, especialmente el capítulo 3. "Amar", en donde se constata que la destrucción de los pueblos indígenas fue del orden del 90 por ciento, de acuerdo con fuentes hoy indiscutibles, por lo cual "*Ninguna de las grandes matanzas del siglo XX puede compararse con esta hecatombe*" (163). La otra obra fundamental es *American Holocaust*, de David Stannard, de 1992, especialmente la parte II. "Pestilence and Genocide", en donde el autor afirma: "*Spanish reports of their own murderous sadism during this time are legion*" (71). En la parte III. "Sex, Race and Holy War" expone los motivos religiosos y raciales del exterminio, y trata de los fundamentos teóricos de la idea de la "inferioridad" de los indígenas y, por tanto, de la plena legitimidad de exterminarlos. Sería inútil repetir aquí las informaciones del abundante material aportado por Todorov y Stannard, por lo cual remito al lector a esas dos obras como complemento de lectura del presente texto.

América—, presentando las relaciones entre europeos e indígenas como un “encuentro”, conflictivo pero normal, de colonos interesados en explotar las riquezas de América en beneficio de la Corona (varias veces relata momentos en que los españoles preguntan a los indios por oro, y éstos responden que no tienen, pero en ningún momento se narra un solo acto de tortura para obligar a los indios a revelar en dónde el oro se encontraba. Ver, por ejemplo, Fernández de Oviedo, 1959: Libro XVII, cap. IX). A veces, muy raramente, se dice algo sobre la absurda codicia de los españoles (Libro XVII, cap. XVI y XXVI). En los momentos en que tiene que narrar algún exceso español, el cronista es sumamente sobrio en el estilo, y aún aprovecha para denigrar a los indígenas:

... pues como las minas eran muy ricas, y la codicia de los hombres insaciable, trabajaron algunos excesivamente a los indios; otros no les dieron tan bien de comer como convenía; y junto con esto, esta gente de su natural es ociosa y viciosa, es de poco trabajo, melancólicos y cobardes, viles y mal inclinados, mentirosos y de poca memoria, y de ninguna constancia.

Y a continuación da una versión “suicida” del exterminio:

Muchos de ellos, por su pasatiempo, se mataron por ponzoña para no trabajar, y otros se ahorcaron por sus manos propias, y a otros se les recrecieron tales dolencias, en especial de unas viruelas pestilenciales que vinieron generalmente en toda la isla, que en breve tiempo los indios se acabaron (Libro III, cap. VI).

No deja de narrar los abusos de los españoles, que hacían trabajar a los indios en demasía

(...) el fin de todos ellos era adquirir, y enviar y recibir oro, por lo cual se daba excesivo trabajo y mal tratamiento, a los indios (...) todos morían con el mal tratamiento: que fue potísima causa para gran parte de su total destrucción y acabamiento (Libro IV, cap. III).

Pero siempre, al mismo tiempo, habla de los sometidos con desprecio, nunca con piedad, como si fueran culpables de su sometimiento. (El mejor lugar para ver esto es el Libro V, enteramente dedicado a describir la repulsiva vida de los indios, como drogados, adoradores del Diablo, sodomitas,

lujuriosos, estúpidos e inconstantes, incapaces de entender las verdades más evidentes del Cristianismo. Cuando narra de qué formas elementales los indios eran engañados fácilmente por los españoles, cambiando valioso oro por chucherías sin valor, en lugar de acentuar la deshonestidad de los conquistadores se resalta la ingenua estupidez de los indígenas (L. XVII, cap. XV).

Por otro lado, Oviedo elogia constantemente el coraje y la templanza de los conquistadores, destacando el nombre de algunos, especialmente heroicos (Libro XVI, cap. VII-XI); narra bastante ataques y muertes de españoles por parte de indios (ver Libro XVI, cap. IV; Libro VII, cap. XI; Libro VII, cap. XVIII y XXIV; Libro XIX, cap. III). Habla de la colonización y la sumisión de los indígenas por las “encomiendas” de manera totalmente normal y sin escándalo (Libro XVI, cap. XII), y del oro de América como guardado por Dios, por tanto tiempo, para la Corona española (como una especie de caja de ahorros providencial. Cfr. Libro VI, cap. VIII). Llama la atención cómo se refiere a la resistencia indígena, o sea, a la natural reacción delante de un invasor en defensa de sus vidas y propiedades, como si fueran insurgencias ilegítimas contra la Corona. En el Libro IV, cap. IV, narra fríamente una rebelión de negros, considerándolos como “malhechores” a los cuales los conquistadores, con ayuda de Dios, consiguen derrotar y castigar como merecen. (Véase también: Libro XVI, cap. V).

Las Casas se da cuenta, en varios momentos de sus escritos, de que se va a dudar de su palabra y escribe: “Todas estas cosas están probadas con muchos testigos por el fiscal del Consejo de Indias, y la prueba se encuentra en el propio Consejo...” (2010: 543), y denuncia que nada fue hecho a respecto para no herir los intereses de los tiranos. Pero, como suele ocurrir entre criminales, algunas de las pruebas provienen de los propios juicios y denuncias de los tiranos, para perjudicar a sus adversarios y quedarse con más ganancias: “Todas esas cosas y otras diabólicas están ahora probadas en procesos que unos tiranos hicieron contra otros” (2010: 557). En La conquista de América, T. Todorov apunta que “*Es evidente que Las Casas no presencié todo lo que refiere*” (2010: 170). Debe haber visto con sus propios ojos las matanzas en poblados y las quemas de indios vivos; pero difícilmente haya presenciado la pesca de perlas o el trabajo en las minas. La estrategia de Todorov delante de esto es citar relatos de testigos presenciales, del propio Las Casas y otros.

Oviedo acusa a Las Casas exactamente de lo mismo que éste lo acusará después en su propia Historia de las Indias: de no conocer personalmente el “Nuevo Mundo” y de tener intereses en juego (Historia de las Indias, Libro III, cap. 142-146). Hay que recordar que, en la época en que Oviedo lo critica, Las Casas no había escrito aún sus obras principales ni hecho sus numerosos viajes a América, y que tampoco Oviedo presencié todo lo que narra. Por su parte, Las Casas apunta que Oviedo “dice la verdad en lo que no pudo negar, pero lo más calló” (cap. 142), y cita el mismo pasaje que mencioné anteriormente, sobre la hipótesis de que las muertes de los indígenas fueran producidas por enfermedades y suicidios. Sus expresiones son inexactas más por lo que omiten que por lo que dicen, como cuando Oviedo se refiere a la pesca de perlas en el mar: “... tienen esclavos indios, grandes nadadores, y enviálos su señor con una canoa (...) entrado en la canoa, descansa un poco y come algún bocado, si quiere, y tornar a entrar en el agua, y está allá lo que puede y torna a salir con más ostias...” (Libro XIX, cap. X), sin que en ningún momento aparezcan las condiciones en que este trabajo era realizado. Sin embargo, en lo que se refiere, por ejemplo, a las costumbres sexuales de los indígenas, a su lascivia y sodomía, o a su ira guerrera, los relatos de Oviedo parecen más realistas y confiables que las idealizaciones adánicas de Las Casas⁷².

Enrique Dussel escribió un libro en varios volúmenes, “El episcopado argentino y la liberación de los pobres 1504-1620”, en donde proporciona una impresionante cantidad de datos sobre un elevado número de padres de la iglesia que estuvieron comprometidos, de una manera u otra, con la defensa de los indígenas americanos en su lucha contra las acciones de los colonos ibéricos, atestiguando explotaciones, persecuciones y atrocidades, aunque sin dejar de lado, en ningún momento, sus propios intereses de colonización de almas y destrucción de símbolos de las culturas indígenas. En este voluminoso libro, Dussel destaca especialmente a Fray Julián Garcés, Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga, Antonio de Valdivieso, Cristóbal de Pedraza, Juan del Valle, Agustín de la Coruña, Toribio de Mogrovejo, Hernando de Trejo Y Sanabria y Martín Ignacio de Loyola, entre centenas de otros pa-

72 También hay que recordar que ambos narran épocas diferentes del proceso; Oviedo enfoca las primeras épocas de cautela de los españoles, en donde ellos aún no podían manifestar claramente sus intenciones de quedarse en América; tienen que fingir que están de paso, y los capitanes establecen reglas rígidas para evitar mayores desmanes de sus soldados, con gran descontento de éstos (Oviedo (1959), Libro XVII, cap. IX y XVI); Las Casas enfoca otro momento del proceso, cuando ya los españoles son conscientes de su fuerza, se han aliado a otros grupos indígenas y conocen mejor los puntos flacos del “enemigo”; a partir de cierto momento, la actitud cambia radicalmente, y de cautelosa se convierte en abierto exterminio.

dres. Más allá de sus actitudes ambiguas a respecto de la colonización, todas estas figuras dejaron escritos, cartas y testimonios del estado lamentable de los indígenas, despojados, perseguidos y asesinados, y sus denuncias de las crueldades españolas. Lo que cambia en cada caso son las actitudes delante de la colonización, algunos de ellos más colaboracionistas, otros diplomáticos y pacientes, otros más críticos, etc.

Con el tiempo, los obispos serán substituídos por funcionarios laicos y burocratas, quedando aquéllos en papel secundario de asesores. Una de las partes más interesantes de la documentación expuesta por Dussel es aquélla en la que se mencionan las “injusticias de las que los obispos informan regularmente” (89 en adelante), porque relatan no tanto las atrocidades abiertas y directas, sino también las que podrían llamarse “torturas institucionales y burocráticas”, aquéllas insertas en los propios sistemas de administración y de trabajo, “dentro de la legalidad”, estrategias y procedimientos que –como veremos en la próxima sección– continúan siendo usadas actualmente bajo otros ropajes. Algunos ejemplos: el pesado trabajo de los indígenas recibía, nominalmente, un salario, lo que, aparentemente, los removía de la esclavitud; pero era tan bajo que no alcanzaba para comer; ellos mismos tenían que traer comida de sus casas, o comprarla de los españoles, con lo que el dinero del salario volvía para el patrón. Como los indígenas era llevados a trabajar muy lejos de sus casas, no podían volver todos los días ni cultivar regularmente la tierra para dar alimentos a la familia; el trabajador podía estar ausente por semanas, meses y hasta años. Además, el salario podía ser disminuído si el “trabajador” no conseguía cargar fardos demasiado pesados. Para empeorar las cosas, la Corona nombraba un número enorme de funcionarios, nominalmente para cuidar de los asuntos indígenas, pero esto, en lugar de favorecer a los indígenas los perjudicaban, porque cuando los jueces y funcionarios del gobierno los visitaban, con el pretexto de enterarse de su situación, los nativos tenían que alimentarlos, y a veces hasta pedían honorarios, como si no fueran funcionarios del gobierno. Lo horrible de estos nuevos tormentos es que eran institucionales, lo que permitía todo tipo de maniobras burocráticas formalmente dentro de la legalidad.

El mayor inconveniente que los padres tuvieron que enfrentar fue la ira de los colonos, que al no poder disponer de sus esclavos como querían, veían sus negocios e intereses económicos en peligro. Cuando el padre Antonio de Montesinos, por primera vez de forma clara y explícita, ofreció

un sermón a los colonos sobre la obligación de tratar bien a los indígenas, los colonos se indignaron y dijeron que ese cura venía ahora con “ideas nuevas”, que cuestionaban lo que era habitual y corriente. La Corona pedía ganancias y cobraba impuestos altos, de manera que los colonos tenían que tener un lucro suficiente para cubrir los costos; precisaban, en su entendimiento, de trabajo esclavo; esto estaba totalmente instalado en la lógica de la producción de ese tiempo (Cfr. Las Casas, 2010, Tercer Tratado: 230). De manera que la primera reacción ante las prédicas de los padres era de desprecio y odio. Dussel cuenta cómo la actitud de Las Casas a favor de los indios en 1545 irritó a la población hasta tal punto de pensar en prenderlo y expulsarlo (Dussel, 1979: 331). Un siglo más tarde, lo mismo pasaría en Brasil con el padre Antonio Vieira⁷³.

América del Norte fue tan castigada por el exterminio indígena como América del Sur, e inclusive peor. David Stannard observa que mientras el exterminio podía aún verse, en América del Sur, como un medio de enriquecimiento rápido e inmediato, en América del Norte el exterminio fue un fin en sí mismo, porque los colonizadores no buscaban oro y plata (que no existía en las cantidades inmensas de otras regiones) sino, pura y simplemente, las tierras indígenas, que necesitaban para su política de expansión (Stannard, 1992: 221-22). Mientras que hubo, durante el primer siglo de conquista, en España y Portugal, una serie de debates éticos y jurídicos acerca de la legitimidad de lo que los europeos estaban haciendo en América, nunca hubo tal cosa en la colonización inglesa. “No es accidental que Inglaterra nunca haya producido un Las Casas” (1992: 237). Siglos más tarde, los propios gobiernos norte-americanos organizaron, financiaron y estimularon el exterminio de los pueblos indígenas. Los propios presidentes, ya desde George Washington, pasando por Thomas Jefferson y Andrew Jackson y culminando con Theodore Roosevelt, declararon abiertamente que la eliminación de los pueblos indígenas eran un paso indispensable para el crecimiento de la nación (1992: 240-245).

