

Joan Wallach Scott

Sobre el juicio de la historia



Alianza editorial
El libro de bolsillo

Título original: *On the Judgment of History*

Traducción: Irene Riaño de Hoz

Diseño de colección: Estudio de Manuel Estrada con la colaboración de Roberto Turégano y Lynda Bozarth

Diseño de cubierta: Manuel Estrada

Fotografía de Javier Ayuso

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.



PAPEL DE FIBRA
CERTIFICADO

Copyright © 2020 Columbia University Press. All rights reserved.

© de la traducción: Irene Riaño de Hoz, 2022

© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2022

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15

28027 Madrid

www.alianzaeditorial.es

ISBN: 978-84-1362-617-8

Depósito legal: M. 27.758-2021

Printed in Spain

Si quiere recibir información periódica sobre las novedades de Alianza Editorial, envíe un correo electrónico a la dirección: alianzaeditorial@anaya.es

Índice

- 11 Prefacio. Historia, raza, nación
- 33 1. El Estado-nación como *telos* de la historia
- 33 Núremberg, 1946
- 63 2. Los límites del perdón
- 63 Comisión para la Verdad y la Reconciliación,
Sudáfrica, 1996
- 104 3. Ajustando cuentas con la historia
- 104 Movimiento a favor de las reparaciones por la
esclavitud en los Estados Unidos
- 145 Epílogo. Corrigiendo la Historia

- 161 Agradecimientos
- 163 Notas
- 181 Índice analítico

Pero, sea lo que sea lo que esta nueva forma de entender el pasado considere irrelevante –los cascotes desechados en el proceso de selección de materiales, recordatorios anotados junto a una explicación–, esos mismos elementos reaparecen, a pesar de todo, al margen del discurso o en sus grietas y fisuras; «resistencias», «supervivencias» o atrasos que perturban discretamente el bonito orden de una línea de «progreso» o de un sistema de interpretación.

Michel de Certeau, *La escritura de la historia*

Prefacio

Historia, raza, nación

La perplejidad que actualmente nos causa el hecho de que las cosas que estamos experimentando sean «todavía» posibles en el siglo XX no es una cuestión filosófica. Esta perplejidad no es el principio del conocimiento, a no ser que se trate del conocimiento de que la noción de historia que lleva a este resulte insostenible.

Walter Benjamin, *Tesis sobre la filosofía de la Historia*, XIII

Empecé a reflexionar sobre la noción del juicio de la historia en 2017, durante las revueltas de Charlottesville, cuando vimos ondear banderas confederadas y una proliferación de esvásticas, y más adelante, cuando las intervenciones incendiarias del supremacista blanco Richard Spencer fueron recibidas en campus universitarios de todo el país con saludos de *Heil, Hitler*. ¿No habían sido derrotados los nazis en la Segunda Guerra Mundial y no se habían tornado, con ello, moralmente inaceptables? ¿No había sido precisamente «nunca más» –el voto tanto de ciudadanos como de líderes democráticos– la promesa de los juicios de Núremberg (y más tarde, del juicio

a Eichmann)? ¿Qué había sido de la idea de que el acontecimiento terrible que había constituido el nazismo había sido extirpado para siempre de la escena política? Al escuchar los cánticos de grupos que, antorchas en mano, se presentaban como la encarnación moderna del Ku Klux Klan, pensé: ¿acaso la Guerra Civil no había acabado con la esclavitud, no solo como práctica, sino incluso como idea aceptable? ¿Acaso el movimiento por los derechos civiles no había hecho de la igualdad racial al menos una aspiración nacional, ya que no una realidad? Y de ser así, ¿cómo se podía explicar que el fiscal general, Jeff Sessions, se mostrase claramente favorable a la segregación? ¿O el comentario del candidato al Senado y supremacista blanco Roy Moore, quien afirmó que la última vez que Estados Unidos había sido una gran nación había sido en época de la esclavitud? La falta de cualquier atisbo de vergüenza a la hora de defender públicamente estas ideas sugiere no solo un desafío, sino también un rechazo al que, se entendía, había sido el juicio de la historia.

