

# Experiencia sin lugar en el lenguaje: enunciación, autoridad y la *historia* *de los otros*

Mario Rufer\*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA, XOCHIMILCO

A Carmen de la Peza,  
que me enseñó a pensar el lenguaje

Este artículo trabaja el problema de la autoridad en los lenguajes de la historia. Tomando casos específicos de trabajo sobre políticas de memoria en Argentina y Sudáfrica y voces subalternas, se analiza de qué manera la construcción del discurso histórico-científico (el lugar de enunciación de la “fuente” histórica y el problema amplio del “archivo”) entra en tensión con prácticas poscoloniales de narrar la experiencia de la desposesión y la violencia. ¿Cómo afrontar desde la historia estos discursos de la hibridez, que no son fácilmente catalogables como testimonio, documento ni “ficción”? ¿Qué dilemas políticos enfrenta aquí el discurso histórico?

(Discurso histórico, memoria, enunciación, autoridad, poscolonialismo)

## INTRODUCCIÓN

Existe la historia porque no hubo ningún legislador primigenio que pusiera las palabras en armonía con las cosas.

Jacques Rancière, *Los nombres de la historia*.

VIERNES: –Puedes decirme lo que quieras amo, Plátano no comprende la lengua de Shakespeare.

Julio Cortázar, *Adiós Robinson*.

\* mario rufer@gmail.com Agradezco a María Inés García Canal por las críticas a este texto. También a Marisa Belausteguigoitia, Nicole Guidotti y a los dos dictaminadores anónimos de esta revista por la lectura crítica, detenida y estimulante a una primera versión del trabajo.

Lleno de polvo encontró el camión amarillo tumbado en la orilla blanca, sólo tierra alrededor; una tenue luz de luna iluminaba el único espacio adentro del vehículo. Donde estaba volcado el camión empezaba el camino, y seguía señalado con flechas hacia adelante. Adentro, un desorden de piezas de todo tipo: ruinas de objetos y de papeles que él habría jurado que no cabían. Supo de inmediato que era el *Casspir* en el que lo habían torturado. Pudo también hilar los sucesos [...] hacía falta gritar para limpiar ese montón hacinado. Supo también que lo que no tenía eran voces apropiadas: es necesaria una lengua para que el grito se oiga. Lo estaban mirando desde arriba: *vuelve a casa. Nada de esto es verdad*. No hizo caso y quiso hablar pero la luna languideció. Caminó abatido en la dirección señalada, sabiendo que sería para siempre otro condenado del tiempo. Se fue con esa sensación incómoda que tenemos los que no sabemos por qué nuestra experiencia no tiene asidero en la palabra.<sup>1</sup>

**T**omo estas palabras de Tatamkilu Motsisi; las tomo, en realidad, de un fragmento de periódico barrial que me fuera entregado en el programa SOMOHO (Soweto Mountain of Hope) en Johannesburgo, Sudáfrica, en octubre de 2006. SOMOHO es una pequeña organización no gubernamental de Johannesburgo que se sostiene con fondos internacionales (básicamente enviados por Japón), y que se dedica a crear espacios comunitarios para el

<sup>1</sup> Tatamkilu Motsisi, “No longer at home”, *Brief stories for breakfast*, Johannesburg, Soweto Mountain of Hope (SOMOHO), 2006. Cabe aclarar que *Brief Stories for Breakfast* es una pequeña gacetilla que publica SOMOHO, impresa por los participantes comunitarios. El título fue votado por la comunidad. Los escritos se entregan en la sede de SOMOHO en Soweto (generalmente escritos a mano por los participantes) y la imprenta está allí mismo, funcionando con una computadora donada por un funcionario del gobierno local de Jo'burg, perteneciente al African National Congress (ANC). Cuando es impresa, un miembro del staff editorial de SOMOHO reparte la publicación gratuitamente en diferentes establecimientos de Soweto (gasolineras, bares, abarrotes, estéticas). La idea original de los responsables del programa estipulaba que *Brief Stories* apareciera cada dos meses; sin embargo, en octubre de 2006 sólo había aparecido una vez en ese año (en julio). *Brief Stories* se ocupaba de diferentes secciones: “Noticias relevantes de la comunidad”, “Avisos comunitarios”, “Cartas al gobierno” (este apartado es interesante porque recogía la voz de los actores de la comunidad al “gobierno” generalmente federal que SOMOHO publicaba allí pero también elevaba al ayuntamiento), “Espacio para los niños y jóvenes” y “Pequeñas historias de Soweto” (en este último se encontraba el cuento de Motsisi, era el único de ese número de julio de 2006, de una carilla de extensión).

“rescate” de potencialidades artesanales o de saberes específicos de la población de Soweto, uno de los *townships* más populosos de los suburbios de Johannesburgo, habitado principalmente por población negra.

Motsisi es un escritor sudafricano joven, en sus treinta años, clasificado como “negro” por el todavía vigente apartheid en los ochenta, y trabaja en el cuidado de los plantíos de SOMOHO y cuando puede escribe.<sup>2</sup> No lo conocí. Nunca pudo hacerse presente en mi estancia en Jo’burg.<sup>3</sup> No es un escritor profesional, es un joven que

<sup>2</sup> Como es de público conocimiento, había cuatro grupos en los que cualquier persona debía estar inscripto en la Sudáfrica del apartheid: “blanco/europeo”, “asiático”, “coloured” y “nativo/bantu/africano”. La clasificación, al contrario de lo que a menudo se pretende, no fue estable. Los criterios taxonómicos fueron complicándose, y suelen parecer bizarros en una lectura retrospectiva. Cuando se estableció la Unión Sudafricana en 1910, se refería al sector de origen bantu como “nativos” (*natives*). Desde 1951, la aprobación de la Bantu Authorities Act por parte del National Party ya en el poder, dio paso al uso, en algunos contextos, del término “bantu”, reemplazando a “nativos”. Pocas veces se ve usada la palabra “africano” (*african*) por parte de las autoridades, por la superposición que se produce con la designación “afrikáner”, como se denominaba a sí misma la población de origen holandés, y que *stricto sensu* tiene la misma traducción (africano/a). En realidad fue la SAIRR (South African Institute of Race Relations) la que en 1929 designó, para las investigaciones, el uso de la palabra “african” para referirse a la población negra de origen bantu, evitando designaciones arbitrarias. Véase Mónica Cejas, “Creating a Women’s Political Space within the Anti-Apartheid Movement of 1950’s: The Case of the Federation of South African Women (1954-1963)”, tesis de Ph. D., Tokio, Tsuda College, Department of International and Cultural Studies, 2003, inédita. En el último censo de 2001, la población sudafricana ascendía a 44,819,778 personas. 35,416,166 fueron clasificadas como “negros/africanos” (79% del total); 4,293,640 como “blancos”; 3,994,505 como “coloured”; 1,115,467 como “indios/asiáticos”. Habrá que notar que la clasificación censal sigue los patrones antes mencionados. *Cfr. Statistics South Africa-Census 2001. Official Website* <http://www.statssa.gov.za/census2001/digiAtlas/index.html> Última consulta: 12/08/09.

<sup>3</sup> Viví en Sudáfrica entre agosto y noviembre de 2006 haciendo trabajo de campo para una disertación de doctorado. Fui notificado sobre la existencia de SOMOHO en el Departamento de Historia de la Universidad de Western Cape, Bellville (Ciudad del Cabo) donde estaba afiliado institucionalmente. En septiembre me radiqué en Johannesburgo y conocí SOMOHO. Es importante aclarar que allí, mi insistencia en conocer personalmente a Motsisi partía de dos inquietudes: primero, me interesaba construir una historia de vida de un joven negro de escasísimos recursos materiales con ciertas sensibilidades para el arte y las letras que había sido criado aún bajo el régimen de apartheid, pero que, a su vez, había sido testigo de su erosión violenta en la adolescencia. Por otro lado, me interesaba mucho saber por qué Motsisi tenía esa “obsesión” por la historia del país, por hablar de la historia y escribir literatura sobre la historia. Naoko Tsuyama me refirió: “Motsisi siempre anda con dos

vivía hasta 2006 con su madre, una lavandera en casas de blancos aún en sus 70 años. Vivían en la parte sur de Soweto. Tatamkilu tiene la “habilidad de la escritura” según Naoko Tsuyama, una de las encargadas de Somoho que maneja los fondos de la organización. Creció en ese mismo lugar, tenía dos años cuando ocurrió la masacre de estudiantes en Soweto el 16 de junio de 1976 por la cual los estudiantes negros pedían no estar obligados a aprender afrikaans, la lengua de los “boers” y estigmatizada como “la lengua del apartheid”.

Motsisi domina el afrikaans (por la enseñanza sistemática que igualmente le fue brindada en la escuela pública de Soweto bajo el apartheid), es xhosa hablante (la lengua de su grupo étnico) y entiende bien si-sotho, el idioma de origen de su abuela materna.<sup>4</sup> A su vez entiende el inglés, según Naoko,

como se aprende esa lengua en este país [...] un poco por costumbre o por cansancio. Es la lengua blanca pero no la dominadora [se refiere al *afrikans*] y va como flotando. Claro que el inglés se aprende junto con historia y matemáticas, pero se habla por otras razones [...] Cuando hicimos el llamado a la comunidad de Soweto para participar en Somoho, Tatamkilu apareció diciendo que quería hacer una biblioteca para la comunidad y talleres de escritura en lenguas nativas. Eso todavía no nos fue posible y él se dedica a sembrar. *Quería los libros o la tierra*. Pero estamos trabajando en la biblioteca gracias a su insistencia.<sup>5</sup>

---

tipos de libros: poemas o cuentos de escritores negros como Njabulo [se refiere a Njabulo Ndebele, reconocido escritor sudafricano] o libros de historia. Y siempre dice lo mismo: “la historia está toda mal contada [...] la literatura cuenta bien pero es relato [*story*, se refiere a ficción], y nosotros tenemos que combinar las dos”. No pude conocer a Motsisi porque su madre había enfermado, según me narra Naoko, y él la había llevado *caminando* a la tierra donde estaban enterrados sus ancestros en Eastern Cape, por prescripción de la *sangoma* (como se llaman en lenguas bantú a las médicas tradicionales, generalmente mujeres). Hasta mi última conversación con Naoko Tsuyama en 2008, no habían vuelto a saber de Tatamkilu Motsisi. Entrevista con Naoko Tsuyama, Programa SOMOHO, Soweto, Johannesburgo, 16 de octubre de 2006.

<sup>4</sup> Cabe aclarar que esta no es una característica “excepcional” de Motsisi. Una parte importante de la población negra y coloured de Sudáfrica (aunque más claramente en el segundo caso) domina sus lenguas maternas y ambas lenguas coloniales (afrikaans e inglés).