Es muy implausible pensar que la totalidad de estos relatos sea falsa. Digamos que sea verdadero tan sólo el 10 por ciento de lo que se cuenta (que eso coincida con lo que los relatores vieron personalmente); eso ya

73 Hubo por parte de los padres dominicanos, y después los jesuitas, numerosos proyectos para abrir escuelas, claro que con propósitos de evangelizar a los indígenas desde pequeños; pero, de todos modos, como lugares de recreación, cultura, canto, arte y trabajo. Las Casas tuvo incluso un proyecto de crear una República de los indios. Estos proyectos siempre encontraron todas las oposiciones posibles por parte de pobladores y gobernantes, y cuando los padres consiguieron edificar alguna cosa, fue destruida, en poco tiempo o a largo plazo.

sería suficiente para apuntar las matanzas indígenas como un horrible exterminio⁷⁴. Posiblemente los indígenas no eran ni tan abominables como Oviedo los muestra ni tan angelicales como Las Casas los presenta; hay que pensar en ellos como grupos humanos, en donde siempre hay violencia, expansión, agresividad y miserias. Pues un argumento escéptico muy conocido contra el relato del exterminio indígena es aquél que proclama que la invasión europea no introdujo la violencia en América porque ella ya estaba presente en las interminables y sangrientas luchas entre pueblos indígenas. Incluso se presenta a Hernán Cortez como un libertador, porque la mayoría de los pueblos indígenas de la zona mexicana estaban dominados por los aztecas y vieron en Cortez la oportunidad de librarse de su yugo. Esto no es históricamente inexacto, pero no se menciona que Cortez fingió estar interesado en la libertación de los indígenas tan sólo para mejor someterlos al poder español, sin hacer distinción entre los que lo habían ayudado y los “enemigos”. Es cierto, en todo caso, que el universo indígena en general estaba lleno de violencia, como cualquier otro universo humano. Cuando Las Casas se refiere a los indios como seres angelicales e inocentes, como corderos entre lobos (Cfr. Las Casas, 2010: 496. Las Casas, 1986: Libro II, cap. 44)⁷⁵, presenta una floja línea de argumentación.

La cuestión no es ésa. Conocemos lo suficiente del universo indígena –no tan sólo a través de escritores adversos, como Oviedo– como para saber que su vida no era, precisamente, un paraíso. Tenían, como humanos, sus propias violencias y miserias, sus guerras interminables, sus sacrificios horripilantes, sus propias dominaciones y matanzas, sus propios tiranos y sangre derramada. La imputación de la invasión de tierras y las matanzas indígenas no tiene por qué pasar por la atribución de un carácter angé-

74 En lo que se refiere a la famosa “leyenda negra” contra los españoles, Todorov escribe que lo negro está allí, pero sin leyenda, pues las atrocidades están debidamente probadas, no fueron inventadas ni exageradas (Todorov (2010), p. 163). Stannard coincide con esto, aunque concede que no fueron tan sólo los españoles los que cometieron atrocidades, ya que ingleses y norte-americanos las hicieron en igual o peor medida (Stannard (1992), p. 98). Los españoles fueron sólo los precursores (p. 224-5, 228). Para reforzar, yo diría que, usando la diferencia entre semántica y pragmática, puede ser verdadero que diversos países utilizaron la sangrienta colonización española como recurso de propaganda contra España, tratando, no siempre honestamente, de sacar ventajas políticas de esa degradación, y ocultando, con sus críticas, sus propias atrocidades. Pero nada de esto hace que lo que se sabe acerca de la colonización sangrienta se torne, sólo por eso, falso. También hay usos deshonestos y falaces de lo verdadero, y éste parece ser el caso de la “leyenda negra”. Lo problemático es que la palabra “leyenda” sugiere que lo que se cuenta sobre la colonización sangrienta es falso; lo máximo que se puede decir es que su verdad –ya suficientemente comprobada– fue muchas veces utilizada de maneras dudosas para obtener ventajas políticas o económicas, y para disfrazar la propia infamia. Pero nada de eso torna lo negro en leyenda.

75 Una de las traducciones al portugués de la “Brevisima relación de la destrucción de las Indias” es: “O paraíso perdido”.

lico a las víctimas. Concedamos que los indígenas vivían en un infierno de luchas y venganzas (luchas y venganzas que, por otro lado, tenían un significado diferente que en el mundo europeo). Lo imputable no es que los conquistadores destruyeran un presunto paraíso, sino que destruyesen otro infierno en el que no tenían, inicialmente, ningún derecho a penetrar o intervenir, ni de tratar de imponer su propio infierno (pues la miseria, la intolerancia y la violencia europea en esa época eran tremendas)⁷⁶. Aun cuando se concediese que los indígenas eran, para la mirada europea, libidinosos, perezosos, inconstantes, melancólicos, estúpidos, brutales y sanguinarios, esa mirada no tenía por qué estar allí juzgando (e inclusive, influenciando en lo que miraba, porque ninguna mirada es inocente). Lo moralmente problemático no es la destrucción de algo singularmente valioso, sino la destrucción de algo ajeno, aunque no fuera un paraíso. Para justificar esa intervención asimétrica y unilateral había que alegar una “misión civilizadora” pretensamente universal, algo difícil de sostener racionalmente, pero que fue utilizado y, en otras formulaciones, es utilizado aún en nuestros días.

Otro muy conocido argumento escéptico es el que llamo “argumento sanitario”, que dice: “En verdad, la mayoría de las muertes de indígenas fueron provocadas por enfermedades portadas por los europeos, para las cuales los indígenas no tenían inmunidad; fueron, pues, muertes sin propósito consciente”⁷⁷. Hay tres réplicas bastante contundentes al argumento sanitario, que las personas que lo sostienen deberían darse el trabajo de responder: (a) La más elemental sería apuntar al carácter controversial de la afirmación y hacer las cuentas correctamente, pues no es claro y evidente que las muertes por enfermedad hayan sido, de hecho, mayoritarias. En diferentes publicaciones, igualmente serias y fundamentadas, los números y estadísticas son muy diferentes. Esta línea no me parece especialmente promisoria, pues asumirla implica entrar en una guerra de números sin demasiado interés teórico o práctico⁷⁸; (b) Hay testimonios y documen-

76 Stannard, 1992: capítulo 3.

77 Encontramos una larga argumentación en ese sentido en el artículo de Steven Katz, “The uniqueness of the Holocaust”, en: (Rosenbaum, 2009: 56-63), pero no se trata tan sólo de su postura, sino que representa un punto de vista ampliamente extendido entre estudiosos europeos: que la inmensa mayoría del exterminio indígena fue “involuntario”, producido a través del contagio debido a las malas condiciones sanitarias de la época y a la desprotección de los indígenas frente a nuevos agentes patógenos. Esta tranquilizadora posición surge casi automáticamente cuando se discute sobre la cuestión.

78 Katz defiende sus estadísticas diciendo que “*todos los estudiosos contemporáneos serios del colapso demográfico de los pueblos indígenas de América*” (56) concuerdan actualmente con lo que llamo el argumento sanitario. Supongo que no consideraría “serio” a Bartolomé de Las Casas, y sí a un estadístico contemporáneo sentado al frente de un computador. Por su parte, Todorov, 2011: 162-ss y Stannard, en Rosenbaum,

tos suficientes como para saber, sin ningún lugar a dudas, que ocurrieron durante la invasión europea en América (Sur y Norte) una inmensa cantidad de muertes por asesinato directo, trabajos forzados, tortura psicológica (que acababa con las ganas de vivir de los indígenas) y por hambre, producto del despojo. Concediendo el punto (a), o sea, que la mayoría de las muertes de indígenas hubieran, de hecho, ocurrido por contagio de enfermedades, aun así el exterminio indígena sería horrible en virtud de esas otras muertes directas, que ocurrieron en número elevado y debidamente comprobado, lo que sería suficiente para condenar al exterminio indígena como atroz de un punto de vista cualitativo; (c) En tercer lugar, hayan sido o no mayoritarias las muertes por enfermedad, ellas no fueron totalmente “accidentales”, sino que fueron utilizadas (y lo son aún, como veremos en seguida) por los conquistadores como armas bacteriológicas para exterminar indígenas; primero, no se tomaron precauciones para no contagiarlos, y después se tomaron providencias para contagiarlos deliberadamente⁷⁹.

Es evidente para cualquiera que quiera entenderlo que ya en los primeros tiempos de la conquista, la acción letal del contagio de enfermedades y las matanzas directas actuaron de manera interactiva e inextricable, siendo imposible aislar las enfermedades y tratarlas como un elemento mono-causal, transformando todo el exterminio en algo “no intencional”. El propósito fundamental era la posesión de las tierras americanas y sus riquezas, y a la luz de ese propósito, toda arma contra los indígenas era bienvenida. Después de superado el primer momento de sorpresa, de ver cómo los indígenas morían a centenares, los invasores se dieron cuenta de que transportaban en sí una poderosa arma bélica, de la cual Cortés ya se sirvió en la toma de Tenochtitlan, dejando el bacilo de la viruela durante su primera incursión en la ciudad. Posteriormente, en el proceso de persecución y esclavización de los indígenas, cuerpos y mentes debilitados facilitaban los contagios y las muertes; de manera que hubo desde siempre una intensa interacción entre lo “natural” y las acciones humanas.

Estos procedimientos no quedaron en el pasado. Existen muchas otras muestras de muertes bacteriológicas producidas en épocas más recientes (por ejemplo, contra los Xavantes en los años de 1951 a 1956, diezmos

2009: 305, presentan otros números muy diferentes. Para lo que aquí necesito, es suficiente declarar que la cuestión numérica es controversial, aunque me parezca bien establecido que el argumento sanitario, si pretende apoyarse sólo en números, no se sostiene.

79 Todorov, 2010: 165-ss.

por una epidemia de sarampión provocada por ropas infectadas lanzadas por aviones sobre las aldeas). El “Relatorio Figueiredo” de Brasil (del que hablaré en seguida) denunció, en pleno siglo XX, masacres de tribus brasileñas con dinamita y ametralladoras durante la vigencia del SPI (Servicio de Protección del Índio), pero también por envenenamiento por azúcar (al que los indígenas eran muy afectos) mezclado con arsénico, provocando enfermedades. En los años 60, este escándalo llegó a las páginas de diarios internacionales como *Le Monde*, el británico *The Sunday Times* y el norteamericano *The New York Times* que, en 1968, puso en la tapa “Killing of Indians charged in Brazil”. Shelton Davis, antropólogo norteamericano, escribió que numerosas denuncias contenían pruebas de que agentes del SPI y latifundarios utilizaron armas biológicas para exterminar tribus indígenas, introduciendo deliberadamente viruela, gripe, tuberculosis y sarampión en Matto Grosso, entre 1957 y 1963 y en la Bacia amazónica entre 1964 y 1965. Un antropólogo brasileño, Mércio Pereira Gomes, declara que en 1815, en Maranhão, estaba ocurriendo una epidemia de viruela cuando indios Canelas Finas estaban allí de visita. Fueron distribuidos regalos y ropas previamente contaminados, y el contagio afectó también a los indios en Goiás. Cuenta también que, al final del siglo XIX, los “bugreiros” de Santa Catarina y Paraná, financiados por compañías de inmigración, dejaban a los indios colchas infectadas de sarampión y viruela. Todos estos casos, y millares de otros que podrían presentarse, tornan simplemente infame la actitud de continuar insistiendo en que los invasores no querían la muerte de los nativos y que los contagiaron de manera no intencional. O se trata entonces de pura ignorancia y esas personas tendrían que documentarse adecuadamente⁸⁰.

(C)

Las atrocidades contra los indígenas americanos no son cosas del pasado pre-civilizatorio. Al contrario, se puede afirmar que la situación de

80 En este sentido, sorprende la enorme ingenuidad política (supongamos, por caridad, que sea tal) del mencionado artículo de Steven Katz, en donde el autor habla de la “notoria inhabilidad” de los conquistadores para controlar las epidemias, y del “deseo sincero e indiscutible de los europeos de mantener viva a la población indígena”, en donde se desconoce toda la abundante documentación sobre el uso exterminador de las enfermedades por parte de los invasores una vez que se dieron cuenta de su devastador poder de destrucción. En la medida en que se pretenda fundamentar la tesis de la singularidad del holocausto en el argumento sanitario, también es útil ver los argumentos de Stannard sobre el enorme número de víctimas por enfermedad durante el holocausto (Rosenbaum, 2009: 309-312).

los indígenas fue empeorando con el pasar del tiempo, pues en el paso del período religioso y escolástico para la época moderna y científica, los indígenas –al menos los sudamericanos– perdieron a sus “protectores” evangélicos, aquellos que los explotaban espiritualmente pero que, aun así, los protegían, en parte, de las torturas físicas, quedando así más desamparados, porque pasaban a ser vistos –¡hasta hoy!– tan sólo como obstáculos para el progreso. En todos los países americanos, se crean formalmente leyes, comisiones e instituciones para tratar del “problema del indio”, para “protegerlos” y tratar de “preservar sus culturas”, al tiempo que se intenta “integrarlos al sistema de producción”, un objetivo doble que casi bordea la contradicción. Muchas leyes de protección del patrimonio y la persona de los indígenas fueron promulgadas, pero esas instituciones “pró-indio” son formales y las maniobras burocráticas para despojar al indígena de sus tierras manteniéndose dentro de la letra de la ley, así como los tratamientos crueles, continúan hasta los días de hoy.