Esto se me hizo aún más evidente mientras seguía las audiencias a Mueller en el verano de 2019. El informe del fiscal especial Robert Mueller sobre la interferencia rusa, con la connivencia de la administración Trump, en las elecciones de 2016 constituía, en la práctica, un juicio de la historia. O eso se esperaba. Muchos habían visto en Mueller al salvador que expondría los delitos cometidos por la administración Trump, rectificaría la retahíla de mentiras que habíamos soportado hasta entonces y traería justicia al país. Sin embargo, tan pronto como el informe salió a la luz, su contenido fue tergiversado por el

fiscal general, William Barr. «Tergiversado» no es la palabra correcta; mejor sería decir que fue negado por completo. Barr resolvió que el informe, que establecía claramente que no era posible exonerar al presidente del cargo de obstrucción a la justicia, lo declaraba inocente de dicho delito. Aún peor, hubo muy pocos estadounidenses, incluso entre los miembros del Consejo, que leyera siquiera los cientos de páginas del informe. La cuidadosa descripción que Mueller hacía de los asuntos tratados, así como su acusación y condena de los colaboradores de Trump por numerosas actividades ilegales, no logró cambiar el desastroso curso de los acontecimientos y, ciertamente, no logró hacer ver a la mayoría de los legisladores republicanos cuán peligroso era el camino que habían escogido seguir. En las audiencias, estos emplearon su tiempo en atacar la veracidad y la objetividad del informe y a su autor, aun cuando raramente se opusieron a las conclusiones a las que estos llegaban. Su pusilánime sumisión a Trump y la forma en que se mostraban dispuestos a pasar por alto un delito en aras de sus propias ambiciones políticas eran algo horrible de contemplar. Un día, lamentándome a una amiga por lo deplorable de esta situación, ella trató de consolarme con la idea de que, aunque todo lo demás fallase, el «juicio de la historia» se encargaría de condenar a estos corruptores de la democracia.

Como historiadora, sé que no hay cierre posible para la Historia, que no existe un relato único. Soy consciente del gran número de historias actualmente en proceso de escritura que desafían la validez y la coherencia de las narrativas dominantes en las que hemos sido educados. Aun así,

creo que, al igual que mi amiga, me aferraba ingenuamente (¿quizá en un hábito inconsciente?) a la creencia popular de que el juicio de la historia poseía alguna clase de autoridad moral inmancillable. Es una versión secular de la creencia bíblica en un Día del Juicio al final de los tiempos y tiene la misma función fantasmática de proporcionarnos una garantía trascendental para nuestros posicionamientos morales. A menudo empleamos la expresión «juicio de la historia» o sugerimos que debemos posicionarnos «del lado correcto de la historia» proyectando sobre «la historia» una confirmación de nuestros deseos para el porvenir. En 1953, en presencia del tribunal que lo enviaría a prisión, Fidel Castro retó a los jueces: «Condenadme, no importa, la Historia me absolverá»¹. El fiscal auxiliar de los juicios de Núremberg, Telford Taylor, en su crítica a la guerra de Vietnam, redactada muchos años después, señaló que «quizá sea poco probable que nuestros líderes lleguen jamás a comparecer ante un tribunal internacional del futuro, pero también existe un tribunal de la historia»². Barack Obama, mencionando la cita de Martin Luther King al abolicionista Theodore Parker, se mostraba convencido de que «el universo moral describe una larga parábola, pero tiende hacia la justicia»³. En el momento de escribir este libro, los periódicos y otros medios de comunicación afirman casi a diario –acerca de determinados individuos o sucesos cuyo comportamiento inaceptable parece, por lo demás, inmune a cualquier otra forma de castigo– que «la historia será su juez». Esto es, por poner algunos ejemplos, lo que el periodista Michael Luo escribió en el *New Yorker* sobre el escándalo de la política de inmigración de Trump:

Depende de Cucinnelli, de otros miembros de la administración de Trump y de sus potenciales apoyos en el Partido Republicano el decidir cómo desean ser juzgados por la historia, aun cuando ya llevan a costas un legado vergonzoso que la democracia estadounidense se ha esforzado por dejar atrás⁴.