<sup>5</sup> Entrevista con Naoko Tsuyama, Programa SOMOHO, Soweto, Johannesburgo, 16 de octubre de 2006. Énfasis mío. Para la comprensión de las formas de resistencia en Soweto y su relación con la historia de Sudáfrica véase Helena Pohlandt-McCormick,

Quisiera tomar prestadas las palabras del cuento de Motsisi (prestadas no es el término exacto porque nunca pude pedírselas) para hablar desde un episodio circunstancial, alegórico, de lo que considero que sigue siendo el problema central que vertebra la relación entre pasado y experiencia, o mejor, entre tiempo y narración: la noción de autoridad. Michel Foucault ya aseveró certeramente que la historia es, además de un efecto de verdad, un efecto de coerción, de *limitación*.<sup>6</sup> Dentro de las preocupaciones africanas y latinoamericanas sobre la “presencia” del subalterno en la evidencia histórica<sup>7</sup> que intentan poner un sesgo situacional (la escritura de la historia no puede llevar siempre la marca retórica del “sujeto teórico” Europa), esta aseveración se mantiene al menos como alerta: ¿Limitación sobre qué? ¿Qué es lo que el texto histórico constriñe, eso que la narración no puede suturar como experiencia del tiempo?

Motsisi escribe un cuento corto que puede leerse como una alegoría de ese efecto de coerción en la capacidad de *nominar* la historia reciente sudafricana, la restricción para construir ese pasaje difícil de la memoria a la historia. Repasaré el fragmento: el *casspir* que el personaje del cuento ve anclado en el medio de un polvaderal, tumbado, es uno de los emblemas de la represión sudafricana en los *townships* en las décadas de 1970 y 1980.<sup>8</sup> Un invento tecnológico

---

“In Good Hands: Researching the 1976 Soweto Uprising in the State Archives of South Africa”, en Antoinette Burton, ed., *Archive Stories: Facts, Fictions and the Writing of History*, Durham, Duke University Press, 2005.

<sup>6</sup> “History is an effect of constraint”, cit. en Premesh Lalu, “The grammar of domination and the subjection of agency: colonial texts and modes of evidence”, *History and Theory*, 39, 4, diciembre 2000.

<sup>7</sup> Cfr. *Ibid.*, también Chakrabarty, Dipesh: “La idea de provincializar Europa”, en *Al margen de Europa*, Madrid, Tusquets, 2008. Una revisión detenida sobre el problema de la “representación” y la “voz” de los subalternos en la historia-disciplina en espacios no europeos, en Mario Rufer, “Evidence, temporality, analytical frameworks: categories, writing procedures and academic dependency”, en Syed Farid Alatas y Kathinka Sinha-Kerkhoff, eds., *Academic Dependency in the Social Sciences. Structural Realities and Intellectual Challenges*, Delhi, Manohar, 2010.

<sup>8</sup> Los *townships* son los grandes asentamientos de sectores populares sudafricanos, negros y colourds, organizados espacial y racialmente bajo la lógica del apartheid e históricamente estigmatizados como violentos e inseguros. Soweto y Eldorado Park son emblemáticos de Johannesburgo. A su vez el *casspir* es un vehículo de “invención” sudafricana, y uno de los símbolos más repudiados del apartheid. La palabra *casspir* es un

militar, originalmente designado para sortear los espacios minados en Sudáfrica, vuelto elemento de seguridad nacional para vigilar las áreas marginales, identificar y no ser identificados, recoger información, atrapar disidentes, torturar.

El protagonista de la historia ve en el casspir un contenedor de ruinas de todo tipo, palabras y cosas: un archivo. Desde allí se figura un camino hacia adelante, un sendero señalado con un vector: futuro y progreso. Sólo una luz desde arriba ilumina *lo que hay que ver*, luz que languidece cuando el narrador *quiere* hablar. Hace falta gritar para ordenar las ruinas, pero el grito no es la fuerza de la potencia, es la autoridad de un *código* que él no tiene: la historia que no puede nombrar. La voz que lo escruta desde arriba le recuerda lo que es verdad: voz colectiva del saber que lo desautoriza a la vez que sin embargo lo mira, *lo conoce*. El protagonista se resigna y camina en dirección a las flechas: (¿la democracia? ¿la nueva nación?). Va por donde le indica el saber que lo escruta y lo desconoce.

La historia de Sudáfrica resumida en esa ecuación: historia hecha texto, medios de comunicación, museos, memoriales, que cada vez toma más el cariz de una gestión del pasado para *tutelar* el futuro. Esa tutela de la memoria necesaria (no la memoria posible), lo conduce hacia el camino como un *condenado del tiempo*. El tiempo de la potencia del capitalismo neoliberal en la que él, como tantos otros, se convertirá en un pobre más de la Sudáfrica postapartheid. Allí “triunfó el bien sobre el mal” y la nueva historia se hizo posible, sin embargo a costa de la *imposibilidad de hablar de sí mismos* de un personaje como el de Motsisi.

El quiasma y el cambio político tuvieron el costo de una condena vitalicia, un ostracismo del lenguaje para ordenar la historia que otras voces narran. *Reconoció* en el casspir a un arconte que funciona como archivo, el lugar de la tortura, el espacio de *su* historia como límite del horror: negro, racializado, nombrado por siempre como

---

anagrama de los acrónimos *SAP* (South African Police) y *CSIR* (Council for Scientific and Industrial Research). Se diseñó a principios de la década de 1970 y fue luego introducido para uso policial. En la década de 1980 se utilizó en el servicio militar. Desde sus unidades se fotografiaba parte de los *townships*, y a personas específicas que eran vigiladas o perseguidas. *Cf.* <http://www.globalsecurity.org/military/world/rsa/casspir.htm>.

*una parte*, la de la carencia. Vio los sucesos que supo hilar, pero que no pudo narrar. Parecía haber descubierto que su experiencia no tiene cabida en el lenguaje. En esa resignación y en una operación gramatical llena de sentido, el autor del cuento pluraliza la vivencia del narrador en primera persona, construye al narrador omnisciente en un “nosotros”: no *sabemos* por qué *nuestra* experiencia está fuera de las posibilidades de la lengua. Un “nosotros” connotado: la población negra, los condenados del tiempo y de la tierra. Ya no son los excluidos *racializados* del apartheid, pero son los excluidos *pobres* de la democracia.<sup>9</sup> Su experiencia no está fuera de *cualquier palabra*. No está fuera de la palabra de la *comunitas*, de esas “formas otras” de imaginar y concebir las narraciones del tiempo (en géneros que no podríamos aquí enumerar: el teatro comunitario, la danza ritual, las fábulas, las canciones “tradicionales”, las crónicas orales de generación, etcétera). Su experiencia está fuera de la palabra que escruta desde arriba, observa, conoce y envía al personaje a seguir el camino de las flechas: la historia, en toda su performativa capacidad de registro y autoridad.

Pocos procesos políticos de cambio han sostenido una lucha tan tenaz sobre la significación del pasado como la Sudáfrica postapartheid. La historia pública (memorias, museos, monumentos, cere-

<sup>9</sup> La desigualdad social en Sudáfrica postapartheid y la evaluación sobre la existencia o no de un cambio sustantivo en las estructuras materiales de la población negra y coloured, es un tópico de discusión constante. Cfr. Zine Magubane, “The revolution betrayed? Globalization, neoliberalism and the post-apartheid state”, *South Atlantic Quarterly*, Duke University Press, vol. 103, núm. 4, otoño 2004. Lo cierto es que los estudios socioeconómicos hechos hasta 2007, muestran que en el periodo 1995-1999 la brecha de inequidad en términos de ingresos se abrió bruscamente, para estabilizarse (pero mantenerse muy alta) en el periodo 2000-2005. Si bien es complejo estudiar las trayectorias de racialización de esa brecha, todos los autores sostienen que la modificación no ha sido “sustancial”. En todo caso, ha sido exponencial y notable en un reducido sector de lo que se conoce como BEE (*Black Economic Empowerment*), que está llevando al proceso denominado “*golden black*” (ascenso de una clase media negra), lo cual merecería una lectura política compleja que excede este estudio. Cfr. Phillippe Leite y Terry McKinley, “The post-apartheid evolution of earning inequality in South Africa”, *International Poverty Center. United Nations Development Programme*, Working Paper, núm. 32, octubre 2006. Reproducido en <http://www.undp-povertycentre.org/pub/IPCWorkingPaper32.pdf> Última consulta: 12/06/07.

monias, festivales) ha cobrado una atención máxima.<sup>10</sup> Las elecciones libres y universales de 1994 en Sudáfrica que llevaron al poder al African National Congress (ANC) y a su candidato a presidente, Nelson Mandela, sellaron el paso a una nueva era que se venía gestando desde hacía tiempo. El apartheid se derrumbaba y con él un régimen brutal de explotación y violación sistemática de los Derechos Humanos y un sistema de clasificación y discriminación racial a partir de una serie de artefactos legales creados por el Estado oficialmente instalado desde 1948. La caída “política” del apartheid tuvo como gesto básico dos movimientos clave hacia el pasado: la *recuperación y exhumación* (de memorias, de testimonios, de las historias ocultas de la población vejada y denigrada durante los años del sistema segregacionista), y el *cambio* de visión histórica (un giro en las metodologías y formas de representación del pasado, necesarios para rearticular las narraciones en un espacio cultural variado, con redes superpuestas de temporalidades, experiencias complejas de colonización y poscolonialidad). Las nuevas comisiones de Patrimonio y Cultura, de Historia Nacional y Archivos Alternativos así como la famosa Truth and Reconciliation Commission (TRC) en funcionamiento desde 1994, contribuyeron a un debate verdaderamente amplio e innovador sobre el pasado sudafricano.

De hecho es irónico que una de las salas centrales del polémico Museo del Apartheid en Johannesburgo, inaugurado en 2001, contenga un casspir original en su exposición. En el Museo del Apartheid, especie de monumento en pie de una historia única del régimen, el casspir se expone como objeto de colección, vetusta ruina del oprobio superado.<sup>11</sup> Dentro del camión se proyecta un film sobre Soweto y la persecución policial; la sala se abre con el texto “El comienzo del fin del apartheid: 1976”. En efecto, la masacre estudiantil de Soweto del 16 de junio de ese año, sumada a las

<sup>10</sup> Cfr. Rufer Mario, *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales*, México, El Colegio de México, 2010, esp. pp. 18 y ss.

<sup>11</sup> Hago un análisis detallado de la narración y las disputas simbólicas sobre el Museo del Apartheid en *Ibid.*, particularmente el capítulo: “El pasado reordenado: alegorías invertidas y la ‘memoria tutelada’ en el Museo del Apartheid de Johannesburgo, Sudáfrica”.



reacciones que produjo, se considera uno de los núcleos duros del inicio real de “desgaste” y “deslegitimación” del apartheid.

El casspir tiene los vidrios rotos como a pedradas, simulando una instantánea del estado de guerra, y de lo que sucedió principalmente en el enfrentamiento de Soweto, ya que los casspir fueron blancos específicos del levantamiento. En esta sala se lee: “1976 fue el punto de reversión de la historia moderna de Sudáfrica, y significó la marcha del inicio del final”. La escena contada por Motsisi revierte los términos de la disposición museística: el casspir es para él, inicio del archivo, *commencement*, lugar donde están las ruinas del pasado que se enfrentan a su propia experiencia que no tiene cabida. Inicio, en efecto, de la nueva historia sudafricana: una historia en la que su propia narración *debe ser tutelada* por un lenguaje que *procede de otro lado*.