Para describir la persistencia del exterminio indígena en los días actuales, parto de Brasil. En 1910, fue creado en Brasil el ya mencionado SPI, Servicio de Protección del Indio, una institución paternalista que consideró siempre a los indios como seres incapacitados para gobernarse y desarrollar sus vidas, y a los que había que “proteger”, pero nunca tratar como sujetos (o sea, básicamente la misma actitud que tenían los colonos y misioneros del siglo XVI). Hubo más de 50 años de desempeño de esta institución sin que se supiera bien lo que hacía, hasta que comenzaron a surgir denuncias de corrupción y malos tratos a los indígenas. Sólo en 1967, en plena dictadura militar, el Ministerio del Interior brasileño encomendó un informe completo sobre las irregularidades del SPI. Quien se ocupó de elaborar ese informe (“relatório”, en portugués), fue el procurador Jader Figueiredo, por lo cual el informe lleva su nombre. El informe alcanzó alrededor de 700 páginas, y en él se apuntaban horrores de la administración del SPI. Misteriosamente (o no tanto), el informe se “extravió” durante muchos años y se creyó que había sido destruido por un incendio; pero en 2012 (i), muy recientemente, el informe re-apareció, de manera tan misteriosa como había desaparecido. De inmediato ganó publicidad y está a disposición para lectura en la Internet, en versión integral, y en un resumen de 68 páginas. En los límites de este artículo, voy a utilizar el resumen.

Para efectivizar su informe, Jader Figueiredo hizo una expedición que recorrió más de 16.000 kilómetros, entrevistó decenas de agentes del SPI

y visitó más de 130 puestos indígenas. Esta investigación permitió descubrir que la institución supuestamente “protectora” de indios asesinaba indígenas a tiros, golpes o por envenenamiento, administraba tortura (especialmente en el así llamado “tronco”, un instrumento, usado en la época de la esclavitud, que trituraba los tobillos de las víctimas con estacas) y practicaba trabajo esclavo⁸¹. Figueiredo ofreció, en 1968 una entrevista que recorrió el mundo entero y dio relieve internacional al asunto del “genocidio indígena” moderno en Brasil (llegó hasta las páginas del New York Times). Figueiredo fue diversas veces amenazado de muerte, él y su familia. Después del informe, y a pesar de la gravedad de las denuncias, que incluían una numerosa lista de responsables directos, ninguna medida fue tomada; al contrario, algunos miembros de la comisión Figueiredo fueron demitidos o transferidos, el asunto fue “cubierto” y el propio Figueiredo murió a los 53 años en un accidente que nunca fue aclarado.

La desaparición y súbita re-aparición del Relatório Figueiredo es una buena muestra de lo que llamo la “Inocencia del Presente”. Las atrocidades cometidas son siempre narradas en tiempo pretérito; es siempre el pasado el culpable, un pasado monstruoso que contemplamos hoy –con una mezcla de compasión y horror, y algo de ironía– bien instalados en la “civilización” y el “progreso”. Esto sucede con documentos que no pueden ser abiertos hasta que pase un enorme número de años (75 años en el caso de documentos de la CIA y el FBI sobre el asesinato de Kennedy, que estarán disponibles sólo en 2038), pues son cosas con las que el presente no puede lidiar (como los horrores de la esclavitud, etc). Es la parte de horror que cada generación piensa que tiene que aceptar para poder sobrevivir, y que sólo aquéllos que pueden darse el lujo de contemplarlo de afuera, siglos más tarde, pueden ver desapasionadamente. El “relatório” surge sólo ahora, con su relator muerto, así como todas las personas importantes que podrían haber sido directamente afectadas. El hecho de haber ocurrido durante la dictadura militar ayuda aún más a fortalecer la “inocencia del presente”: son tiempos pasados, se dice, luchemos “para que nunca se repitan”.

81 Numerosos crímenes fueron cometidos por esta institución, tales como venta de niños y niñas para abuso sexual, prostitución de indias, usurpación de ganancias del trabajo indígena, apropiación ilícita y desvío de recursos económicos del patrimonio indígena, dilapidación de ese patrimonio (en la forma de venta de ganado, madera, vehículos y artesanatos indígenas), explotación de minas, donación ilícita de tierras, adulteración de documentos oficiales, fraude en cuentas y aplicación irregular de dinero, entre los principales. Lo importante es que Figueiredo concluyó que estos crímenes no eran simples actos de “corrupción”, sino que tenían como objetivo el exterminio de los indígenas, de maneras directas o por medio de tratamientos deshumanos.

Pero la inocencia del presente es un mito, y el “pasado” no puede ser eternamente utilizado como lata de desperdicios. Un documento reciente, una comisión presidida por María Rita Kehl, llamado “Violaciones de derechos humanos de los pueblos indígenas”, habla nuevamente de asesinatos de indígenas durante la dictadura militar pero proyecta sus investigaciones hacia los años 80 y 90, o sea, mucho más allá del alcance del Relatório Figueiredo y en pleno período democrático, mostrando que los fraudes y artimañas contra el patrimonio indígena, e inclusive persecuciones y asesinatos, continúan ocurriendo en Brasil hasta los días de hoy. Las miradas horrorizadas hacia “el pasado” tratan de aventar el espectáculo oprobioso de lo que está delante de los ojos. Algo fundamental en este documento es que estas violaciones de derechos humanos en la forma de acciones mortificadoras o mortíferas “...no son esporádicas ni accidentales sino que son sistémicas, en la medida en que resultan directamente de políticas estructurales del Estado, que responde por ellas, tanto por sus acciones directas como por sus omisiones” (Kehl, 2015: 198). Mi traducción del portugués). Entre 1946 y 1988, fue posible estimar la muerte de 8.350 indígenas como consecuencia de esas acciones y omisiones estatales, aunque el número real debe ser mucho mayor, porque fue analizada una parcela muy pequeña de poblaciones indígenas. La corrupta SPI fue sustituida, en 1967, en Brasil, por la Funai (Fundación Nacional del Indio), pero ésta fue concebida como un órgano del Ministerio del Interior, “el mismo ministerio a cargo del cual estaban la abertura de autopistas y la política general de desarrollo” (2015: 199). Según una comisión de 1977 que investigó a la Funai, ésta “...sigue, de cierta manera, la práctica del órgano antecesor, el SPI. Pero ‘moderniza’ esa práctica y la justifica en términos del ‘desarrollo nacional’, en la tentativa de acelerar la ‘integración’ gradual...” (2015: 202). En lugar de ponerse al servicio de los intereses del indio, la Funai ha favorecido, por acción u omisión, la invasión de tierras indígenas por mineros (2015: 226).

Los constantes traslados, la inseguridad, las condiciones precarias de vida y la imposibilidad de vivir las propias culturas, constituyen un lento proceso de exterminio, que ya ha funcionado, de hecho, contra determinados pueblos indígenas: el exterminio de los indios Xetá en el estado de Paraná, siendo constantemente trasladados en función de avances de compañías extranjeras de explotación de tierras (217); los Tapayuna en el oeste de Matto Grosso ya sufrieron tentativas de exterminio entre 1953 y

1971 (221); los grupos Waimiri-Stroari fueron masacrados, entre 1960 y 1980, para abrir la autopista BR-174, la construcción de una hidro-eléctrica y permitir la actuación de mineros (228). Actualmente existen numerosos movimientos indigenistas, pero muchos indios son castigados, con desempleo o cosas peores, cuando osan participar de sus reuniones, consideradas como “subversivas” y “comunistas” (y aquí parece oírse la voz de los colonos del siglo XVI delante de la predicación del padre Montesinos, acusado de querer introducir “ideas nuevas”).

En la Argentina tal vez sea más claro aún que en Brasil que el exterminio indígena fue un proyecto de Estado. La Argentina moderna, tan “europea”, es el resultado directo de la “Campaña del Desierto”, promovida por el entonces presidente Nicolás Avellaneda y llevada a cabo competentemente por Julio A. Roca, en las últimas décadas del siglo XIX. No se trata de apuntar, a partir de ese hecho, sucesivas masacres específicas y aisladas, que van del XIX al XX, tales como Pozo del Cuadril (san Luis, 1878), Apeleg (Cubut, 1884), Napalpi (Chaco, 1924) o Rincón Bomba (Formosa, 1947), sino de un proceso general (Delrio Walter y colaboradores, 2010: 2). Los autores de este texto hacen notar la clara intención exterminadora de estas medidas, que provocaron más muertes que las acciones bélicas propiamente dichas (2010: 9). Aquí también hay etapas, de las cuales el exterminio físico es el paso extremo, la “solución final” del “problema indígena”. Primero está la integración y la adaptación, que, dadas las características de las culturas indígenas, equivalen a su exterminio en términos simbólicos (200: 13). La invisibilización y descalificación de los indígenas como seres inferiores, incapaces, haraganes e ignorantes, por parte de la población blanca argentina, que es mayoritaria, forman parte de este exterminio simbólico que se extiende hasta los días de hoy. En el imaginario blanco, los indígenas tienen que desaparecer (y muchos creen, incluso, que ya han desaparecido). Las tribus van siendo extinguidas de maneras muy diversas: por la merma de nacimientos, la extinción de las culturas que dan un sentido al continuar viviendo, por la asimilación a las partes más bajas del sistema productivo, o, en último caso, por la desaparición física directa. Los autores apuntan que “este proceso viene agravándose en los últimos años” (2010: 16).

Tanto en la Conferencia Internacional de Organizaciones no Gubernamentales de las Naciones Unidas, de 1977 en Ginebra, a la que asistieron representantes indígenas de 15 países del continente, como en la reunión especial del Tribunal Russell en 1980 en Rotterdam, hubo declaraciones

ante la comunidad internacional sobre discriminación, genocidio y etnocidio contra los pueblos indígenas. El Tribunal señaló especialmente los casos de los indígenas de Guatemala, los guaymí de Panamá, el resguardo indígena de Puracé, Cauca, y la situación de los indios guahibo de Colombia, la comunidad campesina quechua de San Juan de Ondores, en Perú, los aché-guayaki de Paraguay, los yanomani de Brasil y los miskitos de Nicaragua. Pero el Tribunal concluyó que se comete etnocidio en países que van desde el ártico hasta Chile y Argentina. Lo más curioso es que los “derechos indígenas” ya constan en Brasil desde, por lo menos, la Carta Regia de 1609, y el Alvará de 1680, en donde se afirma que los indígenas son los naturales señores de sus tierras; en las constituciones de 1934 y en la más reciente de 1988, la posesión inalienable de sus tierras por parte de los indígenas es formalmente mantenida y claramente formulada. Aquí hay un contraste odioso entre la ley escrita y la realidad existida de los indígenas.

En 2011 hubo una masacre de indios guarani-kaiowá en Matto Grosso do Sul, en donde fue asesinado por pistoleros el líder indígena Nisio Gomes, a tiros y puntapiés. La situación dramática del exterminio de los guarani-kaiowá llegó en 2012 a las páginas de *Le Monde*, con el título “Deux mondes à bout portant”, un artículo completo sobre la cuestión del conflicto entre indígenas y hacendados. Los guarani-kaiowá ocupaban 8 millones de hectáreas y hoy están confinados a menos de 1 % del territorio del estado, por la ampliación de las fronteras agrícolas desde 1920. El estado es próspero, pero los indígenas viven en reservas superpobladas miserables, en donde se da, según *Le Monde*, una de las más altas tasas de suicidios del mundo. A cada día ellos son víctimas de persecuciones. Genito Gomes, hijo del cacique Nisio Gomes muerto en 2011, dijo al diario francés: “Pueden eliminarnos, pero no partiremos. Matan un cuerpo, pero no la tierra de nuestros ancestros”. En ese mismo año, después de que la Justicia Federal de Naviraima decretó su expulsión, los indígenas guarani-kaiowá firmaron un documento sobrecogedor, declarando, en plena desesperación, que ya no tenían ninguna instancia para recurrir, ya que la propia Justicia Federal violaba sus derechos. “No creemos más en la Justicia Brasileña”, afirmaron. El documento terminaba con un pedido extremo: “... pedimos al Gobierno y a la Justicia Federal que no decreten nuestra expulsión, sino nuestra muerte colectiva, y que nos entierren a todos aquí. Pedimos que decreten nuestra extinción total, que envíen tractores para cavar un gran agujero y lanzar allí nuestros cuerpos (...) visto que decidimos no salir de aquí con vida”. Este tipo de de-

claración puede mostrar cómo, a pesar del aumento demográfico indígena de los últimos tiempos (que jamás podrá equilibrar las pérdidas de vidas del pasado), los indígenas continúan viviendo en “estado de exterminio”.

Sección 3. Singularidad y carácter “incomprensible” del holocausto como mecanismo de ocultación

Es siempre problemático comparar horrores, pero ya la idea misma de “singularidad” remite inevitablemente a comparaciones. Pues si un evento es considerado “singular”, en el sentido de único, sin antecedentes, inimaginable, se supone que hubo otros, que se les comparó y se concluyó que los anteriores no lo igualan. Hay, pues, una comparación implícita, y, a veces, perfectamente explícita. Me pondré, pues, en un registro que ya fue abierto, y si hubiera algún error metodológico grave en este procedimiento, caeré en él lo mismo que mi adversario. Por otro lado, si no tiene sentido comparar horrores, sí puede tenerlo comparar registros de horrores, cuando algunos de los relatos son más insistentemente presentados y esconden o hacen olvidar otros horrores delante de los cuales tendríamos el deber de sensibilizarnos también, además de tratar de entender sus relaciones mutuas. Cuando la insistencia en la singularidad de un horror disminuye la singularidad de otros, esto es lógicamente significativo y precisa de un reajuste simbólico. Pretendo hacer esto a partir de una consideración de la singularidad (en su triple dimensión) del exterminio indígena.