Tenemos, también, los comentarios del diputado John Lewis sobre la decisión de los demócratas de lanzar la investigación para un juicio político contra Donald Trump. Lewis explicó que actuaban «empujados por el espíritu de la historia para pasar a la acción con el fin de proteger y preservar la integridad de nuestro país»⁵. Otro ejemplo es este comentario del antiguo director del FBI, James Comey, en el que justifica su decisión de hacer pública la investigación de los correos electrónicos de Hillary Clinton: «Intuyó que la historia lo juzgaría favorablemente por preferir la transparencia al ocultamiento»⁶. Tendemos a obtener un cierto consuelo con la idea de que, a la larga, la historia (¿o quizá la Historia?) es una fuerza moral autónoma que puede conducir a la acción y ajustar las cuentas en el libro de los hechos y afrentas de la humanidad. Al final de la Guerra Civil española, un joven campesino que se ocultaba de las fuerzas franquistas redactó un documento destinado al «Tribunal de la Historia». En él, según nos cuenta la antropóloga Susana Narotzky, «el futuro se imagina como un lugar en el que la Verdad tiene el poder supremo»⁷. En un escrito de 1934, Max Horkheimer expresaba así el mismo sentimiento:

Cuando has tocado fondo y te ves expuesto a una eternidad de tormentos a manos de otros seres humanos, te aferras,

como a un sueño de liberación, a la idea de que un ser vendrá para alzarse bañado en luz y traerte verdad y justicia. Ni siquiera necesitas que suceda en el transcurso de tus días, ni en el de los que te torturan hasta la muerte; algún día, cuandoquiera que sea, todos los males serán, a pesar de todo, reparados. [...] Es amargo saberse incomprendido y morir en la oscuridad. Arrojar luz sobre esa oscuridad es algo que honra a la investigación histórica⁸.

En estos ejemplos no solo se asume que el juicio de la historia confirma los posicionamientos morales de uno; también se da por sentado que la verdad saldrá finalmente a la luz. El árbitro definitivo de esa verdad es la historia.

El eco de estas apelaciones al juicio de la historia en las palabras de mi amiga me hizo darme cuenta de lo poderosa que es esta fantasía, de la fuerza que su promesa mesiánica conserva incluso para secularistas escépticos como yo, en una era en la que se ha declarado el «fin de la historia», después de que la confianza en las tranquilizadoras narrativas dominantes de progreso se esfumase en algún momento del siglo XX. Al fin y al cabo, no hay historia (ni Historia) más allá de la que nosotros creamos; no existe un tribunal de justicia por encima de nuestra propia brújula moral; no hay forma de diferenciar argumentos morales e intención política. Las apelaciones al juicio de la historia sugieren la acción de una fuerza externa. Este es un acto de proyección en dos sentidos. En el sentido psíquico, consiste en la atribución de nuestros propios deseos a una entidad exterior, en este caso, la fuerza aparentemente extrahumana y necesariamente progresista de la Historia. En el sentido temporal,

es una forma de evaluar nuestras acciones y las de otros desde la perspectiva de un futuro redentor imaginado en cuya creación habremos tomado parte.

Me pareció que la persistencia de tales referencias al juicio de la historia era algo sobre lo que merecía la pena reflexionar de manera crítica. ¿Eran un motivo para pasar a la acción o una forma de consuelo ante un sentimiento político de impotencia? ¿Qué uso se le había dado en el pasado a la noción de juicio de la historia? ¿Cómo se relacionaba el mensaje moral explícito de este con las políticas concretas a las que se aplicaba? ¿Presuponía quizá la idea de juicio de la historia una determinada relación entre pasado, presente y futuro que era necesario examinar?