No sé si Motsisi habrá leído a Benjamin y su ya famoso pasaje sobre el *Angelus Novus* de Paul Klee, aunque parece improbable.<sup>12</sup> Las analogías son, sin embargo, inevitables. Las ruinas esta vez están dentro del casspir, el grito como el viento que sopla. También él quisiera rearmar las ruinas como el ángel. Pero se adiciona un elemento dislocador en el sentido. El reconocimiento del casspir como lugar de su tortura y, a su vez, espacio del archivo mismo: *arkhé* (inicio) y *archón: la inclusión de la propia historia en la imposibilidad de la historia*. Lo que quiero decir aquí que el cuento de Motsisi habla de la inclusión de la variable *política* en la propia reflexión sobre la escritura de la historia. En el relato breve, el telos de la historia se

<sup>12</sup> Escribe Benjamin con respecto al ángel de la historia: “Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irremediablemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hacia el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso”. Cfr. Walter Benjamin, “Tesis sobre la filosofía de la historia”, en *Discursos Interumpidos I*, trad. Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 1973 [1940], 175-191.

inicia con el desgano de saberse “otro condenado”; porque el personaje no se transporta en el tiempo con sus palabras, sino que es transportado por la inercia de una historia (una narración, una identidad narrada) dicha y pronunciada por otros. Cuando quiere hablar, la luz languidece y en las palabras de otro inicia el camino del tiempo, *una condena doble al ostracismo del derecho a hablar, y a la ventriloquia de los que hablarán por él.*

Lo cierto es que el armado de los “nuevos relatos nacionales” en la Sudáfrica postapartheid es de altísima complejidad. Como plantea Mónica Cejas: “el tejido social estaba tan profundamente dividido que resultaba imposible articular filiaciones textuales, culturales y sociales invocando ‘el nombre del pueblo o la nación’ en un sentido incluyente para garantizar las políticas y relaciones de poder del proyecto de ‘nueva nación postapartheid’”.<sup>13</sup>

Puede afirmarse que no había una memoria y un olvido compartidos (en el sentido que le da Renan a la idea de nación) sino más bien memorias segregadas, en tensión y fragmentadas producto de un sistema basado en la exclusión sobre bases “raciales” como denominador de la alteridad y del proceso mismo de lucha en su contra. El mayor desafío una vez declarado el *fin* del apartheid era entonces articular esos fragmentos en un discurso nacional de modo que se legitimasen como “expresiones naturales” de una historia y cultura nacional unificada.<sup>14</sup>

La Comisión de la Verdad (TRC) en Sudáfrica actuó como un “articulador” de esos lenguajes diferentes relativos a la experiencia del apartheid. Sin embargo, la propia génesis de la TRC unió la posibilidad del “registro de la verdad” con la contribución a una noción previamente segmentada de “reconciliación”. El texto de Motsisi pareciera indirectamente aludir (cuando la voz le habla desde fuera) a este proceso de extrañamiento. No toda experiencia de “verdad” (violenta, de violación a derechos) era considerada posible de ocu-

<sup>13</sup> Mónica Cejas, “*Retro-ilusiones en tiempos inestables: comisionando la memoria para la (re)inscripción de la nación post apartheid*”, en Carmen de la Peza, coord., *Memoria(s) y política. Poéticas, experiencias y construcciones de nación*, Prometeo, Buenos Aires, 2009, 133.

<sup>14</sup> *Ibid.*

par un lugar en el archivo, en el nuevo acervo de la historia nacional reconciliada.

El mismo proceso de toma de testimonio, selección de los mismos para audiencia pública, y reelección para difundirse en los medios, fueron filtrando las “verdades” incómodas, tensas que exigían un más allá en tiempo y profundidad en las investigaciones, en decisión política más allá de lo pactado en las negociaciones, “verdades” que no se ajustaban a una particular narrativa de la nueva historia de Sudáfrica cuyo denominador “debía” ser la reconciliación.<sup>15</sup>

#### ARCHIVO Y EVIDENCIA: AUTORIZAR LA PALABRA DE LA HISTORIA

¿Será triste nuestra historia?

Es una pregunta idiota, porque lo triste o lo alegre de una historia no depende de los hechos ocurridos, sino de la actitud que tenga el que los está registrando.

*Jorge Ibarguengoitia*

Es difícil encontrar un texto como el de Motsisi que revele, aunque indirectamente y en tan pocos renglones, las pugnas más importantes sobre el pronunciamiento de la historia en Sudáfrica.<sup>16</sup> Ahora bien, no es la vida de Motsisi como excepción ni la historia sudafricana reciente *per se*, lo que me interesa discutir en este punto. Porque ese mismo relato breve nos introduce a otros cuestionamientos válidos para nuestro contexto espacio-temporal latinoamericano: ¿Quién habla por quién en el discurso que constituye y construye la narración del pasado? ¿Quiénes *pueden* hablar? ¿Cómo se configura el lugar donde se *autoriza* el habla sobre el pasado, plasmado en producción de historia?<sup>17</sup> Estas son grandes preguntas que recorren

<sup>15</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>16</sup> Mario Rufer, *La administración del pasado. Memoria pública, nación y producción de historia en contextos (pos)coloniales*, México, El Colegio de México, 2008. Una versión editada como libro aparecerá como Mario Rufer, *La nación en escenas...*, *op. cit.*

<sup>17</sup> Tomo este término de David Cohen y es medular a lo largo de mi trabajo. “*Producción de historia* –como un marco de referencia que ensancha los sentidos convencio-

el análisis del discurso histórico e histórico-antropológico desde los últimos 40 años en Occidente. Por un lado, debiéramos decir que la disciplina histórica ha trabajado ampliamente sobre estos puntos: desde una aproximación estrictamente de metodología histórica, pasando por aspectos relacionados con la antropología, el giro lingüístico, la hermenéutica (aunque con influencia escasa en la historiografía) y el psicoanálisis.

En la disciplina histórica, la relación entre presente y pasado se articula desde una carencia, o como advierte Frida Gorbach, desde la “incomodidad que provoca cierta ausencia”.<sup>18</sup> Esa imposibilidad de asir la “paseidad” como la llamó Ricoeur y la necesidad de explicar mediante una relación causal (que luego será genealógica) el devenir social, es lo que teje los esfuerzos canónicos de la disciplina: el hecho del pasado ya no existe ni existirá. Esa carencia articula la ansiedad de la historia, representar un imposible.<sup>19</sup> Sin embargo, el encuadre epistémico de esa ausencia fue el correlato positivo de la noción de *ciencia histórica*. Bajo la figura lanzada por Foucault de “disciplinar los saberes” en medio de la episteme decimonónica que

---

nales de la historia y la historiografía— refiere a los modos de procesar el pasado en sociedades y contextos históricos de todo el mundo, y a las luchas por el control de voces y textos en innumerables espacios, las cuales animan estos procesos de conocimiento del pasado. Este campo de práctica —*la producción de historia*— abarca desde las convenciones y paradigmas sobre la formación de conocimiento y textos históricos, hasta las sociologías que organizan los proyectos y eventos historizantes, incluyendo exhibiciones y conmemoraciones; comprende desde la estructuración de formas de conservación de registros [...], hasta la confrontación de modelos y fuerzas que subyacen a la interpretación; desde la recepción social en el manejo y la respuesta a las presentaciones del conocimiento histórico, hasta las contenciones y luchas que evocan y producen textos y literatura histórica. Como concepto, *producción de historia* busca al mismo tiempo evadir y tener como telón de observación cuidadosa a los marcos de referencia y los protocolos, a veces estrechos, que constituyen la práctica de la ‘historiografía’ y las líneas de la crítica y el debate historiográfico”. David W. Cohen, “Between history and histories. Further thoughts on the production of history”, Conferencia dictada en The International Institute, University of Michigan, 9 de septiembre de 1996, <http://www.newpassages.net/production.htm>, última consulta 22/11/08.

<sup>18</sup> Frida Gorbach, “Hysteria and History: a meditation on Mexico”, *Social Text*, vol. 25, núm. 3, 2007, 85.

<sup>19</sup> Cfr. Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, trad. Agustín Neira, México, Fondo de Cultura Económica, 2004 [2000], especialmente cap. 3, “La representación historiadora”, pp. 307-369.

permitió el contexto de surgimiento de la historia como ciencia, lo que se estaba haciendo era responder a la necesidad de fijar un oxímoron: establecer la verdad *de facto* de lo que por definición es inasible e irreversible, el *hecho* pasado, ausencia pura.<sup>20</sup>

El hecho es uno. La explicación sobre él, jamás. ¿Cómo solucionar esa tensión entre el hecho inasible y la necesidad *política* de establecer una verdad? Esta última debe estar no en ese hecho que *ya no es posible tener para diseccionar* sino en la *forma de exponerlo*. Ello implica ligar el discurso con la producción de sentido: “a primera vista no hay nada tan simple como la noción de verdad [...] La tradición la define como una *consonancia*, un acuerdo de nuestro discurso con la realidad y también un acuerdo nuestro con nosotros mismos [...] Sin embargo hay verdades que son sólo repetición de un orden ya estructurado”.<sup>21</sup> Paul Ricoeur muestra cómo ese orden estructurado responde a una síntesis política, que implica históricamente la irrupción del Estado en la producción de la verdad: reducir a “una” la realidad del sujeto, el discurso y la experiencia. En ese contexto la historia positivista sienta sus bases.

La famosa frase decimonónica de Lord Acton acerca de que la historia debe poder explicar los hechos “tal y como fueron” (*wie ist eigentlich gewesen*), escondía algo más que una ansia positiva: auguraba la forma de establecer *una* gramática del hecho, *una* forma del acontecimiento. La ausencia incómoda ya no podría ser llenada por metáforas o metonimias que estetizaran en la poética lo que está más allá de la comprensión humana (como lo está alcanzar una verdad unívoca e indivisible).<sup>22</sup> ¿Por qué? El problema es claro: las metáforas, desde la evocación, enriquecen el significado, pero desafían la autoridad de la palabra. Tampoco era idónea una narración que basara la figuración del pasado en el testimonio subjetivo: la noción del yo occidental creado en el siglo XIX comenzó a “democratizar” la

<sup>20</sup> Ausencia porque justamente es la condición de irreversibilidad lo que constituye la historia.

<sup>21</sup> Cfr. Paul Ricoeur, *Historia y verdad*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, 146. Cursivas en el original.

<sup>22</sup> Hablo, por supuesto, de ese “llenado” en términos teóricos, no en las prácticas sociales. Cfr. Hayden White, *El contenido de la forma*, Barcelona, Paidós, 1979.

validez de la palabra,<sup>23</sup> pero introdujo mediante el psicoanálisis la idea fundante de que hay tipos de sujetos y tipos de discurso.