Singularidad moral del exterminio indígena

Se puede concordar con Reyes Mate en que, desde el punto de vista subjetivo, los indígenas americanos no sufrieron ni más ni menos que los judíos del holocausto, y que sería absurdo, e incluso injusto, intentar comparar sufrimientos existidos. Pero se puede mostrar que la crueldad y el cinismo presentes en el exterminio indígena fueron objetivamente –no sólo en el plano de lo vivido– cuantitativa y cualitativamente mayores que los de cualquier otro ocurrido en la historia de la humanidad hasta hoy. Si es legítimo establecer “grados objetivos de maldad” (Reyes: 62), el exterminio indígena es un hecho en donde, se podría decir, “la maldad humana alcanza una cota hasta entonces desconocida” (Reyes: 62).

Se dice que la crueldad moral del holocausto se manifestó en su intención de despojar a la víctima de todo y cualquier rasgo de humanidad, hasta convertirla en una masa corporal tan sólo preocupada en comer y largar residuos, sin ninguna capacidad o espontaneidad para hacer nada a no ser el movimiento primario de la sobrevivencia; una fabricación en serie de muertos-vivos. A esto se puede presentar el siguiente contra-argumento: los judíos pudieron ser despojados de su humanidad porque, en algún momento, la tuvieron, mientras que los indígenas no se pudieran dar el lujo de “perder su humanidad” porque nunca les fue reconocida realmente, hasta los días de hoy. Muchos “defensores de indios” (que, como vimos, nunca lo son totalmente) trataban aún de mostrar a la Corona española que los indígenas eran humanos, o que alcanzarían su plena humanidad al evangelizarse, y muchos movimientos “indigenistas” actuales aún están empeñados en una lucha semejante. El exterminio indígena fue hecho contra seres que ni siquiera tuvieron la oportunidad de “perder su humanidad”, pura y simplemente porque la misma nunca les fue concedida. En las minas de oro y plata y en las persecuciones en los bosques, los indígenas eran muertos-vivos preocupados tan sólo con su sobrevivencia y en un estado pre-humano al que jamás fueron “degradados”, pues, para la mirada del invasor, ya habían nacido en él.

No fue necesario, por tanto, ningún ejercicio de la razón para exterminar indígenas, ni hubo que desarrollar una sofisticada tecnología de muerte para deshacerse de los cadáveres; porque nadie se importaba con ellos; podían tranquilamente ser arrojados para que se los comieran los perros. Las poblaciones estaban de acuerdo con esos procedimientos, y, como vimos, siempre se opusieron con violencia contra las prédicas de los padres. Hitler y sus secuaces aún tenían consciencia de que estaban haciendo algo que debía ser escondido, y al final de la guerra procuraron destruir evidencias; mientras que los colonizadores españoles, portugueses e ingleses mataban naturalmente, en la más plena espontaneidad de sus acciones, en total impunidad, tan sólo tratando de engañar a los lejanos gobiernos centrales, que estaban básicamente de acuerdo en la necesidad de ocupar las nuevas tierras. En la colonia, las víctimas eran olvidadas y declaradas superfluas, a no ser por el interés en su fuerza bruta de trabajo⁸².

82 Hubo prisioneros famosos en los campos nazis, incluso algunos que se salvaron, escribieron y ganaron premios Nobel. En América, el anonimato fue total y absoluto. Todos aquellos indios no fueron simplemente “asesinados”, sino que su memoria fue tragada por el acontecimiento catastrófico, que los indígenas llamaban, a veces, “Pachakuti” (cfr, Mignolo, W. *La idea de América Latina*: 76-77), la “Shoah” indígena.

El hecho de que, en la Europa pre-nazi, se pudiera ser “antisemita” significaba que el judío había sido elevado a objeto oficial de odio, desprecio, persecución y exterminio; el indígena americano nunca llegó tan lejos; nadie precisaba ni precisa aún ser “anti-indígena”. El indio no tenía tanto valor o importancia como para fundar un específico tipo de racismo; ellos no constituían ni siquiera una raza maldita; no eran una raza, no eran nada. El indígena siempre estuvo mucho más cerca que el judío de ser exterminado simplemente por ser lo que era, por ser indígena, sin haber hecho nada a no ser adherir a una cultura que chocaba –y aún choca– a europeos y euro-céntricos. Se podría, pues, argüir que la humanidad del indígena fue mucho más radicalmente negada que la humanidad del judío. Los indígenas eran mucho más muertos-vivos que los prisioneros de un campo de concentración, cadáveres ambulantes obligados a trabajar hasta la muerte, objetos de constantes vejámenes. América no precisaba de campos de concentración (¡aunque los tuvo!) porque toda América, dada la distancia enorme a Europa, se había transformado en un inmenso campo de concentración.

Es cuando se habla de crueldades que las comparaciones se tornan más odiosas, pero se podría notar, por amor al argumento, que mientras los nazis marcaban a sus prisioneros con un sobrio numerito en la muñeca, los indígenas eran marcados a fuego, en el rostro o en las nalgas, como vacas. Nunca un nazi hizo eso⁸³. Que se sepa, ningún oficial nazi tomó un niño judío, lo cortó en pedazos y lo dio de comida para sus perros (que había en abundancia en los campos). No había comida para los judíos, pero, que yo sepa, ningún judío sirvió nunca de comida. Tampoco los nazis colgaron judíos de ganchos y les prendieron fuego para que se quemaran vivos lentamente. Los tormentos nazis más terribles eran psicológicos, pero éstos tampoco faltaron en América; la misma incertidumbre a respecto de su suerte la vivieron judíos e indígenas, a los que les podía pasar cualquier cosa en cualquier momento.

Dejemos, pues, la crueldad de lado (incluso porque ya resulta insoporrible este ejercicio de comparación) y vamos a la cuestión del cinismo. Existió en la conquista española un motivo altamente cínico que nunca

83 “Mi nombre es 174.517; fuimos bautizados, llevaremos hasta la muerte esa marca tatuada en el brazo izquierdo. La operación fue poco dolorosa y extraordinariamente rápida; nos pusieron en una fila y, uno por uno, de acuerdo al orden alfabético de nuestros nombres, pasamos por un hábil funcionario, munido de una especie de punción con una aguja minúscula” (Primo Levi, 1988: 33-34). Es claro que esta marca es humillante en ambos casos, pero en el caso indígena, era, además de humillante, una desfiguración física gravísima.

estuvo presente en el holocausto judío: la intención de “salvar” el alma de la víctima a pesar de la humillación y destrucción de su cuerpo, una “salvación” con la que la víctima tenía que concordar y de la cual tenía, incluso, que estar agradecido, en la medida en que su total miseria era la puerta de entrada para un mundo mejor para él, mientras que los conquistadores hacían el sacrificio de quedarse con el oro y la plata. Francisco López de Gómara escribe, en su “Historia general de las Indias”, que fue muy bueno para los indios que se les retirase de su idolatría, de los sacrificios humanos y la sodomía, enseñándoseles el alfabeto y el empleo del hierro.

Asimismo se les enseñaron varios hábitos, artes, costumbres civilizadas para poder vivir mejor. Todo ello –y hasta cada una de estas cosas– vale más que las plumas, las perlas, el oro que les tomamos, sobre todo porque no hacían uso de esos metales como moneda – que es su uso adecuado (...) (Citado por Pigna Felipe, 2014: 42).

En una de sus obras (*De Justis Bellicausis apud indios*), Ginés de Sepúlveda escribió que no hay nada más conveniente y saludable para los bárbaros que ser sometidos y convertidos en hombres civilizados, y que el sometimiento les será de grandísima utilidad. Los indígenas fueron despojados, robados, esclavizados, perseguidos y muertos, pero aún tenían que agradecer por ello, porque todo se hacía “para su bien”; pues ¿de qué valen las cosas materiales si se pierde eternamente el alma? Los conquistadores aparecieron providencialmente para librar a los indígenas de sus bienes materiales y de su felicidad impía, para mostrarles que existe un único Dios salvador y que tienen un alma inmortal, algo mucho más importante que el oro y la plata; los europeos les hicieron, pues, el gran favor de quedarse con esos bienes materiales y darles los bienes espirituales, que son mucho más sublimes. ¿Puede concebirse un cinismo mayor? Los nazis no tenían ningún interés en salvar o educar a sus víctimas; ellos querían, pura y simplemente, que desaparecieran. Esta horrorosa sinceridad no tenía nada de cínico. Los nazis no ocultaban que tenían un programa de simple exterminio; no creían que estaban haciéndoles un bien que ellos tuvieran que reconocer y agradecer; no querían salvarlos, sino, en todo caso, salvar al mundo de ellos. Hitler mismo no era nada sutil o esotérico a respecto de sus propósitos cuando se dirigía a las masas, especialmente después de iniciada la guerra, cuando perdió el poco de control que tenía. Parece, pues, que los conquistadores del siglo XVI tendrían mucho que enseñarles a los nazis en materia de cinismo.

Singularidad histórica del exterminio indígena

Reyes Mate menciona algunas características de la singularidad histórica del holocausto: primero, no se mataba a los judíos por motivos políticos o ideológicos, sino por haber nacido judíos (por tener un nacimiento equivocado); simplemente se decretaba que no podían vivir; la motivación del Nazismo era el puro matar por el matar. Segundo, el Estado mismo llevó a cabo el exterminio, usando todos sus recursos, con aprobación u omisión del pueblo, los intelectuales y la prensa, Tercero, las propias víctimas (los judíos) fueron forzadas a participar de su propio exterminio (Reyes, 2003: 63-64). Si se estudia con cuidado la documentación, todas estas características están presentes en el exterminio indígena. En lo que se refiere a lo primero, los “indios” fueron esclavizados o eliminados por ser indios (no había blancos esclavizados o muertos); fueron considerados una raza inferior (e impía, éste es el elemento religioso soterialógico, ausente en el Nazismo), nacida para servir hasta la muerte y cuya muerte no tenía importancia (y hasta era buena para ellos). El motivo político (la explotación económica y la evangelización religiosa de los indígenas) tenía permanentemente un horizonte tanático: una y otra tenían que ejercerse aún contra la resistencia del indígena, y en permanente riesgo de muerte. Sus vidas “valían” no como humanas, sino, a lo sumo, como medios para el enriquecimiento material y espiritual de los conquistadores, y cualquier resistencia equivalía a la muerte, cultural y física.

En lo que se refiere a la segunda característica, una observación previa: Reyes apunta afirmaciones falsas, ingenuas y sin sentido que se hacen por “falta de una cultura sobre el genocidio”. Pero hay, por parte de los europeos, una aún más pasmante “falta de cultura sobre el exterminio americano”. Contra lo que persistentemente afirman los estudiosos europeos, el Nazismo no fue la primera vez que el Estado decretó oficialmente la muerte de un pueblo:

(...) nunca antes un estado decidió, como cuestión de principio intencional y de política efectiva, aniquilar físicamente todo hombre, mujer y niño perteneciente a una población específica. Un estudio próximo de los datos históricos comparativos relevantes mostrarán que sólo en el caso de los judíos bajo el III Reich fue intentado tal asesinato exhaustivo, descomprometido y fulminante (Katz S., “The uniqueness of the holocaust”, en Rosenbaum, 2009: 55-56).

O:

Nunca antes en la historia humana un estado organizado, representando consenso social, trató de asesinar, de manera global, todo simple miembro de un grupo étnico o etno-religioso, definido por el perpetrador, por razones puramente ideológicas que no tenían ninguna relación con la realidad” (Bauer Yehuda, citado por Kansteiner en Rosenbaum, 2009: 281).

O como la de Reyes Mate, de que el Nazismo representaría la “primera vez que un Estado decide eliminar a un grupo humano en su totalidad poniendo a disposición todos los medios técnicos” (Reyes, 2003: 63). Estas afirmaciones, tal como están formuladas, son simplemente falsas⁸⁴.