Estos eran los pensamientos que bullían en mi cabeza cuando recibí la invitación para impartir las conferencias Ruth Benedict en la Universidad de Columbia. La ocasión me pareció una oportunidad idónea para tratar de poner estas ideas en orden. No podía imaginar entonces que, al elegir como tema «El juicio de la historia», no solo iba a explorar la pervivencia en el discurso popular de una determinada noción de historia supuestamente obsoleta desde hacía tiempo, sino que mis colegas me empujarían a reflexionar sobre la política de la historia desde nuevos puntos de vista. Para alguien que, como yo, había escrito abundantemente sobre el género en relación con las políticas de la historia, esto resultaba un desafío: debía reflexionar sobre la relación entre el Estado, lo moral y lo político atendiendo a cómo dicha relación implicaba unos usos determinados del propio concepto de historia⁹. Debía hacerlo, además, en los términos planteados por Benjamin, partiendo de la necesidad de

abordar la historia desde una visión distinta a la que convencionalmente se aplica a esta problemática.

«La historia del mundo es el tribunal del mundo»

En la idea del «juicio de la historia» está implícita una postura moral que establece distinciones perdurables entre bien y mal, justicia e injusticia, igualdad y desigualdad, lo correcto y lo errado, verdad y falsedad, como si, en su sabiduría, Clío rescatara a los mortales de los yerros que cometemos por el camino. Como si la Historia fuese la prueba definitiva de la rectitud moral inherente de la razón humana –una razón independiente del poder–. Podemos encontrar esta creencia articulada en Hegel cuando, al escribir sobre la «dialéctica de la naturaleza finita de estas mentes [de los Estados]», propone que

de ella surge la mente universal, la mente del mundo, libre de toda restricción, produciéndose a sí misma como aquello que ejerce su derecho –y se trata del derecho más elevado de todos– sobre estas mentes finitas en la «historia del mundo, que es el tribunal de justicia del mundo»¹⁰.

Hegel estaba, tal vez, aludiendo a Friedrich Schiller, que había declarado en 1784 que «la historia del mundo es el tribunal del mundo»¹¹. Reinhart Koselleck señala que, «desde la Revolución francesa, la materia de la historia se ha visto revestida con los epítetos divinos de omnipotencia, justicia universal y santidad»¹².

Koselleck distingue la noción del tribunal de la historia de las anteriores predicciones cristianas sobre el Juicio Fi-

nal. La diferencia es una cuestión de temporalidad y de agencia. En lo tocante a la temporalidad, la profecía apocalíptica ha sido sustituida por una prognosis «racional» más inmediata. Como resultado, el sentido del tiempo se acelera y se vuelve fundamental la experimentación del cambio (incluso en el transcurso de la propia vida). En lugar de la «multitud de historias individuales» que caracterizaba las anteriores concepciones de la historia, la noción de historia de la modernidad es unitaria y lineal, «siempre constreñida por una secuencia temporal»¹³. (Walter Benjamin llama a esto «tiempo vacío homogéneo»¹⁴). En cuanto a la agencia, esta es al mismo tiempo humana y trascendente: son los seres humanos los que hacen la historia; pero la Historia se concibe también como una fuerza autónoma que, sin embargo, constituye el culmen y la expresión de una razón humana inevitablemente progresista y universal. La historia es la realización (en forma de su proyección sobre el futuro) de lo mejor que pueden aspirar a ser los seres humanos en tanto que seres racionales. Escribe Koselleck:

Al tratar cuestiones que implicaban de algún modo la «moldabilidad» de la historia, esta cualidad adquiría un énfasis redoblado desde el momento en que el agente histórico implicado apelaba a una noción de historia que, al mismo tiempo, le indicaba de manera objetiva el camino a seguir¹⁵.

En palabras de Michel de Certeau:

En toda historia puede hallarse un proceso de creación de significado que siempre aspira a la compleción del significado de la Historia¹⁶.

La clase de juicio que se espera de esta idea de Historia guarda relación con la creencia, propia de la Ilustración, de que no hay más que una Historia y de que esta avanza en la dirección de un progreso constante: hacia adelante, hacia arriba, en una tendencia positiva por acumulación. La «idea de una Historia Universal» de Kant habla de la «trayectoria regular» de la «acción de la libertad de la voluntad humana». A pesar de la diversidad de los casos individuales, escribe Kant, el conjunto de la especie experimenta

un desenvolverse de sus predisposiciones con una tendencia continua, aunque lenta, hacia el progreso, [...] que se produce [...] de acuerdo con las leyes constantes de la naturaleza¹⁷.