Si la forma del discurso evocativo atentaba contra la certeza del hecho pasado, la materia experiencial del sujeto era inestable para las necesidades de la episteme: *descubrir* el hecho tal cual fue, para lo cual es necesaria una *fuentes*. El problema, en definitiva, era un problema de *origen*. Así, en el siglo XIX, una transformación revolucionaria se produce en la sociología del conocimiento amparada en la historia: el sujeto, las figuras del yo y las formas tropológicas quedarán vedadas en adelante por un elemento convertido en el *arché* de la nueva ciencia: el archivo.

Derrida proponía analizar el archivo como *commencement* (punto de partida para *traer* al pasado) y como *archon*, disposición legisladora (“lo que tenemos como legítimo para probarlo”).<sup>24</sup> Es en esta tensión donde subyace uno de los dilemas más acudidos desde el estructuralismo en la historiografía y con diferentes aproximaciones hermenéuticas. Como *commencement*, el archivo se erige en principio, origen. Como *archon*, dispone autoridad: fija el hecho, y presta autorización para la narrativa. Por supuesto que cuando Derrida se refiere al archivo (y me hago eco de esta aproximación) no está pensando solamente en la institucionalización de repositorios oficiales o privados de soportes específicos (el Archivo General de la Nación, el Archivo General de Indias, el Archivo Max Aub, un archivo de historia oral, un archivo de fotografías, etcétera). Derrida piensa en una *disposición* moderna de monumentalizar (esto es, de reconvertir un resto en evidencia), junto con la actitud de conservar

<sup>23</sup> Con democratización me refiero a que la autoridad de la palabra comenzó a separarse del “estatus social” desde la que era pronunciada por un sujeto, para pasar a llenar otros nichos de autoridad (los saberes, las disciplinas).

<sup>24</sup> Cfr. Jacques Derrida, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, trad. de Paco Vi-darte, edición digital del sitio web *Derrida en Castellano*, <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/mal+de+archivo.htm>. (Última consulta 10/01/09). También véase el libro que discute desde diferentes ángulos (historia, archivología, psicoanálisis) las ideas de Derrida. Cfr. Carolyn Hamilton *et al.*, eds., *Refiguring the archive*, Kluwer Academic Publishers, Boston, Londres, Dordrecht, 2002. Particularmente véase Verne Harris, “The archival silver: a perspective on the construction of social memory in archives and the transition from apartheid to democracy”, en *Ibid.*, pp. 135-151.

(desde la preservación coleccionista del anticuario decimonónico a la fijación posmoderna de las políticas de “patrimonio”).

Aquí se inscribe también el problema filosófico de la historia y el lenguaje: el escrito histórico y el enunciado del documento; la diferencia entre “el decir” y “lo dicho” en el caso de cualquier testimonio. A este respecto, el propio Ricoeur especifica que la escritura fija no “el hablar” sino “lo dicho” en el hablar: el decir convertido en enunciado.<sup>25</sup> En esa conversión ya median las operaciones del tiempo y las operaciones sociopolíticas sobre el registro. En nuestro caso, lo que media entre el decir y lo dicho son diferentes operaciones políticas que pugnan por el registro (qué se expone, qué queda registrado, cómo se clasifica, quiénes *deciden* sobre ello) y se suman a una distancia cultural en los procesos de significación del acontecimiento: en Sudáfrica, las poblaciones negras a quienes se atribuye etiquetadamente ser “tradicionales”, no sólo han tenido que lidiar con el apartheid como aparato de violencia física y de coacción extraeconómica y explotación económica, sino que han tenido que negociar formas culturales de aprehensión del mundo.

Las culturas bantú no existen en forma “pura” sino a partir de un histórico mestizaje con sociedades “occidentales” (los boers ruralizados de origen holandés, la cultura inglesa asentada en las ciudades y modificadas históricamente). En este caso, la noción occidental de autoría individual para todo acto enunciativo no es el único espacio de significación del discurso: operan además con fronteras difusas entre el testimonio y el relato, entre la verdad apegada a lo real y una verdad ficcionada que *significa la experiencia real (vréel* en palabras de Kristeva).<sup>26</sup>

Los “cuentos” orales que han sido entendidos etnológicamente como los espacios pedagógicos comunitarios sobre las “tradiciones ancestrales” ocupan un lugar central en la transformación moderna de las sociedades rurales nativas, y su forma de registro y socialización cambió gradualmente para convertirse en *zonas discursivas* que

<sup>25</sup> Cfr. Paul Ricoeur, *Historia y verdad*, op. cit., p. 152-154.

<sup>26</sup> Cfr. Isabel Hoyfmyer, *We spend our years as a tale that is told*, Johannesburgo, Witswatersrand University Press, 2001 [1993], 136-174.

dan cuenta de cómo las sociedades xhosa, zulu o tswana (para sólo nombrar algunas) lidian con los aparatos institucionales y culturales hegemónicos. En ese sentido, tanto la Comisión de la Verdad como la historia en tanto discurso de ciencia, han quedado muchas veces al margen de la posibilidad de representar la experiencia social y comunitaria a partir de nociones tradicionales de “fuente”. La noción jurídica de evidencia testimonial y la histórica de evidencia documental no dan cuenta de los procesos de hibridez en la significación.<sup>27</sup>

Entiendo aquí los procesos de hibridez como el intelectual indio Homi Bhabha los plantea: como un proceso dinámico e inestable, una forma de habitar la modernidad (y no como la acepción más difundida de un bricolage o sincretismo de modos culturales).<sup>28</sup> En este sentido, el sujeto híbrido (subalterno) utiliza los significantes que se ve obligado a usar (el lenguaje de la razón, de los “hechos puros”, del testimonio jurídico) pero lo hace introduciéndole una torsión que desestabiliza, que deja la marca de la resistencia o la insatisfacción. Ése es prácticamente el sentido que veo en el texto de Motsisi.

Podemos pensarlo también recuperando la noción clásica de dialogismo en Bajtin. El lingüista ruso planteaba que la voz del interlocutor está presente en el decir del sujeto enunciante, de ahí el efecto “polifónico” de todo discurso. A partir de aquí, entendemos de qué manera en el discurso del subalterno está la presencia del discurso dominante y de la escena hegemónica: un uso ambivalente de las expectativas del dominador. Quiero decir: la tradición etiquetada por el discurso hegemónico es “usada” estratégicamente por el hablante nativo, es resignificada, burlada en actos paródicos y miméticos.

<sup>27</sup> *Cfr.* Mónica Cejas, “Retro-ilusiones...”, *op. cit.* En los testimonios de la TRC, la necesidad de narrar un relato que llamaríamos “de ficción” antes de comenzar con el recuento de sucesos, o alternándolos, era muchas veces una apelación a formas históricamente arraigadas de significar los sucesos del pasado. La exclusión de esos testimonios por “ambiguos”, poco claros, faltos de sustento empírico, impidieron una socialización más amplia del tipo de significación social del apartheid por parte de muchos sudafricanos.

<sup>28</sup> *Cfr.* Homi Bhabha, “Signos tomados por prodigios. Cuestiones de ambivalencia y autoridad bajo un árbol en las afueras de Delhi, mayo de 1817”, en *El lugar de la cultura*, trad. César Aira, Buenos Aires, Manantial, 2002 [1994], 131-153.



Éste es el gesto de inscripción del relato de Motsisi sobre el nuevo discurso histórico sudafricano: sabe que debe usar su lenguaje para operar políticamente dentro de las nuevas definiciones de una ciudadanía multicultural. Pero lo hace desestabilizando los signos “establecidos” (la noción de verdad, de reconciliación, de *testimonio veraz*) con el uso particular dentro de matrices híbridas de sentido (la inclusión de la ficción, el desconocimiento del relato histórico, la escritura de *briefstories* que no son, estrictamente hablando ni testimonio ni historia ni cuento (*literatura*) ni mito. En su fragmento, el acto de enunciación reconoce la escena de dominación, y utiliza sus significantes como estrategia política para denunciar su exterioridad con respecto a él. El discurso del subalterno retiene el significante, pero no la codificación del valor: *no la autoridad* de ese discurso. Dirá Bhabha:

El objeto híbrido [...] retiene la semblanza efectiva del símbolo autoritativo, pero reevalúa su presencia resistiéndosele como el significante de la *Enstellung* [dislocamiento, tergiversación] –después de la intervención de la diferencia [...] Privados de su plena presencia, los saberes de la autoridad cultural pueden ser articulados con formas de saberes “nativos” o enfrentados con esos sujetos discriminados a los que deben gobernar pero ya no pueden representar.<sup>29</sup>

Si volvemos a la idea de la historia como saber, como producción de un efecto coercitivo, el problema no es sólo la consideración del archivo como una forma de conocimiento política e institucionalmente condicionado y organizado, como una emanación de poder. Tampoco se trata de considerar simplemente que existen narraciones y metodologías “alternativas” para comprender procesos históricos, algo bastante trabajado ya (aunque una predisposición hacia las fuentes escritas aún es evidente en los protocolos cotidianos de trabajo en historia).<sup>30</sup> Quisiera aquí introducir dos puntos que creo necesario poner a consideración:

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>30</sup> *Cfr.* Peter Burke, “La historia como memoria colectiva”, en *Formas de historia cultural*, Madrid, Alianza Editorial, 2000 [1997], 65-85.

1. Nuestras *actitudes* (las de los historiadores) hacia *qué* constituye evidencia histórica

2. Las predisposiciones interconexas, sociales y académicas hacia la historia (en este caso, con respecto a qué es la historia y la fiabilidad y veracidad históricas).

Primero, inclusive cuando los historiadores estamos familiarizados con fuentes alternativas como evidencias del pasado, la mayoría de las veces persiste una renuencia por desarrollar otros procedimientos para trabajar con ellas, y persistimos en el canon de leerlas como “evidencia estratégica”. En los estudios latinoamericanos y africanos los ejemplos son varios. Por ejemplo, las historias orales deben ser *probadas* no como cuentos, historias (*stories*), sino historia. Así, elementos de tipo esquemático se introducen una y otra vez en los análisis de fuentes orales para mostrar que es posible elevarlos a un estatus de “producción de historia”, equivalencia de verosimilitud. Obviamente, la tradición oral había sido ya estudiada desde la historia como disciplina a partir del canónico libro del africanista Jan Vansina, *Oral tradition as history*,<sup>31</sup> que si bien partía de las tradiciones de África como base empírica, sin embargo marcó un hito en la formulación de patrones discursivos y formas de “asir” las tradiciones orales como apoyatura para el análisis histórico en general. Pero como bien marca David Cohen, siguió existiendo una sombra de sospecha al respecto: la tradición oral continuaba siendo una *coda* de los documentos, reconocida sí como una forma específica de narrar la experiencia pasada y presente de una sociedad determinada, pero no como forma especial de *producción de historia*.<sup>32</sup> En análisis como los de Vansina, lo que quedaba intacta, como dirá

<sup>31</sup> Jan Vansina, *Oral tradition as history*, Madison, University of Wisconsin Press, 1985. Vansina y sus seguidores hicieron escuela en la forma de “validar” documentos orales, mostrando que no sólo eran “ideología” dentro de las poblaciones estudiadas, y que tampoco eran fábulas ligadas inexorablemente al dominio de lo fantástico. Sin embargo, no se hicieron esperar las imprecaciones sobre un dejo estructuralista en los análisis y sobre las formas en las que las narraciones oralizadas eran forzadas a encorsetarse en formatos que permitieran *demostrar* que en efecto sí podían ser contempladas como “documentos verificables”.