Igual que en el Nazismo, el exterminio indígena americano fue, sí, un proyecto del gobierno. Esto fue así desde el comienzo (aunque, en el siglo XVI, no fuera aún un “Estado” en el pleno sentido moderno del término): la Corona española, a diferencia del Estado alemán, hacía gestos de preocupación por los indígenas, pero estaba básicamente de acuerdo en la ocupación de tierras y la evangelización. Pero fue en los tiempos modernos que quedó perfectamente claro que el propio Estado estaba interesado en el exterminio indígena. El primer presidente argentino, Bernardino Rivadavia, que asumió en 1826, ya estaba preocupado con la cuestión de la apropiación de grandes territorios ocupados por los indígenas, y promulgó la Ley de Enfiteusis (o sea, un acto oficial) que permitió la apropiación, por parte de particulares, de más de 8 hectáreas de tierra. Contrató a Rausch, un mercenario prusiano, para atacar indígenas opositores (Pigna, 2008: 359-360). Grandes próceres argentinos, todos ellos presidentes del país, como Sarmiento y Mitre, declararon abiertamente, en los diarios de la época, que era necesario a la civilización el aniquilamiento total de los “salvajes” (363). Ya en 1867, el Congreso Nacional Argentino dictó la ley 215, que legitimaba la ocupación del Río Negro y el desalojo de los indígenas que allí estaban (365). En 1878, las dos cámaras aprobaron con entusiasmo la Ley 947, que autorizaba al Poder Ejecutivo Nacional a invertir

84 Stannard hace notar, no sin humor, la total ignorancia de Yehuda Bauer con respecto al exterminio indígena, cometiendo errores primarios al mencionar el nombre de las tribus que declara conocer (Stannard, “Uniqueness as denial”, en Rosenbaum, 2009: 327). Se refiere a la “voluntaria manutención de pública ignorancia referente a los horrores genocidas y racistas contra los pueblos indígenas, mantenida por varias naciones del hemisferio occidental, incluyendo a los Estados Unidos...” (330), y elogia a Elie Wiesel que, aun siendo uno de los defensores más enérgicos de la tesis de la singularidad del holocausto, después de conocer las atrocidades del Paraguay contra los indios Aché, tuvo el coraje de publicar un artículo, “Now we know”, en 1976, en donde dice: “Ahora, después de leer estos testimonios, sabemos. A partir de ahora, somos responsables. Y cómplices”.

más de un millón y medio de pesos para “correr la frontera” de los ríos Negro y Neuquén, previo sometimiento y desalojo de los indígenas, y su exterminio físico si fuera necesario.

Contra lo que los estudiosos europeos no cansan de proclamar, los campos de concentración de personas ya existían antes del comienzo del siglo XX, en Sudamérica, a lo largo de la Pampa y la Patagonia, en los primeros años después de la “Conquista del Desierto”, y su implantación fue totalmente organizada por el Estado argentino⁸⁵. Uno de los campos concentracionales más famosos fue “...el cuartel-prisión de la Isla Martín García, donde, desde 1872, fueron destinados contingentes enteros de familias indígenas de todo el país. (...)” (Delrio, 2010: 6), lo que ocurrió, por lo menos, hasta 1886.

En dicho espacio, las lesiones físicas y mentales y el sometimiento a condiciones de destrucción se observan en los documentos que revelan la alta tasa de mortandad y enfermedades sufridas por los indígenas trasladados a la isla. Cabe destacar que éstos no son deportados a la isla en condición de delincuentes, sino de ‘indígenas’ (2010: 7)⁸⁶.

Algunos relatos de cómo los prisioneros eran trasladados a los campos en trenes despiertan dudas sobre la originalidad histórica del holocausto, y atestiguan la misma indiferencia de la población:

La curiosidad del vecindario de Buenos Aires era atraída a diario por los convoyes de indios prisioneros que cruzaban las calles de la ciudad rumbo a los cuarteles o a la Isla de Martín García: caciques, capitanejos, centenares de indios de lanza y de chusma... (Bayer, 2010: 37).

Mucho antes del nacimiento de Hannah Arendt y de su idea de que el Nazismo habría creado un tipo de crimen “nunca visto antes”, el “crimen contra la humanidad”, ya en América se había acuñado el término “crimen de lesa humanidad” para caracterizar las heridas y ofensas fundamentales contra la humanidad de las poblaciones indígenas. (38: 41-42). Otros

85 “Ni siquiera los campos de concentración son invención de los movimientos totalitarios. Surgieron por primera vez durante la guerra de los boers, al comienzo del siglo XX, y continuaron siendo usados en África del sur e India para los ‘elementos indeseables (...)’ (Arendt, H. *Orígenes del Totalitarismo*, Parte III: 584). La señora Arendt es un ejemplo claro de “falta de cultura del exterminio indígena”.

86 Cfr. Papazian Alexis y Nagy Mariano, “La isla Martín García como campo de concentración de indígenas hacia fines del siglo XIX” (en: Bayer Osvaldo, 2010). Las propias “reservas indígenas”, en donde millares de personas son obligadas a vivir en situación penosa de hambre y miseria, rodeadas de pistoleros que pueden matarlos en cualquier momento, constituyen, hoy en día, genuinos campos de concentración, muchos años después de que los mismos han desaparecido de toda Europa.

países latino-americanos tendrían muchas otras “historias locales” para contar⁸⁷.

Por último, tomando la tercera idea de Reyes, también es un hecho que los indios participaron de su propio exterminio; la colaboración de los indios en el genocidio indígena fue fundamental; los conquistadores (notablemente, Hernán Cortez) se aprovecharon de la enemistad entre los indígenas para incrementar los conflictos, siendo ayudados por algunos más débiles contra los más poderosos, y después los más débiles siendo sometidos, así como los ayudantes judíos del exterminio serían también exterminados. En la actualidad, Rita Kehl se refiere al colaboracionismo indígena en su texto antes mencionado, específicamente en la administración de la tortura del tronco. “En el puesto había el tronco. Pero el funcionario era indio, el jefe mismo no mandaba hacer, sólo decía que había que hacerlo (...) Entonces, el propio indio colocaba al otro en el tronco” (Kehl, 2015: 235. Mi traducción del portugués). La misma víctima que cuenta esto relata que se negó a mandar a otros indios al tronco, y que por eso fue severamente punido. Las tres características de la singularidad histórica del holocausto están, pues, presentes en el exterminio indígena, de manera que si el holocausto es históricamente singular, el exterminio indígena comparte con él esa singularidad⁸⁸.

Pero el exterminio indígena tiene una singularidad histórica aún mucho más contundente que todo eso. El historiador Raul Hilberg habló de las 3 actitudes delante de los judíos a lo largo de la historia: conversión, expulsión, eliminación, que responderían a las 3 afirmaciones: “Ustedes no pueden vivir aquí como judíos”, “Ustedes no pueden vivir aquí”, “Ustedes no pueden

87 Por todo esto, la afirmación de Katz a respecto de los indígenas norte-americanos, de que “... el gobierno de los EU, a despecho de la inhumanidad e injusticia encarnadas en la infeliz resolución sobre la cuestión territorial, nunca llegó, en lo que se refiere a los indios americanos, a la conclusión hitleriana: ‘Ustedes no pueden vivir en absoluto’” (Katz, “The uniqueness of holocaust”, en Rosenbaum (2009), p. 61), y de que no hubo un “programa efectivo de exterminio” (61-62), es bastante dudosa; pero ciertamente no se aplica a la cuestión indígena sudamericana, sobre la que el autor parece nada informado.

88 En varios ensayos de su libro “La piedra desechada”, Reyes Mate menciona otras características históricas referidas a los judíos que se aplican perfectamente a los indígenas: “Los partidarios del igualitarismo inculcaban a los judíos de no saber aprovechar la ocasión que les brindaba la modernidad de desaparecer sin hacer ruido (...) El programa asimilacionista (...) es discriminatorio. Se pide al judío (o al musulmán) algo que no se pide al cristiano. Se espera de él, en efecto, que corte con sus raíces y se adapte a un mundo que es poscristiano” (“La autoridad del sufrimiento”, en Reyes Mate, 2013: 90-91). Y también: “El que ha sufrido todas las miserias del proceso civilizatorio no puede tolerar que alguien pueda sustraerse a la coacción y hacer gala de una vida libre y feliz” (96). En “Memoria y Justicia”, declara que Auschwitz fue la reducción de la historia a naturaleza (118), exactamente la primera exclusión explicada por Todorov en la conquista de América (la exclusión geográfica). En la entrevista final, Reyes declara que el genocidio judío fue singular porque Auschwitz fue “un proyecto de olvido”, exactamente lo que gente como Sarmiento, Avellaneda y Roca, en Argentina, o Euclides Da Cunha en Brasil, manifestaron sobre los indígenas, que tenían simplemente que ser enterrados, usados como fertilizante para construir la civilización.

vivir”. La singularidad histórica del problema indígena americano está marcada porque la segunda etapa no puede ocurrir; hay que pasar directamente de la primera a la tercera. ¿Por qué la “expulsión” era imposible en el caso de los indígenas? Pura y simplemente porque, en el caso de los judíos, ellos eran huéspedes de países que siempre podían expulsarlos, mientras que los indígenas estaban en sus tierras y los huéspedes (nunca invitados) eran sus verdugos; el hecho primordial es que América fue invadida, no “descubierta”. Esta asimetría torna el caso indígena totalmente original desde el punto de vista histórico porque, en todas las otras catástrofes, siempre hubo relaciones entre pueblos ya existentes que habían tenido alguna experiencia histórica compartida, aunque mínima o remota, mientras que la llegada de los europeos a América se parece más bien a la llegada del hombre a la luna en el siglo XX (especialmente si hubieran encontrado allá un pueblo lunar, con su civilización, etc, como en el famoso filme mudo de Meliès).

Esta asimetría de la invasión atraviesa todo lo que viene después, y jamás las partes en conflicto estarán en el mismo nivel. Eso es lo que torna absurdo decir que los indígenas “se rebelaban contra la Corona”, o que “insistían en preservar sus culturas”, o que “querían poner obstáculos al progreso”, como si los invadidos pudieran alguna vez estar en pie de igualdad con los invasores; éstos ni siquiera tenían el derecho de pensar que las culturas indígenas eran “salvajes” e “impías”, porque ellos ni siquiera deberían estar allí para juzgar eso. Para los invasores, se trataba, pues, de convertir a los indígenas a su propia cultura o de exterminarlos; no existía la posibilidad intermediaria de “expulsarlos”, simplemente porque ellos estaban en casa, y el “Estado Indígena” no era una utopía a ser implantada en algún otro lugar del mundo, sino que ese Estado era ya la tierra que estaba siendo invadida. Es esto, precisamente, lo que torna el exterminio indígena la catástrofe fundacional de la modernidad, y lo que no permite colocarla, por ejemplo, al lado del exterminio armenio o de Rwanda o del holocausto. Ésta me parece ser la característica más importante de la singularidad histórica del exterminio indígena: su carácter radicalmente asimétrico y fundacional.

Pero hay aún otros aspectos históricos relevantes. El hecho de que el exterminio indígena se desarrollara por mucho más tiempo que el exterminio nazi, cuenta, en realidad, a favor del carácter mayor y más horrendo del primero. Hitler soñaba con un Reich de milenios, pero no lo consiguió, toda su aventura duró tan sólo 12 años. Debería haber aprendido de

los conquistadores europeos. Éstos se instalaron en América en el siglo XVI y comenzaron sus actividades de despojo y devastación, esclavización e imposición de sus ideologías e intereses; eso duró todo el siglo XVI y todo el XVII, en donde la explotación se acentuó después en nombre de la modernidad y la civilización, con rotación de países dominantes; atravesó todo el XVIII, todo el XIX y se extiende aún durante los siglos XX y XXI, en los cuales las matanzas y despojos continúan. De manera que la conquista europea ya consiguió mantenerse durante 5 siglos (a través del adoctrinamiento de nativos, haciendo que éstos continúen el trabajo de aculturación realizado antes por los invasores). Una permanencia secular que tendría que dejar envidioso a Hitler, preso en su estrecho germano-centrismo⁸⁹.

Singularidad epistémica del exterminio indígena

Tal vez sea este nivel de la singularidad el que más se utiliza para destacar al holocausto como algo único, puesto que se lo hunde en lo incomprendible, en lo que no se puede entender con categorías tradicionales de pensamiento. Antes traté de mostrar que el exterminio indígena fue moralmente peor e históricamente más original (o inédito) que el holocausto. En el caso de la singularidad epistémica, hay una línea de argumento para mostrar que tanto el holocausto como el exterminio indígena fueron igualmente inexplicables, que ninguno podría reivindicar singularidad epistémica. Pero hay otra línea en la que es posible mostrar que el exterminio indígena fue más absurdo o más “incomprensible” que el holocausto. Aquí hay que recordar que la voluntad de entender –actitud tradicional de la filosofía– lucha contra este presunto carácter “incomprensible” o “ininteligible” de eventos catastróficos, pero que, de cualquier forma que sea, explicar y justificar pueden y deben ser nítidamente distinguidos⁹⁰.

89 Y realmente lo dejó. En varias partes de “Mi lucha”, Hitler elogia al cristianismo por su habilidad de mantener su núcleo doctrinario a través de la historia, y declara que el Nacional-socialismo debería imitarlo. Y en algunos discursos (uno de ellos reproducido en el filme “El triunfo de la voluntad”, de Leni Riefensthal) dijo muchas veces que la ideología del Partido debería ser asumida con el mismo fanatismo de una religión. (Cfr. Stannard, 1992:153, en donde el autor menciona que Hitler se refirió varias veces con admiración a la eficiencia española en la conquista).