Desde el siglo XVIII, la narrativa dominante ha sido la del progreso. Dicha narrativa se deriva de una concepción de la historia como aspecto intrínseco del propio ser de las especies humanas y animales; la evolución era nuestra teleología, y la razón y la civilización, manifestaciones de la misma. En el siglo XIX, según escribe Michel Foucault,

la Historia [...] es ciertamente el área más erudita, más despierta, más consciente y, posiblemente, más abarrotada de nuestra memoria, pero es también la profundidad desde la cual todos los seres emergen a su existencia precaria y resplandeciente. Puesto que es el modo de existir de todo cuanto la experiencia nos proporciona, la Historia se ha convertido en un elemento inevitable de nuestro pensamiento¹⁸.

Esta Historia –entendida como lo era en términos evolucionistas– tenía tanto que ver con el futuro como con

el pasado y, aún a día de hoy, es responsable de lo que Koselleck llama «un concepto de esperanza histórica»¹⁹. Esta noción de historia tiene una dimensión inconfundiblemente moral; Koselleck afirma, escribiendo sobre Kant, que el filósofo presenta «la historia como un reformatorio, en términos temporales, para la moralidad»²⁰. Si la historia avanza en un sentido necesariamente progresista, el valor moral de nuestras acciones debe medirse por su contribución a ese fin.

Estado y nación

La idea del juicio de la historia descansa en la creencia, desde una concepción progresista y lineal, en la necesaria superioridad del futuro frente al pasado en todos los ámbitos, así como –y este es un punto crucial– del Estado en tanto que encarnación política de ese futuro. En las acertadas palabras de Massimiliano Tomba:

Al emplear el concepto de historia universal, Hegel colocaba al Estado moderno en el extremo de la flecha del desarrollo histórico-temporal y procedía hacia atrás, ordenando las distintas épocas en relación con la noción occidental moderna de libertad²¹.

En el planteamiento de Hegel, la «autonomía del Estado» era «la totalidad ética en sí misma»: el Estado moderno era al mismo tiempo la compleción y la encarnación del *telos* de la historia. Tomba señala además que el «mecanismo estatal trata de sincronizar estas tempora-

lidades», reduciendo una multiplicidad de historias a una única trayectoria lineal²². Koselleck establece una conexión entre las acciones del Estado moderno y la eventual aparición de esa nueva forma de historia. En sus primeras manifestaciones, «el Estado instauraba un monopolio sobre el control del futuro suprimiendo las concepciones apocalípticas y astrológicas del mismo»²³. El teórico político Carl Schmitt, reflexionando sobre la guerra y la política, señala que, en época de Hegel, «el Estado era la forma organizativa histórica, espacialmente determinada, que, al menos en el territorio europeo, había adoptado la agencia del progreso»²⁴. Añade con aprobación que,

tras los despiadados derramamientos de sangre de las guerras civiles por motivos de religión, el Estado europeo y su categorización de las guerras territoriales europeas como guerras puramente estatales fue un maravilloso producto de la razón humana²⁵.

En la genealogía de Foucault (una crítica de las representaciones idealistas hegelianas), el Estado moderno se convierte en un modo de ser para sí y para su población; la *raison d'État* construye instituciones de gubernamentalidad y sujetos del Estado:

A la gran promesa del pastoreo, que exigía toda clase de penalidades, aun las voluntarias del ascetismo, le sucede esta teatral y trágica severidad del Estado que, en nombre de su salvación, siempre amenazada e incierta, exige que aceptemos sus actos de violencia como forma más pura de la razón y de la *raison d'État*²⁶.

Con la *raison d'État* entra en juego una nueva forma de temporalidad:

Es una temporalidad indefinida, la temporalidad de un gobierno inacabable y conservador. [...] El arte del gobierno y la *raison d'État* ya no plantean un problema de origen: en todo momento nos encontramos ya en un mundo de gobierno, *raison d'État* y Estado²⁷.

A esto yo añadiría que la *raison d'État* queda legitimada al definirse como una agencia (de creación humana) del progreso, como *telos* de la historia. Y no solo queda legitimado el *telos* (el impulso direccional interno de la historia), sino también el instrumento inmutable de este: «En todo momento nos encontramos ya en un mundo de gobierno, *raison d'État* y Estado»²⁸.