<sup>32</sup> David W. Cohen, “Between history and histories. Further thoughts on the production of history”, *op. cit.*

Cohen, era la propia *lógica de la indagación*: En primer lugar, no se tomaba en cuenta siquiera la posibilidad de que no sea la producción de verdad el móvil de las formas discursivas estudiadas en sociedades no europeas (tomando Europa como sujeto teórico y no como región geográfica).<sup>33</sup>

La producción discursiva sobre la experiencia social pasada y presente no implica necesariamente una *producción de verdad*, a menos que nuestro único espacio de reflexión sea esa Europa hiperreal. Esta provocativa alusión del historiador indio Dipesh Chakrabarty es la que intenta prevenirnos de que Europa, como sujeto teórico colonizador, no es sólo un continente delimitado territorialmente: es una *idea* que se propaga eficazmente y, como tal, también es Estados Unidos, y parte de algunos patrones institucionales y sociales de América Latina. Partiendo de aquí, Walter Mignolo hará la pregunta provocativa sobre si América Latina es parte de Occidente y en qué sentido nuestra mirada histórica es, en cierto modo, operada por formas coloniales de saber: ¿de dónde vendría la aparente “seguridad” de considerarnos occidentales? Si es un patrón histórico, ¿cómo analizarlo? En todo caso, como dirá Mignolo, nos hemos (y nos han) construido como un *occidente en diferido*, en sentido derridiano: siempre a destiempo, siempre desde la alteridad. Siempre desde la diferencia temporal e histórica: no hemos habitado la mis-

<sup>33</sup> Depositar el *deseo* en ese Occidente reificado sigue siendo parte de la simbolización de la globalización. Los ejemplos sobran: desde la política nacional mexicana pero también desde la historia más clásica que se escribe, *ser modernos y progresar* es un deseo que actualiza la eficacia performativa del discurso colonial: eso que queremos ser, *ya está en otra parte, ya se hizo en otro lado* (la historia de nuestras elites vernáculas en gran parte es la historia de ese discurso). Ese otro lado es la prueba más efectiva para la historia-disciplina que también, no lo olvidemos, es hija del imperio. En los años setenta (matizado con otros discursos) ese otro lado era la escoria del colonialismo y la dependencia. Hoy el discurso de la aldea global lo modificó (con más espejismos tal vez). Pero hay una eficacia de seducción que esa Europa nunca perdió. La historia de los pueblos del tercer mundo, al decir de Stuart Mill, sigue siendo la historia de un *not yet but possible* (no todavía, pero es posible). Posible, claro está, mediante otro tipo de colonia o “tutela”. Las poéticas sobran: la retórica del “desarrollo”, la *governabilidad* institucional, la *observación* internacional. *Cfr.* Walter Mignolo, “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”; en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso, 2000.

ma “temporalidad” (la del progreso y del imperio) ni somos los mismos sujetos. Considerarnos occidentales sólo tendría una función: *la de serlo desde la carencia*, desde la ausencia, desde lo que “nos ha fallado”. Como imagen especular, lo que adolecemos *está en otra parte* simbólica. Y la operación poscolonial del nuevo imperialismo cultural parecería radicar allí: se han globalizado los patrones de consumo para recordarnos, en el Tercer Mundo, que más que nunca sigue existiendo, lo que sólo podemos acceder *en diferido*.

Este problema no es simplemente de índole teórico en la disciplina o una disputa entre la narratología y el textualismo posmoderno.<sup>34</sup> Tampoco parte de la defensa de la historia como una ciencia social que implique establecer reglas de operación específicas con el conocimiento. Se trata de un problema político, y más aún, de un problema de *geopolítica del conocimiento*: en la “consideración de otras fuentes”, existe sin embargo una incapacidad de pensar sobre la soberanía occidental (aunque este término sea problemático) en las formas de *imaginar* los procedimientos para concebir una narración veraz (e incapacidad para reconocer la provincialidad de la imaginación historicista como un producto epocal: Europa central del o XIX). En el contexto de plena efervescencia sobre la “recomposición” de la imaginación historiadora en Sudáfrica, la historiadora sudafricana Bhekizizwe Peterson lo plantea de la siguiente manera:

pensar en refigurar el archivo me parece algo equivocado o al menos insuficiente en Sudáfrica, ¿no deberíamos primero esforzarnos por encontrar, entender y *hacer relevantes* formas oposicionales de experiencia y sistemas

<sup>34</sup> Suele haber un problema de interpretación sobre el denominado “textualismo” y sobre las observaciones de Derrida en textos como “Escritura y Diferencia” o “Firma, Acontecimiento, Contexto”. Este problema radica en llevar al extremo sus afirmaciones acerca de la relevancia de la “inscripción”, de la relativa subordinación del concepto de autoría a la iteración de los discursos, y a su afirmación crítica con respecto a la pragmática (básicamente a John Austin) acerca de que los discursos no son soberanía del enunciador ni autonomía del enunciado, sino una “cita”, una *iteración* (como una sintaxis repetible) de discursos anclados. Jacques Derrida, “Firma, acontecimiento, contexto” en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998.

de conocimiento que quedaron excluidos de la presente formulación del archivo, de la historia oral, de la historia desde abajo, de la vida privada:<sup>35</sup>

(y podríamos seguir con todas las formas en que “la turba”, al decir de Rancière, llegó a asumir los nombres de la historia). Entender y *hacer relevantes* formas oposicionales de la experiencia: ese es el punto sobre la política en el conocimiento. Porque al “reconocer” formas diversas de narrar la experiencia en el tiempo sigue reproduciendo (aunque aggiornada) esa ubicación problemática entre la diacronía de las sociedades calientes y el presente etnográfico de sociedades frías. Como si la oposición entre sociedades con y sin historia hubiera pasado a regir como dicotomía entre las que tienen historia y las que hacen “cultura” (y dentro de ella, *formas de imaginar* su historia); caricaturas inocuas de la dinámica cultural de un pueblo, lo cual, sin embargo, no constituye historia *stricto sensu*. En todo caso un, epígrafe siempre problemático en el aparato crítico. Un epígrafe que se inserta en la imaginación y en el texto como una cesura de la “nueva historia”.

Pero en una organización simbólica del texto (la prueba, el argumento, la falsación) que, como naturalizada, es incuestionable. Para poner un ejemplo concreto: la narración de las comunidades xhosa en Sudáfrica, que unen la dificultad de pacificación nacional post-apartheid al hecho de que no se hallara nunca el cuerpo del rey Hintsa asesinado por los británicos en 1835, es un elemento frecuentemente aludido por la academia sudafricana como una “forma de comprender” el imaginario político de la comunidad xhosa, como una “cita” dentro de la estructura mayor de la historia (nacional).<sup>36</sup> Sin embargo, es difícil encontrar un análisis sobre las perspectivas émicas acerca de cómo ese relato constituye una imaginación distinta del tiempo histórico, tiempo que no ha sido suturado por el cambio de Estado, sino que sigue suspendido en la

<sup>35</sup> Bhekizizwe Peterson, “The archives and the political imaginary”, en Carolyn Hamilton *et al.*, eds., *Refiguring the archive*, Boston, Londres, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002. Cursivas mías, pp. 29-30.

<sup>36</sup> Premesh Lalu, “The grammar of domination and the subjection of agency”, *op. cit.*, *passim*.

inestabilidad sociopolítica desde la instauración de una violencia para fundar la ley (la entrada de los británicos en escena).

La dimensión temporal del colonialismo holandés, el británico y el afrikáner, quedan trastocadas en el tiempo por una propuesta diferente de la duración del acontecimiento y del sujeto imaginario mayor allí implicado: ni la historia trunca de la nación multirracial que reemerge, ni la historia de la “comunidad xhosa” como una cultura aislada en busca del reconocimiento a su diversidad.

Normalmente, en la narración autorizada sobre la historia, en esa voz que regula las ruinas desde otro lugar y escolta a los sujetos en el tiempo, hoy reconocemos claramente dos elementos: los orígenes monumentalistas de la disciplina (ligada al positivismo como corriente y al estado nación europeo como contexto político) y la existencia de “otras fuentes”. No hay novedad aquí. El problema es otro. En distintos ensayos, historiadores como Frederick Cooper<sup>37</sup> y Steven Feierman,<sup>38</sup> desde perspectivas africanas, y Javier Sanjinés<sup>39</sup> o David Slater,<sup>40</sup> desde las latinoamericanas, han ya trabajado sobre la falta de atención desde la lógica de la imaginación histórica a formas sociales de lidiar con el pasado. Esto implica más que considerar otras fuentes, pensar el concepto de fuente tratando de analizar cómo éstas pueden ser leídas desde *otros puntos de partida*, agencias y figuraciones de poder. Las fuentes artísticas/orales/performativas no pueden ya ser sólo tratadas como una coda de los documentos, sino como articulaciones diferenciadas y diferenciales de la memoria

<sup>37</sup> Frederick Cooper, *Colonialism in question: theory, knowledge, history*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 2005, 157 y ss.

<sup>38</sup> Steven Feierman, “Colonizers, scholars, and the creation of invisible histories”, en Victoria Bonnel y Lynn Hunt, eds., *Beyond the cultural turn. New directions in the study of society and culture*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 1999, 182-216; Steven Feierman, “African Histories and the Dissolution of World History”, en Robert H. Bates, V. Y. Mudimbe y Jean O’Barr, eds., *Africa and the Disciplines: The Contributions of Research in Africa to the Social Sciences and Humanities*, University of Chicago Press, Chicago, 1995.

<sup>39</sup> Javier Sanjinés, *El espejismo del mestizaje*, La Paz, IFEA-Embajada de Francia en Bolivia, 2005.

<sup>40</sup> David Slater, *Geopolitics and the post-colonial. Rethinking north-south relations*, Oxford, Blackwell, 2004, 167 y ss.

y de formas de hablar sobre el poder y la conformación del acontecimiento como organización inteligible de la experiencia.<sup>41</sup>

En definitiva, también es eso el archivo, aunque se haya producido la borradura de la violencia intrínseca, epistémica, que implicó su instauración como ley inaugural de la historia-ciencia. En un pasaje memorable, Jacques Rancière plantea: “lo que el historiador oculta, sustrae, cuando hace historia para hacer ciencia, es la ausencia o la traición que se encuentra en la carta de amor más sincera: la traición consiste en que detrás de las palabras, nunca hay sino palabras...”<sup>42</sup> Esta aseveración (mal confundida con cierta versión del textualismo que plantea que nada hay fuera del texto) nos indica que detrás del referente, *sigue habiendo* procedimientos de organización del saber (y no el hecho ni su huella ni su materialidad), procesos que son simbolizados, narrativizados y textualizados. Y esos procesos conllevan dimensiones políticas.