90 Hannah Arendt vivió este drama del dualismo entender-justificar en la propia piel. Ya en el prefacio de “Orígenes del Totalitarismo”, ella escribe: “La convicción de que todo lo que ocurre en el mundo debe ser comprensible puede llevarnos a interpretar la historia por medio de lugares comunes. Comprender no significa negar lo chocante de los hechos, eliminar de ellos lo inaudito, o, al explicar fenómenos, utilizar analogías y generalidades que disminuyan el impacto de la realidad y el choque de la experiencia. Significa, antes de nada, examinar y soportar conscientemente el fardo que nuestro siglo colocó encima

La primera línea de argumento podría encaminarse a través de la tercera forma de “exclusión del otro” que presenta Todorov en “La conquista de América”, aquella que excluye *con independencia de las propiedades del objeto excluido*, que no es incompatible, paradójicamente, con una comprensión profunda de lo que se destruye, una admiración y hasta un cierto tipo de amor (Son conocidas las cartas de Hernán Cortez en donde elogia, con gran admiración, las culturas que se propone destruir; y los nazis, muchas veces, admitieron su admiración respecto de los judíos). Aquí se trata de una especie de actitud destructiva plenamente compatible con la comprensión y admiración de lo que se destruye, una especie de rechazo “rígido”⁹¹. El carácter “incomprensible” del exterminio de un pueblo o de un sector de la humanidad puede provenir de la profunda irracionalidad de un rechazo independiente de lo que los rechazados puedan hacer o dejar de hacer. En la medida en que el análisis de propiedades es habitualmente visto como fundamento de cualquier juicio racional, tocamos aquí el límite de la comprensibilidad. Éste es un tipo de exclusión que llamo, usando un término que Todorov no usa, “ontológico”, que excluye y elimina al otro por ser, no por ser esto o aquello (aun cuando siempre este tipo de destrucción sea racionalizado por algún “esto” o “aquello” que justificaría lo injustificable). Habría tentación en denominar a este rechazo como un tipo peculiar de “odio”, y creo que esto sería legítimo tomando ciertas cautelas⁹².

de nosotros, sin negar su existencia ni sucumbir humildemente a su peso. Comprender significa, en suma, encarar la realidad sin prejuicios y con atención, y resistir a ella, sea cual sea” (Arendt, 2012: 12, 21). El miedo de que explicaciones degeneren en justificaciones muestra la debilidad (lógica y ética) de nuestro actual aparato conceptual. Debería ser obvio que ninguna comprensión contextual de premisas hará que aceptemos las conclusiones que el nazi o el anti-semita o el colonialista pretenden extraer de ellas. En lógica informal, un estudiante primerizo ya sabe la enorme diferencia entre aceptar una premisa y aceptar lo que se pretende que se siga de ella.

91 Pensando el término “rigidez” como utilizado en la semántica de Saul Kripke, y como aprovechada por Slavoj Žižek para caracterizar la rigidez de las ideologías en su libro “*El sublime objeto de la ideología*”, Parte II, capítulo 3: 127-131.

92 Reyes Mate observa que el genocidio nazi no se explicaría simplemente por el odio. Hablando de Auschwitz, escribe: “Esta fábrica de muerte no podía ser obra del odio. Ese sentimiento obliga a una tensión que puede ser terrorífica pero es, de alguna manera, excepcional. Para hacer funcionar estas fábricas letales había que recurrir a algo más normal, había que activar mecanismos muy elementales del hombre normal para convertirle en criminal” (Reyes Mate, 2003: 19). Pero aquí habría que distinguir entre el “odio rígido” de los jefes nazis, con Hitler a la cabeza, y la actitud de las masas que colaboraron, de una manera u otra, con el holocausto (desde colaboradores directos, como Eichmann, hasta funcionarios de diversos tipos, y la población en general que no se importaba de ver a sus vecinos desapareciendo). Los inspiradores del proyecto actuaron, sí, por un odio rígido, inertemente transmitido, de manera burocrática y rutinaria, a las masas, que también practicaron odio rígido pero por contagio irreflexivo, no por verdadera convicción.

Es esta curiosa forma de exclusión rígida la que hace aparecer catástrofes como el genocidio indígena y el holocausto como “inexplicables”. Pero, precisamente por eso, ella no sirve para apuntar a una supuesta y única “singularidad” del holocausto, porque ese mismo tipo de exclusión rígida y “ontológica”, que se ejerce con independencia del análisis racional de propiedades, es el mismo que Todorov describe en el caso de los indígenas americanos. En ambos casos, aquello que iba a ser destruído era algo que no dependía de propiedades; eran simplemente objetos a ser destruídos, inclusive cuando considerados admirables. En esta línea de pensamiento, es la total rigidez de la exclusión lo que une profundamente a los dos exterminios (y posiblemente a todos ellos, o a su mayoría). Es este específico tipo de exclusión el que produce la sensación de “incomprensible”, y lo que desata la retórica de la ininteligibilidad. En esta línea, ambos exterminios son casos de rechazo rígido, y ninguno de ellos es más epistémicamente “singular” que el otro. Esto no los explica, pero los deja en el mismo nivel de objetos de un rechazo irracional⁹³.

La segunda alternativa propone tratar de entender ambas catástrofes mediante una adecuada contextualización, sin que esto suponga ningún tipo de justificación sino una intención de entendimiento que pueda fundamentar y enriquecer nuestras críticas éticas y políticas. El carácter epistémicamente ininteligible del holocausto se acentúa cuando se nos propone verlo como el producto de un ansia irreprímible y demencial de matar, matar y matar, como lo expresa, por ejemplo, entre miles, Terrence Des Pres: “(...) la destrucción de los judíos europeos no tenía ningún motivo racional, ni político ni de saqueo, ni de estrategia militar ni fue un momento de oportunismo ciego (...) Fue genocidio en virtud del genocidio mismo”⁹⁴. Pero una explicación alternativa del holocausto puede presentarse utilizando la famosa tríada de Raul Hilberg (convertir, expul-

93 Esto aún no explica por qué existe la exclusión rígida o el odio rígido como fenómenos humanos profundos. Stannard intenta una explicación filo-freudiana a través de la represión sexual y la violencia contra los pecados de la carne (Stannard, 1992, Parte III, cap. 5: 154-164). Yo tengo otras hipótesis sobre este asunto. Creo que la supuesta “ininteligibilidad” de eventos humanos se manifiesta tan sólo delante de un cierto juego muy específico de categorías, que llamo “afirmativas”, y cuyo centro es una concepción del humano como ser racional, libre y responsable, y de la vida humana entendida como “vida buena”, ideas que nos vienen de la filosofía europea y que se muestran insuficientes para captar fenómenos extremos (fenómenos que se tornan “extremos”, en realidad, sólo a la luz de esas categorías). Creo que asumiendo una antropología negativa (como la sugerida en mi libro *Crítica de la Moral Afirmativa* y otros textos), la imagen de lo “incomprensible” se atenúa o se diluye por completo. Aquí hay que concordar con Bauman: “No es el Holocausto lo que creemos difícil de entender en toda su monstruosidad. Es nuestra civilización occidental lo que el Holocausto tornó incomprensible...” (Bauman, 1998: 107). Dedicaré a este asunto otro artículo.

94 Citado por, Stannard, 1992: 150.

sar, eliminar) y la diferencia entre los verbos ser y estar, que no existe en las lenguas hegemónicas. En efecto, se puede pensar, a la luz de los documentos disponibles, que la primera opción de los nazis era la expulsión de los judíos (ya que la conversión era imposible: que un judío se convierta en ariano es más absurdo aún que un indígena se transforme en cristiano). Utilizando la distinción ser-estar, se podría decir que ellos querían que los judíos no estuvieran allí, no que ellos no fueran. No sólo los nazis, sino gran parte de la población alemana y europea, manifestaba que no querían que les ocurriera nada de malo a los judíos; sólo querían que se fueran a otro lugar⁹⁵. Se sabe que los nazis estuvieron empeñados en el procedimiento de deportación durante mucho tiempo⁹⁶, pero que éste presentaba problemas técnicos absurdamente complejos. No querían que los judíos estuvieran allí, pero no tenían adonde ponerlos. (Por eso Hitler hablaba de un problema “territorial” y sus guerras eran fundamentalmente de expansión, como si buscara una tierra, santa o no, en donde poner a los deportados que, por otro lado, los otros países tampoco querían o recibían con reservas). La idea del exterminio surgiría en ese momento como una “solución” –en un sentido crudamente utilitarista– a ese “problema territorial”, pero no, en todo caso, en virtud de un deseo sádico e incontenible de matar, matar y matar.

La diferencia entre estas dos explicaciones –la sádica y la utilitarista– es que la primera lleva más rápidamente a lo incomprensible. Pero la explicación sádica no tiene ninguna ventaja estrictamente ética sobre la explicación más contextual, porque esta última tiene un argumento ético muy sólido contra el exterminio entendido como solución utilitarista de un problema técnico. En verdad, lo horrible e inaceptable es que se declare que alguien o que un pueblo no puede vivir como quiera y que sea obligado a cambiar su cultura o irse a otro lado. Esto sería horrible aun cuando se probara que es verdad lo que se imputa al grupo victimado. Lo que correspondería hacer sería entablar una relación y tratar de llegar a acuerdos, y no decretar que el otro debe cambiar o irse. Con esto quiero decir que ya la primera etapa de Hilberg (conversión, que significa: “no quiero que seas como eres”), y la de la expulsión (que significa: “no quiero que estés aquí”), son ambas horribles e inaceptables, en términos absolutos, y no podrían jamás tener ninguna justificación, pues cometen la falta moral

95 Hay declaraciones en este sentido en la película “Shoah”, de Lanzmann.

96 Cfr. Arendt H, sobre Eichmann y el proyecto Madagascar (“Eichmann en Jerusalem”: 90-91), aunque la autora considera que las deportaciones eran tan sólo una cobertura provisoria para el exterminio.

fundamental de impedir al otro desarrollar valores y estar ahí tal como quiera estar. La tercera etapa, la eliminación, es la consumación drástica y extrema de algo ya inaceptable e injustificable en las primeras etapas. Si la solución final es moralmente horrible, es porque las soluciones iniciales ya lo eran, aun cuando la final también sea sensiblemente más horrible que las anteriores y “entre por los ojos”. En verdad, una catástrofe inicial genera una inmensa cadena de otras catástrofes, y en etapas avanzadas aun comportamientos “éticos” ya están insertados dentro de situaciones horribles⁹⁷. Lo que hay que rechazar de inmediato, antes de que sea tarde, son las primeras instancias (“X no puede ser como es”, “X no debe estar aquí”), pues la última de todas (“X no debe ser”) deriva de las anteriores, es su plena consumación. Así que el hecho de que el exterminio no sea la primera opción –basada en un odio sádico incomprensible– no justifica nada, pero explica cómo eso pudo acontecer en un específico contexto. Si removemos el contexto, no entenderemos nada.

Esta línea de argumento sería imposible de presentar 40 años atrás, pero no es hoy en día tan peligrosa e implausible para las nuevas generaciones de historiadores alemanes y de otros países⁹⁸. En la discusión alemana sobre historia, en los años 80, se crearon dos facciones, los intencionalistas (que sostenían que los nazis tenían desde el principio, y de manera totalmente racional y premeditada, la idea del exterminio) y los funcionalistas (que pensaban que el exterminio fue surgiendo, a través de una combinación de planeamiento y contingencias, como formas de ir adecuando los proyectos iniciales a los problemas técnicos, prácticos y políticos que iban surgiendo). Para los primeros, el exterminio era un fin en sí mismo; para los segundos, una consecuencia de una serie de decisiones; en ambos casos se estaba haciendo algo inaceptable e injustificable; sólo que la primera línea lleva a lo incomprensible (acaba en el odio rígido, pero no sabemos nada de alguien cuando decimos que es un loco, o que le gustaba matar, etc)⁹⁹. Kansteiner expone esta nueva “historiografía sobria”, propia

97 Un ejemplo siniestro de esto fue la cuestión, tan debatida, de la entrega de bebés de “subversivos” a familias civiles y militares durante la “guerra sucia” de la Argentina: una vez que se aceptan las bases de que la subversión debía ser exterminada (bases que eran aceptadas por gran parte de la población), se plantea el problema de qué hacer con los bebés nacidos en prisiones. ¿Matarlos? La solución utilitarista más “ética” era donarlos a familias para que los criasen. Todo este horror es derivado de un horror inicial, en donde todo ya está envenenado desde el comienzo.

98 Cfr. Kansteiner Wulf, “The rise and fall of metaphor” en: Rosenbaum, 2009: 271-294.

99 “(...) las tentativas iniciales de interpretar el Holocausto como un ultraje cometido por criminales de nacimiento, sádicos, locos, depravados sociales o individuos moralmente incompletos no encontraron ninguna confirmación en los hechos” (Bauman, 1998: 38).

de las nuevas generaciones, que pone en tela el propio status de la historia y trata de “recuperar el equilibrio historiográfico” (Rosenbaum, 2009: 271), sin que nunca se pierda de vista la terrible lección del pasado¹⁰⁰.

Se podría aplicar esta “historiografía sobria” al caso del exterminio indígena? Mi idea es que no: el rechazo rígido de los indígenas americanos fue aún más absurdo e incomprensible que el rechazo rígido de los judíos por parte de los nazis, pues, como fue dicho, la exclusión de los indígenas americanos fue la primera en la historia dirigida contra una tierra de humanos *que no habían participado en la historia de los europeos que los sometieron* y que pertenecían a un contexto histórico y cultural totalmente diferentes. No había, pues, un “problema indígena” antes de la invasión europea, mientras que sí había un “problema judío” hacía siglos. En este sentido, el odio rígido contra los indígenas americanos se presenta como mucho más “incomprensible” por categorías tradicionales que el problema de la persecución y eliminación de judíos. Pues es ciertamente absurdo decir que los judíos se merecieron lo que les ocurrió, pero sería mil veces más absurdo decir eso de los indígenas americanos, que no habían tenido ni la menor relación con sus verdugos, quienes estaban totalmente imposibilitados de urdir cualquier historia culpabilizadora contra ellos, aun la más absurda.