«La condición de Estado» –escribe Schmitt– no es un concepto universal, aplicable a todos los tiempos y a todas las gentes. El término hace referencia a un hecho histórico concreto, tanto en el tiempo como en el espacio. La singularidad histórica, del todo incomparable, de este fenómeno denominado «Estado» reside en el hecho de que esta entidad política fue el vehículo de la secularización. Los desarrollos conceptuales del derecho internacional en esta época estaban vertebrados por un solo eje: el Estado con soberanía territorial²⁹.

El Estado, un logro «maravilloso» de la razón humana, es el instrumento que sometió la religión a la voluntad secular de esta, estableciendo de este modo un orden entre los Estados «civilizados» de la Europa continental. He

escrito en otros lugares sobre cómo la subordinación de lo religioso a lo político fue concebida en términos de género, siendo las mujeres a la religión lo que los hombres eran a la política³⁰. Según este planteamiento, el Estado, el progreso y la necesaria direccionalidad de la historia son una misma entidad, liderada por hombres blancos europeos.

La asunción de que el Estado era la culminación definitiva del progreso histórico caracterizó también la organización política postcolonial. Gary Wilder describe cómo ciertos planteamientos alternativos de organización política de la etapa final del imperio francés –entidades federadas compuestas por socios diferentes pero iguales– fueron derrotados por los defensores de la soberanía del Estado y, como resultado, desaparecieron de narrativas históricas posteriores que proponían una linealidad única³¹. El relato resultante, afirman Nicola Perugini y Neve Gordon (escribiendo sobre la autodeterminación soberana en tanto que objetivo de los Estados-nación postcoloniales emergentes), parte de la premisa de que «solo una vez dentro del marco de lo estatal, se convierte lo colectivo en agente activo de la historia»³². La fusión del Estado y la historia, señala Judith Butler, es «el marco temporal que sostiene de manera acrítica el poder estatal, su efecto legitimador y sus instrumentos de coerción»³³. El Ejército y la Policía son ejemplos de tales instrumentos, pero también lo es la administración de la ley y la justicia a nivel nacional e internacional. Desde este punto de vista, el Estado es la instancia última a la que acudir en busca de justicia. La ley, los tribunales y los jueces arbitran, lo cual supone que, puesto que ponderan cuestiones relacionadas con el bien y el mal, sus veredictos pasan a identificarse

con la justicia misma. El juicio de la historia se vuelve, pues, inseparable de los juicios de las instituciones jurídicas y legales estatales correspondientes. La agencia histórica reside en estas instituciones del poder estatal; otros motores históricos (las acciones de rebeldes o disidentes, individualmente o en grupos, acciones que a menudo han hecho doblegarse al poder estatal) quedan subsumidas en la narrativa dominante que privilegia el papel del Estado y atribuye el progreso al efecto de sus leyes.

Cuando los Estados europeos se convirtieron en naciones, en torno a la época de la Revolución francesa, su historia adquirió una nueva dimensión. La nación pasó a definirse como pueblo, unido en virtud de un cierto elemento común esencial (lengua, historia, color de piel, cultura). Esta nueva definición, sostiene Hannah Arendt, fue una forma de superar las divisiones internas, en especial, las de clase o estatus social. Arendt señala que Francia, al designarse como nación en 1789, hizo evidente una contradicción fundamental entre la declaración «universal» de los derechos humanos y su restricción a un *peuple* concreto, situado dentro de las fronteras de un Estado-nación soberano. Quienes no pertenecían a este Estado, ya fueran considerados enemigos o, simplemente, no nacionales, no tenían recurso a la protección de la ley; de hecho, no tenían derechos, no tenían Estado y, sostiene Samera Esmeir, eran, como resultado, no humanos a efectos prácticos³⁴. Arendt escribe:

Si bien la conciencia de nacionalidad se desarrolla en época relativamente reciente, la estructura del Estado se deriva de siglos de monarquía y despotismo ilustrado. Ya fuera bajo la