Aquí, también hay una violencia para fundar la ley en historia, una violencia que instituye la autoridad no por dejar fuera solamente una determinada cantidad de “evidencia no confiable”, sino por excluir formas de producir sentido sobre el pasado, que parten de un concepto diferente, situacional, de verdad. Es irónico que cada vez más sea necesario afirmar que en historia la verdad depende de la articulación de los discursos y los argumentos, y del consenso alcanzado en la comunitas de historiadores: en el espacio de la regulación de saberes, del disciplinamiento y de la “violencia que persiste para conservar la ley”. Por supuesto que aquí hay un problema implicado: la confusión entre la verdad del argumento (cómo pasó) y dudar de la existencia del hecho (lo que pasó). Pero en la distancia irresoluble entre verdad y hecho pasado hay dos elementos que considerar: el primero, la necesidad de comprender que “el que fue ya

<sup>41</sup> Por organización inteligible de la experiencia entiendo la formulación de Foucault, cuando plantea que el acontecimiento debe ser visto como un “poliedro de inteligibilidad” organizado según prácticas en las que intervienen formas de imaginación, dispositivos de lenguaje y prácticas de textualización. *Cfr.* Michel Foucault, *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1993.

<sup>42</sup> Jacques Rancière, *Los nombres de la historia. Una poética del saber*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993 [1992], 69.

no puede no haber sido”, como decía Jankelevitz.<sup>43</sup> Esa es la condena de la experiencia. El segundo elemento es crucial: el que ya no puede no haber sido, tampoco puede representar lo que fue más que a través de una figuración. Esa es la condena del lenguaje.

Y éste es el punto al que quiero arribar: el personaje de Mosisi en medio del casspir y el camino empolvado, queda fuera de la autonomía de la historia, fuera de la “toma de la palabra”, no porque no pueda acceder a las fuentes o porque no reconozca lo que (le) pasó. Queda fuera de la historia porque en esa refiguración para representar ése que se fue y ya no se puede no ser, *interviene un principio de autoridad que funda la noción de verdad*. Llamémosle Estado, llamémosle sujeto teórico hiperreal en términos de Dipesh Chakrabarty,<sup>44</sup> lo cierto es que la condena de nuestro personaje no tiene que ver con el contexto inmediato.

“Nada de esto es verdad” le dice la voz autorizada, justamente porque la verdad no es una correspondencia entre hecho y discurso, sino una pulsión de autoridad en la figuración del lenguaje. Recapitulemos: el hecho es hecho, paseidad pura, irrefutable en cuanto tal. La shoá existió porque *fue y no puede ya no ser*. Pero el problema de nuestro personaje en el cuento es claro: sólo la autoridad tutelar de la figuración de las ruinas podrá decirle *cómo fue* que su experiencia tuvo lugar, mientras una única forma de acción se hace posible con esa figuración heterónoma del discurso histórico (caminar en dirección a las flechas: la democracia, el Estado multirracial, la convivencia multicultural en la nueva historia, a costa del desconocimiento de las asimetrías trepidantes de poder en cada “cultura” que integra un único Estado, neoliberalizado y desigual).

Nuevamente la pregunta: ¿cómo hacer relevantes, o si queremos, *cómo empoderar* y autorizar estas formas de hablar de historia, no como trazos particulares para sostener las fuentes reales, sino como disposiciones epistémicas sobre el pasado?

<sup>43</sup> Cit. en Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, op. cit., p. 1.

<sup>44</sup> Dipesh Chakrabarty, “Poscolonialismo y el artilugio de la historia. ¿Quién habla en nombre de los pasados ‘indios?’” en Saurabh Dube, ed., *Pasados poscoloniales*, México, El Colegio de México, 1999.



Cuando hacía investigación paralela en Sudáfrica y en Argentina, pude ver la ceguera importante del pensamiento histórico frente a lo que era percibido como “formas alternativas”, “sectoriales”, de producir memoria. Narraré ahora un episodio de lo que pude ver en Argentina al respecto. En ese país, tuvo lugar una irrupción importante dentro de la construcción de nuevas memorias de la cruel dictadura 1976-1983: el Movimiento Indígena Argentino reclamó desde 2004 un lugar en el nuevo museo de la memoria en la ex Esma (Escuela de Mecánica de la Armada, un antiguo centro clandestino de detención y tortura de presuntos “subversivos”).<sup>45</sup> Este episodio fue desoído por casi todas las agrupaciones de derechos humanos y organizaciones militantes.

En sentido estricto, las poblaciones indígenas tuvieron poco que ver (excepto en casos aislados) con el oprobio de la dictadura y la desaparición forzada de personas (la mayoría jóvenes estudiantes, trabajadores y militantes urbanos de clase media y media-baja, hombres y mujeres). ¿Por qué, concretamente, el movimiento indígena estaba pidiendo esta inclusión, este tipo de fractura o irrupción en la arena colectiva de la acción política? Básicamente porque consideraban que el inicio del “terrorismo de estado” debía suturarse con la violencia genética del Estado nacional. No en 1966, 1974 o 1976 (fechas que marcan el debate del origen del terrorismo con la doctrina de seguridad nacional), sino con la “Conquista del Desierto”, el momento cuando la formación del estado-nación se consolidó con la expropiación de tierras indígenas y el exterminio de sus pueblos con el “fin de la frontera”. Después de esos eventos entre 1879-1885,<sup>46</sup> la

<sup>45</sup> Trabajo este episodio *in extenso* en: Mario Rufer, *La nación en escenas, op. cit.*, cap. iv: “Sujetos de la nación, reclamos a la historia: espacios para la memoria y suturas al tiempo en Argentina”. Esma es el acrónimo de “Escuela de Mecánica de la Armada”. Esta escuela militar funcionó como escuela y centro clandestino de detención y tortura a la vez en la última dictadura. Por medio de un acuerdo de gobierno, fue oficialmente creado allí el Espacio para la Memoria y los Derechos Humanos (un museo) en 2004. Esta fue una de las fuertes intervenciones del gobierno de Néstor Kirchner (2003-2007) como políticas de la memoria y los derechos humanos.

<sup>46</sup> La “Conquista del Desierto” es el nombre con el que se conocen una serie de campañas militares llevadas a cabo por el Estado argentino contra la población indígena que tenía dominio de todo el territorio que se ubicaba al sur de Buenos Aires, sur de Córdoba y Cuyo (o sea, de toda la región conocida comúnmente como Patagonia Oriental). La

historia (ya “historia argentina”) es comúnmente compartida: la inmigración europea y la consolidación de Argentina como una importante periferia en la división internacional del trabajo. En 2004, cuando el movimiento indígena hizo este reclamo, otros episodios estaban sucediendo: el que era en aquel momento el director del Museo Nacional de Historia (y expresidente de la Academia Nacional de Historia), José Luis Cresto, criticó duramente las “nuevas aproximaciones *históricas*” sobre la Conquista del Desierto, exponiendo que “no había evidencias sobre el doblamiento indígena anterior a la conquista española en el siglo xvi; y que el hecho de que la Conquista del Desierto fuera un genocidio, es un *mito*.”<sup>47</sup> Historia, evidencia, mito: una tríada de los elementos constitutivos de la disciplina y de las lógicas de la disciplina, sobre qué es la historia y cuáles son las fronteras de su práctica.<sup>48</sup>

En su último legado intelectual, Paul Ricoeur establecía que “no se prohíbe intentar siempre llenar la distancia entre la capacidad interpretativa del discurso y el requerimiento del acontecimiento”.<sup>49</sup>

---

etapa culminante de las campañas (iniciadas por el gobernador de Buenos Aires Juan Manuel de Rosas en la década de 1840) tuvieron lugar entre finales del año 1878 y 1885, cuando se rindió el bastión mapuche al mando del cacique Sayhueque, al sur de Chubut. Pero las más importantes fueron las que se llevaron a cabo durante 1879 y principios de 1880, bajo el mando del general Julio A. Roca, y bajo el amparo de la ley Núm. 947 sancionada en octubre 1867, que proveía presupuesto del Estado para conducir la frontera al sur del río Negro y del río Neuquén. Esta “conquista” se considera en la historiografía liberal, el épitome de la consolidación del Estado nacional moderno argentino. Julio A. Roca, como corolario, fue presidente de la nación entre 1880 y 1886. *Cfr.* Pedro Navarro Floria, *Historia de la Patagonia*, Buenos Aires, Ciudad Argentina, 1999. Además, hay que recalcar la existencia de un proceso de la larga duración de batallas, negociaciones y pactos entre el gobierno criollo y los pueblos indígenas en diferentes zonas del territorio. Esta zona y citación de “frontera” cuenta con sólidas líneas de investigación histórica hasta el presente. *Cfr.*, entre otros, Elizabeth Rustan, *De perjuridiales a pobladores de la frontera*, Córdoba, Ferreyra Editor, 2005; Raúl Mandrini y Sara Ortelli, coords., *Vivir entre dos mundos. Las fronteras del sur de la Argentina, siglos XVIII y XIX*, Buenos Aires, Taurus, 2006.

<sup>47</sup> *Cfr.* Mario Rufer, “Monuments, museums and re-articulation of nation: pedagogies, performances and subaltern apprehensions of memory”, *Intercultural Communication Studies* (ics), vol. xvi, núm. 2, 2007, 158-177.

<sup>48</sup> David Cohen, *The combing of history*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1994.

<sup>49</sup> Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, *op. cit.*, p. 341. Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993 [1975]; Hayden White, *El contenido de la forma*, *op. cit.*

Esa distancia implica nuevas formas de articular la evidencia. En la entrevista que sostuve con uno de los representantes principales del Movimiento Indígena Argentino, Mario Barrio, éstas fueron sus palabras:

la cuestión no es nuestra simple inclusión en un museo como hacen los antropólogos, como en un ejercicio de sumar. Queremos ser parte de la historia nacional. No de esos que mataron –aunque quedaron unos pocos como yo [se refiere irónicamente al hecho naturalizado (pero errado) de la desaparición total de la población indígena en Argentina]. Esa es *su* historia. Nosotros tenemos una diferente. Esta [me extiende un libro escrito en kolla]. Y esto no es cuento. Es historia, escrita por un historiador. Pero un historiador *nuestro*.<sup>50</sup>

No era necesariamente importante que yo no entendiera lo que el libro decía. Había un texto *escrito* –la autoridad del soporte; que no era *cuento*– la legitimidad de la forma (aun cuando minutos antes había hablado de sus tradiciones literarias como historia).<sup>51</sup> Además, existía un historiador que lo respaldaba –la investidura de la profesión–. Sin embargo, el sello sospechoso hacia la historia instituida se evidenció en el pronombre. No lo había escrito cualquier historiador, sino uno *de ellos*, indígena, lo cual lo eximía de la connotación colonial que para él (y para gran parte de las poblaciones indígenas, mestizas y muchos historiadores) siguen teniendo las versiones más conocidas de la historia de los indígenas en Argentina. No sólo las relaciones de poder y de forma le daban verosimilitud al discurso, sino *la diferencia* que constituía la experiencia histórica, situacional, del escritor (la desposesión y exclusión vividas, experimentadas), agregando, tal vez, una arista más a los análisis de De Certeau.<sup>52</sup>

Aquí, el uso estratégico que hace Barrio desde el lugar del código, “la historia” frente a mí, y teniendo en mente la clara alusión a la

<sup>50</sup> Entrevista con Mario Barrio. Pompeya, Buenos Aires, noviembre 1, 2005.