No es posible contextualizar el exterminio indígena de la manera en que la historiografía sobria lo está haciendo, en nuestros días, con el holocausto. Pues los españoles, portugueses, ingleses e norte-americanos querían, primariamente, y aún quieren, librarse de las poblaciones indígenas, primero, en beneficio del cristianismo, después en beneficio del capital. Mostraron esto abiertamente en el siglo XVI porque las leyes flojas y las grandes distancias así lo permitían. En las modernas democracias, los procedimientos de exterminio tienen que ser más sutiles y cautelosos (aunque, de vez en cuando, surgen masacres iguales que las del pasado). Ya Arendt dice claramente que un programa de exterminio precisa de un estado totalitario. En Argentina, entre 1878 y 1885, el gran problema no era resistir a los ataques indios, que habían sido ya dominados, sino *qué hacer con los indios prisioneros*. El ministro de guerra, Carlos Pellegrini, lo expresó así ante el Congreso Nacional:

100 Su texto acaba con una crítica expresiva a la tesis de la singularidad, en líneas diferentes a las aquí transitadas (286-288).

(...) el fondo de la cuestión no es sobre cuánto ha de costar este proyecto, sino sobre qué se va a hacer con estas tribus de indios, que vienen a someterse voluntariamente (...) Creo que ningún señor diputado pedirá que se les mate!” (Bayer: 44).

Volviendo a la tráida de Hilberg, los colonizadores no podían deportar a los dueños de casa; intentaron “convertirlos” (primero en cristianos, hoy en trabajadores), pero esta misma imposición ya configura una conducta de exterminio (porque destruye las culturas en donde los indígenas encuentran sus razones para continuar viviendo), y a través de ella se justifica el exterminio físico literal de las poblaciones nativas hasta los días de hoy. Aquí no hay, pues, ninguna posibilidad de decir que la primera opción de los colonizadores era que los indígenas no estuvieran allí, sino que la primera opción fue, y continúa siendo, que ellos no sean.

La singularidad del holocausto como mecanismo ocultador del holocausto fundador. Conexión con el pensamiento geo-político y geo-ético de Enrique Dussel

En su artículo “De la barbarie colonial a la política nazi de exterminio”, la activista colombiana Rosa Amelia Plummelle-Uribe, autora del libro “La ferocidad blanca” (2001), busca un eslabón conductor desde la barbarie colonial al exterminio nazi (Plummelle-Uribe, 2006: 1), y se manifiesta en contra de una clasificación de los crímenes que se deben condenar y los que no. Apunta que lo que llama, sin pudor, “genocidio indígena”, fue algo diferente del sistema tradicional de guerra y esclavitud (2). En realidad, la autora defiende la “singularidad” de la destrucción de pueblos indígenas y de negros africanos como algo “sin precedentes en la historia” (o sea, lo que los defensores de la tesis de la singularidad dicen sobre el holocausto). Pero, según ella, el genocidio indígena es inaugural o fundamental porque condiciona la evolución cultural, ideológica y política de Occidente, guiada por una supremacía blanca (2001: 3); habla de la impunidad de los conquistadores y de la destrucción del África, un continente entero usado como medio (3). Aquí hubo la deportación, concentración y exterminio (por el trabajo esclavo) en masa, todo lo que encontraremos después en el Nazismo, sólo que perfeccionado.

Rosa Amelia denuncia el fondo racial de esta empresa inédita: “La inferioridad racial de los no-blancos y su hermana gemela, la superioridad de la raza blanca, tomaron forma de ley, siendo consagradas por el cristianismo y consolidadas en los hechos” (2001: 4). Apunta hacia el carácter concentracionario de las reservas indígenas, y hace notar que ningún gran pensador del siglo XVIII defendió a los no blancos, de tal forma que “... la superioridad de la raza blanca y la inferioridad de los negros se tornaron un axioma profundamente enraizado en la cultura occidental” (5). Durante siglos, matar indios no fue considerado pecado. La abolición formal de la esclavitud no modificó estas estructuras raciales en sus fundamentos. El exterminio de pueblos considerados “inferiores” queda, pues, justificado por el propio proceso histórico de Occidente; no es un hecho aislado o monstruoso. La autora muestra, entonces, una “cultura del exterminio” que atraviesa la historia, de la cual el Nazismo sería la versión más moderna. El caso alemán es particularmente importante para trazar esta siniestra continuidad, desde la entrada clara de Alemania en la empresa colonial (con el apoderamiento del control del sudoeste africano) hasta la “Geografía política” de Friedrich Ratzel, de 1897, en donde se declara que, en nombre del progreso de un pueblo, se pueden conquistar las tierras que necesite y someter a sus pobladores. En la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX “... aún en los países antes colonizados, el exterminio de razas inferiores era considerado política oficial” (7). Habla del cambio de manos del poder, ahora a favor de las elites locales, y narra expresivamente –con algunos equívocos– el caso argentino (8)¹⁰¹.

El texto de Rosa Amelia va en la dirección que quiero transitar, aunque vemos que ella no tiene ningún reparo en presentar al exterminio indígena como “el primer genocidio de los tiempos modernos” (2001: 9)¹⁰². El artículo sirve para tratar de reconstruir una tradición de exterminio dentro de

101 Algunos de los equívocos son inofensivos; por ejemplo, llama a Juan Manuel de Rosas “presidente” de la República, siendo que él era, realmente, gobernador de Buenos Aires. Después de una primera presidencia tumultuada de Bernardino Rivadavia en los años 1826-1827, en el período entre 1827 y 1860, con la derrota de Rosas, fueron los gobernadores de Buenos Aires los que asumieron la conducción del país, período que fue casi todo ocupado por Rosas. Pero hay un equívoco mucho más grave: se habla de una primera “campana del desierto”, organizada por el “presidente” Rosas, y de una segunda, organizada por el presidente (éste sí) Avellaneda, ya en la década de 80 del siglo XIX, con Julio A. Roca como comandante de las fuerzas armadas. *Las dos campañas tuvieron sensible diferencia en su relación con los indígenas*: mientras que la primera (la de Rosas) fue de guerra, acuerdos, pactos y negociaciones, la segunda (la de Roca) fue de abierta destrucción.

102 El lector habrá notado que en ningún momento de este texto hablé de “genocidio”, prefiriendo usar el término “exterminio” para no entrar aún en más polémicas –ahora aportadas por términos controversiales– y tornar este texto interminable.

la cual el Nazismo se insertaría con sus peculiaridades históricas y singularidades. Al final del texto aparece su más densa substancia, cuando la autora nota que la historia siempre comienza con el dominio colonial sobre otros pueblos; “...la empresa nazi de deshumanización se inscribe continuamente y sin interrupción en la barbarie colonial” (12). La autora ataca la idea del carácter “incomprensible” del nazismo mediante la omisión de su racionalidad económica: “(...) era absolutamente necesario que la empresa nazi de deshumanización fuera desprovista de toda motivación utilitarista; de ahí deriva ese abordaje reduccionista que aisló históricamente al nazismo” (12).

H. Arendt, al final de la Parte II de “Orígenes...”, refiriéndose a los judíos del holocausto, se espanta de ver cómo personas, en medio de la civilización, pudieron ser tan bárbaramente despojadas de todos sus derechos (Arendt, 2012: 411), lo que les impidió “(...) participar del artificio humano y pasar a pertenecer a la raza humana de la misma forma como animales pertenecen a una dada especie de animales” (412). Lo terrible parece surgir, para el europeo civilizado, del hecho de que un conjunto de buenos ciudadanos, honestos, limpios, muchos de ellos de buena posición económica y cultural y en su mayoría blancos, se vean reducidos, de la noche a la mañana, a la mera y cruda humanidad como especie animal. Pero no parece haber la misma sensibilidad para dolerse por aquéllos que no estaban en medio de la “civilización” (europea), que andaban desnudos, tenían piel oscura y labios gruesos, vivían en tolderías y sin religión (al menos en sentido occidental), tenían sus propias civilizaciones y costumbres (algunas de ellas repugnantes para nuestras sensibilidades), gentes que no fueron despojadas de la “civilización” y hundidas en la “barbarie” porque ya estaban totalmente en ella (según los cánones europeos). Aquí el diferencial parece ser: apiadarse de civilizados llevados a la animalidad, pero no de los animalizados en nombre de la civilización. Arendt ya está situada, como la inmensa mayoría de la intelectualidad europea, “en medio de la civilización” y le parece terrible que alguien la pierda; pero no parece mostrar mucha sensibilidad para dolerse de aquéllos a quienes esa misma “civilización” les fue impuesta con el mayor salvajismo y barbarie.

Este tono general de ignorancia a respecto del exterminio indígena parece estar motivado, en los intelectuales europeos, por la idea subyacente, pero que sería desagradable expresar claramente, de que la “civilización” europea –de la cual fueron bárbaramente arrancados los judíos, llevados tal vez a la situación de un indígena americano– ha avanzado y crecido tan-

to, dando tantos y tantos beneficios, que valió la pena someter a los pueblos indígenas e imponerles una cultura “superior”¹⁰³. Aquella civilización cuyo despojo constituyó, según Arendt, la desgracia de los judíos, es la misma –con sus mediaciones históricas– que fue impuesta con violencia a los indígenas americanos. Ésta es una de las incómodas conexiones que no será visualizada si insistimos en la total “singularidad” del holocausto, que corta las amarras con el pasado, no tan sólo “remoto”, sino fundador de la modernidad, de la cual Europa (y sus representantes latino-americanos) prefiere no recordar. Como Arendt y Bauman lo expresaron, de maneras diferentes, el holocausto es un fenómeno típicamente moderno, y no una ruptura radical con la modernidad; su barbarie, por tanto, es una resultante de una barbarie fundadora sin la cual no podrían haber existido las condiciones en las que el holocausto surgió¹⁰⁴. Para la cultura europea moderna, guiada por el paradigma baconiano-cartesiano, para el cual la racionalidad es el valor supremo, tiene que ser un auténtico escándalo que se mate racionalmente; esto se ve como la corrupción misma del instrumento más noble, y es el poderoso disparador de la tesis de la singularidad del holocausto. Pero que se mate para que el paradigma de la racionalidad se instale, puede verse, al máximo, como un mal necesario, y, en última instancia, como ningún mal.

La tesis de la colonialidad como reverso de la modernidad, defendida por Enrique Dussel, entre otros, puede proporcionar el trasfondo ético-filosófico para toda esta discusión. Lo que está ausente, en general, de las consideraciones europeas sobre el holocausto y especialmente de la tesis de su absoluta singularidad, es la total “inconsciencia” de Europa –y de sus más o menos competentes representantes americanos– de que el proceso de la modernización se produjo a expensas del continente americano, fue financiado por él. Al americano le es ofrecida una “cultura superior”, sin que se tenga consciencia de que esa cultura fue elevada hundiendo a pueblos enteros en la dependencia. Enrique Dussel proporciona una po-

103 En el mencionado artículo, Rosa Amelia Plummelle-Urbe cita al lamentable historiador argentino Félix Luna: “Roca encarnó el progreso, integró a la Argentina al mundo; me pongo en su lugar para comprender lo que implicaba exterminar algunas centenas de indios para poder gobernar. Es preciso considerar el contexto de la época, en que se vivía una atmósfera darwinista que favorecía la sobrevivencia del más fuerte y la superioridad de la raza blanca. (...) Con errores y abusos, con un costo, Roca construyó la Argentina de la que nosotros gozamos hoy en día: los parques, los edificios, el palacio de Obras Sanitarias, el de los Tribunales, la Casa de Gobierno, etc” (Plummele-Urbe, 2006: 9).

104 “(...) el Holocausto no fue una antítesis de la civilización moderna y de todo lo que ella representa (Bauman, 1998: 26). “La civilización moderna no fue una condición suficiente del Holocausto; fue, sin embargo, con toda certeza, su condición necesaria. Sin ella, el Holocausto sería impensable” (32).

derosa herramienta para ayudar a establecer estas conexiones, en lo que se puede llamar su pensamiento geo-político y geo-ético, indispensable para situar la exigencia ética dentro de un contexto periférico como el latino-americano.

Ya su temprana obra “Filosofía de la liberación en América Latina”, de 1977, inicia con un capítulo sobre “Geopolítica y Filosofía”. En él se afirma que el espacio no es un receptáculo inocente sino un campo de batalla, y que no es indiferente el lugar en donde se nace. Apunta que siempre, a lo largo de la historia, ha habido un centro hegemónico y periferias rebeldes contra la opresión del centro, para el cual lo periférico es nada, es barbarie, algo sin sentido, no humano, hasta el punto de hacer sentir a las propias periferias su falta de valor, avergonzándolas de sus propias culturas y saberes. Dussel termina con una declaración importante: sería nuestra perdición, desde la perspectiva latino-americana periférica, olvidarse de este factor geo-político y considerarlo simplemente como una cuestión de “espacio físico”.