<sup>51</sup> Cuento llevaba implícita la consideración de “falso”, “mentiroso”.

<sup>52</sup> Cfr. Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, op. cit., cap. 1.

historia como el resultado de una episteme moderna/colonial, mi pregunta es: ¿cómo podemos lidiar los historiadores, antropólogos o sociólogos desde el “sur” en sociedades excluyentes, desaparecedoras, altamente diferenciadoras, con esta gramática de la constitución colonial de la evidencia-validación del lenguaje o, para usar la expresión de Rancière, de los *nombres de la historia*?

Otras palabras del líder fueron:

primero, es importante reconocer un hecho objetivo. En Argentina la población indígena es alta en términos relativos. Nadie lo sabe. ¿Por qué? Porque fuimos culturalmente invisibilizados. Ahora tenemos cierto reconocimiento como “otras culturas” [Hace gestos de comillas]. Pero no nos reconocen historia. Nuestra cultura no produce documentos. Y si producimos algo, son otras cosas, como exóticas, que no son [...] cómo es? Documentos, fuentes. Pero ahora usted dígame, ¿realmente cree que sus documentos son historias verdaderas sobre lo que pasó? ¿Realmente ustedes creen que su historia es real y que nosotros necesitamos más de lo que tenemos para contar la nuestra? [Ríe] [...] Pero claro, para decir que la Conquista fue un mito, eso vale. Y eso es la república, el saqueo de las tierras, *eso sí es la historia* de cómo nos dejaron sin nada, desde allá hasta ahora. Igualito. Siempre.

Primero, es casi transparente la distinción que hace Barrio de lo que heredamos de la distribución imperial del conocimiento: el pasaje trunco del reconocimiento de cultura, al reconocimiento de historia.<sup>53</sup> Pero necesitamos otra clarificación: como disciplina crítica, la historia necesita revitalizar no sólo la contingencia de sus pro-

<sup>53</sup> Este es un elemento central en la imaginación histórico-antropológica contemporánea. El culturalismo ayudó a definir la omnipresencia de la cultura, la relatividad de las dinámicas. Pero a su vez, si la cultura es patrimonio de la comunidad, parece persistir cierta noción de que la historia, la historicidad, sigue ligada al sujeto teórico que le dio nacimiento: el estado-nación moderno. Hugo Achúgar, “Leones, cazadores e historiadores: a propósito de las políticas de la memoria y del conocimiento”, en Santiago Castro Gómez y Eduardo Mendieta, eds., *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1998. Disponible en internet. <http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/achugar.htm>.

pios modos de producción de discurso<sup>54</sup> (esto es, reconocer la connivencia del relato y la autoridad con las constituciones de las culturas colonial/nacionales)<sup>55</sup> sino también aspirar a una política de la recuperación. Mi punto aquí es que deberíamos poder promover desde los sures un compromiso epistémico de restitución: no sólo la restitución de “la voz de los silenciados” (cuya posibilidad, *stricto sensu*, es dudosa), sino sobre todo una *historicidad de las estrategias sociales y comunitarias de apropiación, adaptación, negociación y contestación de las fuerzas epistémicas de poder/saber*.<sup>56</sup>

Probablemente una de las estrategias posibles para lidiar con la dependencia académica y con el problema de reconocer la historicidad del proceso autoritativo (o la historicidad de la racionalidad historicista, toda vez que el lugar de fuentes alternativas está más o menos logrado en la academia de la historia), es hacer evidentes a esas contingencias en el propio proceso de escritura.<sup>57</sup> Asumir que los protocolos que supone la veracidad histórica son siempre reformulados, y que los binarismos como fuentes orales/escritas, relatos históricos/narraciones, pensamiento mágico/secular, son categorías-entidades creadas pero que operan y constituyen los mundos sociales. No podemos sostener un estricto sesgo entre qué es la historia *para ellos* (los pueblos indígenas) y qué es *para nosotros*. Después de todo, lo que el líder indígena estaba tratando de nombrar era una

<sup>54</sup> Cfr. Dipesh Chakrabarty, “Postcolonialismo y el artilugio de la historia”, *op. cit.*

<sup>55</sup> Cfr. Saurabh Dube, “Introducción”, en Saurabh Dube, Ishita Banerjee-Dube, Walter Dignolo, eds., *Modernidades coloniales. Otros pasados, historias presentes*, Mexico, El Colegio de Mexico, 2004, 106 y ss.

<sup>56</sup> Aquí quiero decir que la famosa discusión sobre el texto clásico de la intelectual india Gayatri Spivak “Can the subaltern speak?”, que generó importantes debates, incluso cuando es totalmente relevante, debería poder asumir otras direcciones. Por ejemplo, entender que es necesario desesencializar las figuras de la subalternidad/dominación desentrañando las contradicciones y las apropiaciones sociales de la historia en grupos específicos. Aquí, el estudio de los procedimientos acerca de qué es la verdad y cómo se puede convivir con más de una verdad sobre un acontecimiento, es un punto antropológico importante. Cfr. Gayatri Chakravorty Spivak, “Can the subaltern speak?”, en Bill Ashcroft, ed., *The Postcolonial Studies Reader*, Nueva York, Routledge, 1995.

<sup>57</sup> Esta es la propuesta de Spivak. Cfr. Gayatri Chakravorty Spivak, “Poststructuralism, marginality, postcoloniality and value”, en Diana Brydon, ed., *Postcolonialism. Critical concepts in literary and cultural studies*, Londres y Nueva York, Routledge, 2000, 65 y ss.

historia de desposesiones *dentro de la nación*. El punto es empoderar una visión sobre la sutura del tiempo y la narración del acontecimiento.

En este sentido y vistas desde el lugar que propongo (el código que autoriza) las maneras alternas de “recordar” podrían convertirse no sólo en memorias distintas, sino en formas asimétricas de interactuar con las pedagogías establecidas y los complejos de saber/poder.<sup>58</sup> Al respecto plantea el pensador uruguayo Hugo Achúgar:

se está procediendo a una reubicación de la enunciación y de la posición o del lugar de la memoria. Lo que parece haber ocurrido es [...] una “*reubicación de la autoridad*”. El modo en que esa ‘reubicación’ se está procesando es precisamente lo que ocupa el debate sobre el pasado y sobre la memoria. O, dicho de otro modo, la reubicación de la autoridad es lo que implica la reubicación del pasado y, consecuentemente, la reubicación de la memoria colectiva. Reubicación del pasado que es también una redefinición de lo memorable y de lo olvidable.<sup>59</sup>

Aquí quiero proponer el concepto de “memoria sin garantías” como correlato de la “reubicación de autoridad” que Achúgar sugiere. Tomo esa expresión parafraseando al historiador Saurabh Dube, que defiende una “*historia sin garantías*”.<sup>60</sup> Por medio de ese concepto Dube no propone una “nueva forma de escribir historia” o la generación de una corriente o una escuela historiográfica. Más bien se trata de una disposición o sensibilidad analítica, anclada en una “ontología débil”, postfundacionalista pero que aún va más allá: enfatiza el carácter contingente e inestable de las categorías fundacionales de sujeto, objeto y exterioridad, cuestionando las “entidades” formativas de nuestros procedimientos para ver, pensar y actuar; reconociendo también la naturaleza inevitable y necesaria de tales categorías. Esto es: desde el registro histórico, reconocer la operati-

<sup>58</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, “Poststructuralism, marginality, postcoloniality and value”, *op. cit.*

<sup>59</sup> Hugo Achúgar, “Leones, cazadores e historiadores...”, *op. cit.* Cursivas mías.

<sup>60</sup> Cfr. Saurabh Dube, *Stitches on time. Colonial textures and postcolonial tangles*, Durham y Londres, Duke University Press, 2004, *op. cit.*, pp. 20-23.

vidad de las mismas en los mundos sociales y políticos, y ver su uso estratégico en las prácticas. A partir de aquí, percibir en los reclamos sociales no el todo homogéneo de una diferencia autorreconocida siempre ahí y homogénea, tampoco una nueva manera de autoconcebir “lo histórico”, sino formas en que poder y diferencia se articulan de manera productiva y en procesos localizados.

*Memoria sin garantías* es una crítica a las dicotomías poder/protesta, colaboración/resistencia, exponiendo las connivencias de la historia como disciplina en la perpetuación de una narrativa “garante” del *telos* fundacionalista. Tales narrativas apuntalan la persistencia de orientaciones analíticas que dejan poco espacio a la ambivalencia, la contradicción y la contingencia como presupuestos sociológicos pero también epistemológicos.<sup>61</sup>

Son estas particularidades no recuperadas en las formas de concebir el tiempo, el espacio y el continuo histórico lo que interesa, incluso como elementos que retroalimentan las disposiciones intelectuales y académicas desde la fenomenología de los mundos sociales.<sup>62</sup> Estas particularidades no implican recuperar *al* subalterno: básicamente porque en esa fijación del *otro lado* del bloque de poder, está la posibilidad de reproducir involuntariamente las formas de colonialidad de la historia, por medio de las cuales se refuerza y reifica lo canónico/regulado/normativo, a través de la puesta en es-

<sup>61</sup> La historia no se ha liberado de su compromiso garante con el estado nacional y con el *ethos* del progreso ni siquiera sus últimas manifestaciones europeas post 1970 con el “giro cultural”. Aunque refundado, el sujeto teórico de la disciplina “allí descansa”. En cambio, “una historia sin garantías abriría la posibilidad de alzar un espejo frente a las asunciones, categorías y entidades que están en la base de los mundos sociales, apuntando a las concatenaciones de temporalidades diferentes aunque coetáneas, e historias heterogéneas y yuxtapuestas, en el corazón del pasado y el presente.” *Ibid.*, p. 21.

<sup>62</sup> Me acerco a las advertencias del antropólogo Michael Lambeck sobre los análisis que consideran la existencia de una memoria “desde abajo”, de “los oprimidos”, y la comprenden como un bloque simbólico con voluntad legisladora que desafía la autoridad, la codificación y la consistencia. Tales narrativas “marginales” se impondrían por la autoridad del subalterno que reside en esa *contra* memoria, nuevamente esencializada, o al menos regulada en determinado régimen codificado y dispuesto. Por supuesto, hay aquí una crítica a las conocidas perspectivas inauguradas por James Scott. *Cfr.* Michael Lambeck, “Memory in a Maussian universe”, en Susannah Radstone, Catherine Hodgkin, eds., *Regimes of memory*, Londres y Nueva York, Routledge, 2003, 211-212.

cena de un “otro” esencial.<sup>63</sup> Concepciones que se instalen, como hemos dicho, los binarismos dominación/subversión, colaboración/protesta, poder/resistencia “tienden a ocluir justamente las condiciones de poder bajo las cuales los significados son concebidos, las prácticas construidas y la acción elaborada”.<sup>64</sup> La exposición (y narrativización) de esas condiciones de poder es, tal vez, la forma más importante para poder generar un lenguaje en el que la experiencia de nuestro narrador inicial de Motsisi tenga cabida.

## CODA

No deberíamos olvidar que en el análisis clásico de De Certeau, la historia y su operación desde un “lugar social” con sus tres dimensiones (lugar, procedimientos, texto) hace una apropiación *del lenguaje* como sujeto plural que desde ese lugar “pronuncia” el discurso de la historia. La performatividad de la ciencia es, ante todo, un acto político desde un lugar de autoridad. A su vez, cuando Carlo Ginzburg habló de forma pionera del paradigma indiciario o semiótico como lo que constituye el conocimiento conjetural de la historia, como eso que estructura la noción de evidencia, planteó algo clave: el contrato semiótico está anclado en procedimientos que son, como toda interpretación, asibles en una tradición, en un horizonte.<sup>65</sup>

En ese sentido, no son sólo los documentos, el contenido de aquellas ruinas del casspir los que quedan fuera de la historia de África o Asia o América Latina; sino *el paradigma de acercamiento que valida el contrato semiótico*. La cesura se introduce desde las particularidades. Pero lo que sigue excluyéndose en una maniobra también política de la cientificidad es un tipo de lenguaje. Con ello, se impide una forma híbrida de articulación simbólica de la subjetivi-

<sup>63</sup> Estos argumentos son los que esgrime Premesh Lalu acerca de cómo debe leerse el “archivo colonial”, y su reticencia a trabajar acriticamente con los conceptos “desde abajo” (los cuales, por otra parte, representan una contribución invaluable al nuevo pensamiento histórico). Cfr. Premesh Lalu, “The grammar of domination and the subjection of agency: colonial texts and modes of evidence”, *op. cit.*, p. 68.

<sup>64</sup> Saurabh Dube, *Stitches on time. Colonial textures...*, *op. cit.*, p. 23.

<sup>65</sup> Carlo Ginzburg, *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1989.



dad y de la colectividad. Ese impedimento es el que queda intacto en nuevas formas de hacer historia, en los reconocimientos multi-culturales de la diversidad y en las formas contemporáneas de las políticas de identidad.

En un momento de perversa funcionalidad de la producción del otro, las fuentes e historias de la diversidad, corren el riesgo de reproducir la voz que se anuncia a nuestro personaje inicial. Corren el riesgo de marcar el sendero, tutelar el camino prefijado del sujeto teórico y político (la Europa hiperreal, el estado-nación en la “era global”), y mantener incólumes las asimetrías en sociedades altamente desiguales en la producción, distribución y acceso al conocimiento, pero también en el acceso a bienes simbólicos y a los procesos que autorizan y legitiman los discursos/recursos culturales.

## BIBLIOGRAFÍA

- ACHÚGAR, Hugo, “Leones, cazadores e historiadores: a propósito de las políticas de la memoria y del conocimiento”, en Santiago Castro Gómez y Eduardo Mendieta, eds., *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1998.
- BENJAMIN, Walter, “Tesis sobre la filosofía de la historia”, en *Discursos Interumpidos I*, trad. Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 1973 [1940].
- BHABHA, Homi, “Signos tomados por prodigios. Cuestiones de ambivalencia y autoridad bajo un árbol en las afueras de Delhi, mayo de 1817”, en *El lugar de la cultura*, trad. César Aira, Buenos Aires, Manantial, 2002 [1994].
- BURKE, Peter, “La historia como memoria colectiva”, en *Formas de historia cultural*, Madrid, Alianza Editorial, 2000 [1997], 65-85.
- CEJAS, Mónica, *Creating a Women’s Political Space within the Anti-Apartheid Movement of 1950’s: The Case of the Federation of South African Women (1954-1963)*, tesis de Ph. D., Tokio, Tsuda College, Department of International and Cultural Studies, 2003, inédita.
- \_\_\_\_\_, “Retro-ilusiones en tiempos inestables: *comisionando* la memoria para la (re)inscripción de la nación post apartheid”, en

- Carmen de la Peza, coord., *Memoria(s) y política. Poéticas, experiencias y construcciones de nación*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.
- CHAKRABARTY, Dipesh, “La idea de provincializar Europa”, en *Al margen de Europa*, Tusquets, Madrid, 2008.
- \_\_\_\_\_, “Poscolonialismo y el artilugio de la historia. ¿Quién habla en nombre de los pasados ‘indios?’” en Saurabh Dube, ed., *Pasados Poscoloniales*, México, El Colegio de México, 1999.
- COHEN, David W., “Between history and histories. Further thoughts on the production of history”, Conferencia dictada en *The International Institute, University of Michigan*, 9 de septiembre de 1996, <http://www.newpassages.net/production.htm>, última consulta 22/11/08.
- \_\_\_\_\_, *The combing of history*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1994.
- COOPER, Frederick, *Colonialism in question: theory, knowledge, history*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 2005.
- DE CERTEAU, Michel, *La escritura de la historia*, México, ed. Universidad Iberoamericana, 1993 [1975].
- DERRIDA, Jacques, “Firma, acontecimiento, contexto” en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, trad. de Paco Vidarte, edición digital del sitio web *Derrida en Castellano*, <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/mal+de+archivo.htm> (Última consulta 10/01/09).
- DUBE, Saurabh, “Introducción”, en Saurabh Dube, Ishita Banerjee-Dube, Walter Mignolo, eds., *Modernidades coloniales. Otros pasados, historias presentes*, Mexico, El Colegio de Mexico, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Stitches on time. Colonial textures and postcolonial tangles*, Durham y Londres, Duke University Press, 2004.
- FEIERMAN, Steven, “African Histories and the Dissolution of World History”, en Robert H. Bates, V. Y. Mudimbe y Jean O’Barr, eds., *Africa and the Disciplines: The Contributions of Research in Africa to the Social Sciences and Humanities*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.
- FEIERMAN, Steven, “Colonizers, scholars, and the creation of invis-

- ble histories”, en Victoria Bonnel y Lynn Hunt, eds., *Beyond the cultural turn. New directions in the study of society and culture*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 1999.
- FOUCAULT, Michel, *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1993.
- GINZBURG, Carlo, *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1989.
- GORBACH, Frida, “Hysteria and History: a meditation on Mexico”, *Social Text*, vol. 25, núm. 3, 2007.
- HAMILTON, Carolyn *et al.*, eds., *Refiguring the archive*, Dordrecht, Boston, Londres, Kluwer Academic Publishers, 2002.
- HARRIS, Verne, “The archival silver: a perspective on the construction of social memory in archives and the transition from apartheid to democracy”, en Carolyn Hamilton *et al.*, eds., *Refiguring the archive*, Dordrecht, Boston, Londres, Kluwer Academic Publishers, 2002.
- HOYFMYER, Isabel, *We spend our years as a tale that is told*, Johannesburg, Witswatersrand University Press, 2001 [1993].
- LALU, Premesh, “The grammar of domination and the subjection of agency: colonial texts and modes of evidence”, *History and Theory*, 39, 4, diciembre 2000.
- LAMBECK, Michael, “Memory in a Maussian universe”, en Susannah Radstone, Catherine Hodgkin, eds., *Regimes of memory*, Londres y Nueva York, Routledge, 2003.
- LEITE, Phillippe y Terry MCKINLEY, “The post-apartheid evolution of earning inequality in South Africa”, *International Poverty Center. United Nations Development Programme*, Working Paper, núm. 32, octubre 2006. Reproducido en <http://www.undp-povertycentre.org/pub/IPCWorkingPaper32.pdf> Última consulta: 12/06/07.
- MAGUBANE, Zine, “The revolution betrayed? Globalization, neoliberalism and the post-apartheid state”, *South Atlantic Quarterly*, Duke University Press, vol. 103, núm. 4, otoño 2004.
- MANDRINI, Raúl y Sara ORTELLI, coords., *Vivir entre dos mundos. Las fronteras del sur de la Argentina, siglos XVIII y XIX*, Taurus, Buenos Aires, 2006.

- MIGNOLO, Walter, "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad"; en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso, 2000.
- MOTSISI, Tatamkilu, "No longer at home", *Brief stories for breakfast*, Johannesburg, Soweto Mountain of Hope (SOMOHO), 2006.
- NAVARRO FLORIA, Pedro, *Historia de la Patagonia*, Buenos Aires, Ciudad Argentina, 1999.
- PETERSON, Bhekizizwe, "The archives and the political imaginary", en Carolyn Hamilton *et al.*, eds., *Refiguring the archive*, Dordrecht, Boston, Londres, Kluwer Academic Publishers, 2002.
- POHLANDT-McCORMICK, Helena, "In Good Hands: Researching the 1976 Soweto Uprising in the State Archives of South Africa", en Antoinette Burton, ed., *Archive Stories: Facts, Fictions and the Writing of History*, Durham, Duke University Press, 2005.
- RANCIÈRE, Jacques, *Los nombres de la historia. Una poética del saber*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993 [1992].
- RICOEUR, Paul, *Historia y verdad*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1990.
- \_\_\_\_\_, *La memoria, la historia, el olvido*, trad. Agustín Neira, México, Fondo de Cultura Económica, 2004 [2000].
- RUFER, Mario, "Evidence, temporality, analytical frameworks: categories, writing procedures and academic dependency", en Syed Farid Alatas y Kathinka Sinha-Kerkhoff, eds., *Academic Dependency in the Social Sciences. Structural Realities and Intellectual Challenges*, Delhi, Manohar, 2010.
- \_\_\_\_\_, "Monuments, museums and re-articulation of nation: pedagogies, performances and subaltern apprehensions of memory", *Intercultural Communication Studies (ICS)*, vol. XVI, núm. 2, 2007.
- \_\_\_\_\_, *La administración del pasado. Memoria pública, nación y producción de historia en contextos (pos)coloniales*, México, El Colegio de México, 2008.
- \_\_\_\_\_, *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales*, México, El Colegio de México, 2010.

- RUSTAN, Elizabeth, *De perjuridiales a pobladores de la frontera*, Córdoba, Ferreyra Editor, 2005.
- SANJINÉS, Javier, *El espejismo del mestizaje*, La Paz, IFEA-Embajada de Francia en Bolivia, 2005.
- SLATER, David, *Geopolitics and the post-colonial. Rethinking north-south relations*, Oxford, Blackwell, 2004.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty, "Can the subaltern speak?", en Bill Ashcroft, ed., *The Postcolonial Studies Reader*, Nueva York, Routledge, 1995.
- \_\_\_\_\_, "Poststructuralism, marginality, postcoloniality and value", en Diana Brydon, ed., *Postcolonialism. Critical concepts in literary and cultural studies*, Londres y New York, Routledge, 2000.
- VANSINA, Jan, *Oral tradition as history*, Madison, University of Wisconsin Press, 1985.
- WHITE, Hayden, *El contenido de la forma*, Barcelona, Paidós, 1979.

FECHA DE RECEPCIÓN DEL ARTÍCULO: 30 de abril de 2010

FECHA DE RECEPCIÓN DE LA VERSIÓN FINAL: 8 de diciembre de 2010