En su importante libro de la madurez, “Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión” (1998), Dussel perfecciona estos pensamientos geo-políticos y geo-éticos. Comienza exponiendo una “Historia mundial de las eticidades”, mostrando que la centralidad del “sistema-mundo” instalado por Europa es un acontecimiento reciente, ya que las eticidades nacen en un sistema asiático-africano-mediterráneo dentro del cual, hasta hace poco tiempo, Europa era periférica (Dussel, 2000: 20). Al producirse este “viraje”, la ética pasa a ser pensada exclusivamente en términos de problemas internos al sistema hegemónico (por ejemplo, “busca de la autonomía”, “realización del espíritu”, “participación en el diálogo universal”, etc), sin visualizarse los problemas éticos vinculados con la propia instauración de ese sistema. Es lo que Dussel llama la “exterioridad de la víctima”, el punto de vista de aquéllos que tuvieron que ser sacrificados para que la modernidad (incluyendo su propia auto-crítica interna por parte de la “post-modernidad”) fuera posible (Cfr. 55, 62, entre otros lugares). Según Dussel, y con él concordamos, la filosofía de la liberación se mueve en una dirección contraria a esa tendencia, en un movimiento que me gusta llamar “insurgente”, en el sentido de que pretende hablar desde la periferia excluida, y no ya desde el interior del sistema: “La filosofía de la liberación es un contra-discurso, es una filosofía crítica que nace en la periferia (y desde las víctimas, los excluidos) con pretensión de

mundialidad”. El “euro-centrismo”, que ha cumplido ya 500 años, no tiene consciencia explícita de este Otro colonial (2000: 71).

Querría ubicar la cuestión de la pretensa “singularidad del holocausto” dentro de este “contra-discurso” de la filosofía de la liberación de Dussel, como una contribución para su Geo-política y su Geo-ética en el específico terreno del discurso sobre catástrofes humanas, en la medida en que esta misma metodología político-histórica pueda ser utilizada para conectar las catástrofes fundacionales con las que le siguieron, generando un contra-discurso sobre holocaustos. La total singularidad y consiguiente ininteligibilidad del holocausto pueden verse como parte de ese mecanismo de centralización de lo europeo, ahora por las vías del catastrofismo. El holocausto pretende ser la catástrofe por excelencia, la mayor de todas ellas. El olvido del holocausto indígena, catástrofe inaugural de la modernidad, puede verse como parte de esa estrategia centralista europea, también para ocultar las bases sangrientas y sacrificiales (en la expresión de Dussel)¹⁰⁵ de nuestra civilización, apuntándose a una catástrofe interna al proceso civilizador y retirando la atención de la catástrofe fundadora de ese mismo proceso.

De esta forma, el abrir el camino –hoy olvidado y enterrado– de la catástrofe fundacional, en medio del ruido producido en torno a las grandes y terribles catástrofes derivadas (¡aunque jamás secundarias!), puede verse como un caso especial del abrirse camino de una ética de la liberación en medio del ruido provocado por las discusiones éticas intra-sistémicas (desde las éticas griegas de la virtud hasta las modernas éticas del consenso comunicativo). “Cómo vivir después de Auschwitz” es una cuestión plenamente legítima, pero, en una perspectiva liberadora, podría ser vista como una cuestión derivada de la cuestión, más primordial para latinoamericanos, de cómo vivir después de la Española, después del exterminio indígena. Insistir tan sólo en la primera, asumirla como nuestra exigencia ética más radical, puede constituir aún un gesto euro-céntrico que acentúa nuestra dependencia.

105 Cfr. “...el ‘mito de la Modernidad’ debe ser simplemente de-construido, para ser rotundamente negado; está construido sobre un ‘paradigma sacrificial’: es necesario ofrecer sacrificios, de la víctima de la violencia, para el progreso humano...” (Dussel, 1994: 74). “La Modernidad se ha hecho presente... ha emancipado a los oprimidos de los aztecas de ser víctimas de sus dioses sanguinarios... y como un ‘Sexto Sol’ que amanece en el horizonte de la humanidad, un nuevo dios (el capital) inaugura un nuevo ‘mito sacrificial’, el ‘mito’ de Tlacaélel deja lugar al ‘mito’ no menos sacrificial de la ‘mano de Dios’ providente que regula armónicamente el mercado de Adam Smith...” (129, 146).

Es precisamente la colonialidad lo que está ausente de las historias europeas de la ética; como el ojo del *Tractatus*, de Wittgenstein, que no aparece en su propio campo visual, la colonialidad fundante no aparece en el campo visual de la historia del pensamiento ético y político europeo, porque así como el ojo es condición de posibilidad del campo visual, la colonialidad es condición de posibilidad de la modernidad, y no puede salir de sí misma y mirarse desde afuera, como sí nosotros, los vencidos, somos obligados a hacerlo, no como gratuito acto de rebeldía, sino como urgente necesidad de sobrevivencia. La tesis de la singularidad del holocausto, transmitida por la retórica de la ininteligibilidad, transforma al exterminio indígena en un *holocausto periférico*; en ese sentido, esa tesis puede verse –desde la perspectiva americana– como parte del pensamiento de la dominación criticado por Dussel. Pues el holocausto judío sería el mayor de todos ellos –el único, singular, sin precedentes– dentro del sistema hegemónico. El holocausto indígena no está dentro del sistema, y por tanto es invisibilizado, porque participó de la constitución de ese sistema dentro del cual no aparece. En términos dusselianos, el holocausto indígena es aquél que viene de afuera, desde la exterioridad, desde la víctima fundacional. El judío sería la víctima intra-sistémica más atroz, que, al mismo tiempo, permite ocultar y olvidar a la víctima que permitió el sistema con su propia desaparición sangrienta y sacrificial, hasta los días de hoy.

Si estas raíces bárbaras de la civilización fueran visualizadas, el holocausto perdería una buena parte de su aura de singularidad y se vería su continuidad con la violencia inaugural de la civilización moderna. La tesis de la singularidad del holocausto puede funcionar como una forma particular de memoria olvidadiza.

Epílogo: la conquista de un pasado contra la “Inocencia del Presente”

Hoy en día se pueden visitar los campos de exterminio europeos como si fueran museos. Lo mismo no se puede hacer en América, a riesgo de que los visitantes se lleven un susto cuando las figuras inmóviles comiencen a moverse. En América, los muertos están vivos, y no hay allí ningún derecho a un pasado remoto que no deba aún conquistarse a través de la lucha. El presente no deja al tiempo pasar. Por eso, en cierto modo, el objetivo principal de esta reflexión debería ser la obtención de una temporalidad desde la cual podamos decir, efectivamente y con inmensa alegría, que el exterminio indígena “quedó atrás”, un estado de cosas que es habitualmente vendido por las historias oficiales como ya siendo un hecho, pero que constituye aún una tarea a realizar.

Ya no es más posible decir: “No sabíamos nada”. En un mundo con computadores e Internet ese tipo de frase es obligado a asumir su formulación más cínica. Ya no es más posible ser ignorante a la manera del siglo XVI o de 1933; tenemos nuestras propias formas de ignorancia, que no pasan tanto por la omisión de contenidos, sino por la omisión de actitudes. A pesar de que el problema indígena en América ha tenido y tiene cierta repercusión internacional, los numerosos manifiestos, protestas, conferencias y encuentros en diversos países, americanos y europeos, no han tenido una influencia directa en la conclusión definitiva del exterminio, lo que puede indicar que “estar informado” dejó de ser suficiente. Si las informaciones sobre el exterminio indígena, que continúa ocurriendo, son perfectamente conocidas y nos omitimos, repetiremos la tan criticada actitud indiferente de los ciudadanos alemanes y de los países ocupados por los nazis, delante del exterminio de judíos que ocurría delante de sus narices.

Los pensadores latino-americanos deberíamos hacer también, como los historiadores alemanes lo han hecho con Auschwitz, un debate acerca de cómo vivir después del exterminio indígena. Si se alega que la pregunta llega con siglos de atraso habría que preguntar: ¿llegará tarde la pregunta por Auschwitz si alguien la pregunta en 2.500? Creo que este “después” (de Auschwitz, de la Española) tiene que ser encuadrado en una temporalidad peculiar y en un tipo especial de memoria, que no sigue los ritmos habituales. Así como la pregunta por Auschwitz continuará siendo legítima en

2500, así la pregunta por el exterminio indígena continúa siendo legítima hoy. Es en el sentido de una des-banalización de ese hecho fundacional en donde nosotros, especialmente los latino-americanos, tendríamos que preguntarnos no tan sólo cómo queremos que sea nuestro presente, sino cómo hacer para tener un presente que no se presuma inocente.

Ningún holocausto contemporáneo puede reivindicar para sí una singularidad absoluta sin que se apague la memoria, presente y presencial, del horror continuo e ininterrumpido.

Referencias

- Arendt, H. (2012). *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia de bolso.
- _____. (2013). *Eichmann em Jerusalem*. Companhia das Letras, (14a ed).
- Báez, F. (2007). *El saqueo cultural de América Latina – De la conquista a la globalización*. México: Debate.
- Bayer, O (Org) (2010). *Historia de la crueldad argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios*. Buenos Aires: RIGPI.
- Bauman, S. (1998). *Modernidade e Holocausto*. Zahar.
- Cabrera, J. (1996). *Crítica de la Moral Afirmativa*. Barcelona: Gedisa.
- _____. (2010). *Diário de um filósofo no Brasil*. Brasil: Editora Unijuí.
- _____. (2013). *Exclusión intelectual y desaparición de filosofías*. Alemania: Revista Concordia, Aachen, # 63.
- _____. (2014). *Problemas bioéticos persistentes entre la lógica y la ética*. Buenos Aires: Fundación Jaime Roca (Monografía premiada).
- _____. (2015a). *Europeu não significa universal, brasileiro não significa nacional (Acerca da expressão “filosofar desde”)*. Revista Nabuco. Año 1, número 2.
- _____. (2015b). *Del Uno latino-americano a las multiplicidades francesas*. Bogotá: Cuadernos de Filosofía Latino-americana. Usta.
- Delrio, W et al. (2010). *Del silencio al ruido en la historia. Prácticas genocidas y pueblos originarios en Argentina*. Buenos Aires: Seminario Internacional Políticas de la Memoria.
- Dussel, E. (1994). *1492. El encubrimiento del Otro*. Bolivia: U. Santo Andrés.
- _____. (1997). *Filosofía de la liberación*. México: Editorial Edicol.
- _____. (1979). *El episcopado latino-americano y la liberación de los pobres*. Clacso.
- _____. (2000). *Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*. Madrid: Trota (3ª edición).
- Fernández de Oviedo, G. (1959). *La Historia General y Natural de Indias*. Madrid: Biblioteca de autores españoles.

- Friedlander, S (Ed). (1992). *Probing the limits of representation. Nazism and the "Final Solution"*. Harvard University Press.
- Figueiredo, J. (2013). *Relatório Figueiredo*. En: <http://racismoambiental.net.br/2013/06/02/relatorio-figueiredo-documento-na-integra-7-mil-paginas-pdf-pode-agora-ser-baixado/>.
- Hitler, A. (2003). *Mi lucha. Discurso desde el delirio*. Barcelona: FE, SL.
- Kehl, M (Org). (2015). *Violações de direitos humanos dos povos indígenas*. En: pib.socioambiental.org/anexos/30653_20150423_182949.pdf. abril 2015.
- Las Casas, B. (2005). *Único modo de atraír todos os povos a verdadeira religião*. São Paulo: Editora Paulus.
- _____. (2010). *Oito Tratados impressos em Sevilha em 1552*. SP: Paulus.
- _____. (1986). *Historia de las Indias*. Venezuela: Biblioteca de Ayacucho.
- León-Portilla, M. (1972). *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. México: Unam.
- Levi, P. (1988). *É isto um homem?*. RJ: Rocco.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa.
- Nagy, M et Papazian, A. (2009). *De la Isla como Campo. Prácticas de disciplinamiento indígena en la Isla Martín García hacia fines del siglo XIX*. XII Jornadas de Historia de la Universidad Comahue.
- O'Donnell, P. *Juan Manuel de Rosas. El maldito de nuestra historia oficial*. Buenos Aires: Booket, (4ª edición).
- Páramo Ortega, R. (2011). *Bartolomé de las Casas: en búsqueda del rostro amable de la conquista*. Teoría y crítica de la psicología 1.
- Pereira Gómez, M. (1988). *Os índios e o Brasil*. Editora Vozes.
- Pigna, F. (2014). *Los mitos de la historia argentina. Tomo 1. De los pueblos originarios y la conquista de América a la independencia*. Buenos Aires: Planeta.
- _____. (2008). *Los mitos de la historia argentina. Tomo 2. De San Martín a "El granero del mundo"*. Buenos Aires: Booket.
- Plummelle-Uribe, R. (2006). "Da barbárie colonial à política nazista do extermínio". En: resistir.info/europa/colonialismo_nazismo.html. 2006.
- Reyes, M. (2003). *Por los campos de exterminio*. Barcelona: Anthropos.
- _____. (2013). *La piedra desechada*. Madrid: Editorial Trotta.

- Rosenbaum, A. (Ed). (2009). *Is the Holocaust unique? Perspectives on comparative Genocide*. Westview Press.
- Stannard, D. (1992). *American Holocaust. The conquest of the New World*. Oxford.
- Todorov, T. *La conquista de América*. México: Siglo XXI.
- Zizek, S. *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI.