


**UNIVERSIDAD DE VALPARAÍSO  
FACULTAD DE HUMANIDADES  
INSTITUTO DE FILOSOFÍA**

**PROGRAMA DE MAGÍSTER EN FILOSOFÍA**

The seal of the University of Valparaíso is a circular emblem. It features a central figure, possibly a person or a symbol, surrounded by a decorative border. The text of the thesis is overlaid on the seal.

***Memorialismo, historiografía y política***  
**El consumo del pasado en una época sin historia**

Tesis para optar al grado académico de  
Magíster en Filosofía  
Mención Pensamiento Contemporáneo

**Alumno: Pablo Aravena Núñez**  
**Profesor Guía: Osvaldo Fernández Díaz**

Viña del Mar. Diciembre de 2008.



“Pero en la fluencia de las cosas, es decir, de los acontecimientos, hay aún un ‘todavía’ y un ‘todavía-no’, que es lo mismo que un futuro auténtico, no procedente de un pasado cierto. Tiempos en los que nada acontece han perdido casi el sentido por lo nuevo; viven en la costumbre y lo que se aproxima no es nada, sino algo tan cuadrulado como el ayer”.

**Ernst Bloch**, *El principio esperanza*, tomo I,  
Madrid, Aguilar, 1977.



## Indice

<b>Introducción</b>	
El auge de la memoria en el mundo contemporáneo	9
<b>Capítulo I</b>	
Del exceso de historia al exceso de pasado	13
1.1. Interpretaciones (tempranas y actuales)	13
1.2. Tópicos de la crítica contemporánea	18
<b>Capítulo II</b>	
Formas de tratar con el pasado	27
2.1. Nostalgia	27
2.2. Memoria	29
2.3. Patrimonio	32
2.3.1. <i>La realización de la gestión patrimonial</i>	36
2.4. ¿Qué era la historia?	39
<b>Capítulo III</b>	
La reivindicación de un pasado sin historia (ni futuro)	43
3.1. <i>Auschwitz</i> (o la impotencia historiográfica)	43
3.1.1. <i>La cuestión del testimonio (medios, oralidad y escritura)</i>	49
3.1.2. <i>El auge de las historias locales</i>	59
3.2. El presente del pasado patrimonial	61
3.3. Como la memoria ocupó el lugar de la utopía	69
<b>Epílogo</b>	
El Sujeto (o el porvenir de una ilusión)	77
Sentido común y baja del sujeto	78
La aparición del sujeto	78
Eficacia y ocultamiento del sujeto	82
<b>Bibliografía</b>	87



*A Giovanna Silva  
Imprescindible en este camino*



## El auge de la memoria en el mundo contemporáneo

“A partir de 1945, todo el mundo comulgó con la misma religión del progreso. Esto se tradujo en la derecha por lo que llamaré nacional-progresismo, y en la izquierda por todas las formas de marxismo, o de neomarxismo, de industrialización. Marxismo, productivismo, stajanovismo, americanismo y otros primos hermanos. Lo que es curioso, lo que me sorprendió mucho y me alegra que se haya transformado, es el camino inverso que comienza en los años sesenta y que parte de la izquierda, cuando en realidad, con buena lógica histórica, debería venir de la derecha nostálgica y volcada al pasado; pero la derecha no era así desde hacía tiempo”.

Philippe Ariès, *Un historien du dimanche*, Paris, Le Seuil, 1980, p. 206.

Hace ya demasiado tiempo que una peculiar cultura de “izquierda” viene ejerciendo el recurso al pasado. La crisis de la política en el mundo contemporáneo, arraigada en gran medida en la pérdida del carácter evidente de la idea de progreso –*Auschwitz* y crisis del estalinismo mediante–, y su devenir como mera ficción, dio paso a un particular tipo de reacción, encarnada “no por los habituales partidarios de la tradición sino por los partidarios del movimiento”.<sup>1</sup> Este es el proceso que comienza masivamente a fines de los 60’, según señala el citado Philippe Ariès. No era la derecha, sino la izquierda progresista desencantada la que retornaba al pasado, a las ruinas de una modernización capitalista que lo había uniformado todo. Volvían al pasado con un deseo de diferencia a modo de compensación de un futuro “otro” dado por perdido.

La década del 60’ fue también tiempo de juicios históricos. El juicio a Eichmann en Jerusalén, en 1961, acompañado de un despliegue comunicacional inédito hasta ahí para un acto en principio jurídico, comenzó a propagar la máxima del “deber de memoria”, algo en primera instancia difícil considerando el horror revelado, pero que fue indicado como necesario en base a la rehabilitación de viejos postulados acerca del sentido y valor de ocuparse del pasado, del tipo “La historia es maestra de vida” (Cicerón) o “El pueblo que no conoce su pasado está condenado a repetirlo” (Santayana).<sup>2</sup>

Fines de los sesenta y el correr de los setenta fue también tiempo de crisis económicas y –en especial para América latina– de catástrofes políticas que dieron paso, como quien elabora un trauma, a las interpretaciones y puestas a prueba de los paradigmas en boga que, ahora, luego de la derrota y en plena crisis, se sabía habían conducido a una lectura “poco matizada” de lo real. Fue la época del abandono del estructuralismo y del análisis social de clases, como de la recomposición de aquellas categorías dadas de baja. Fue la denuncia de la “Miseria de la teoría”, y de la vuelta al hombre “de carne y hueso” y de todos los procesos que le daban soporte. La historia ya no era cuestión de estructuras, leyes ni determinantes económicas, sino de

---

<sup>1</sup> Joutard, Philippe, *Esas voces que nos llegan del pasado*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999, p. 198.

<sup>2</sup> Recientemente el filósofo español Manuel Cruz, en su esfuerzo por esbozar una “tipología de la memoria”, ha considerado esta postura dentro de un primer grupo de defensores de la memoria, aquellos que suponen “que la memoria es buena siempre”. Ver su *Acerca de la dificultad de vivir juntos. La prioridad de la política sobre la historia*, Barcelona, Gedisa, 2007.

constitución de identidades colectivas, cuestión de “cultura”. La historia dejaba de ser una ciencia que iluminaba el futuro, para volver a ser estudio y narración del pasado (y en buena medida una instancia para revisar el porqué del fracaso).

Pero el interés por el pasado que registraron las sociedades occidentales a fines del siglo XX se vio animado también por la reedición de viejos usos. Durante el siglo XIX las campañas de construcción de los Estado-Nación articularon armónicamente la racionalidad ilustrada con el ímpetu romántico por el pasado como naturaleza u origen. Todo Estado-Nación se acompañó de una gran producción histórica asociada a una institucionalidad de la memoria que, para plantearlo claramente, tenía como fin homogeneizar identitariamente el cuerpo social para el “buen gobierno”. Es el caso de la constitución del Archivo, ligado directamente a la historia naciente, en tanto disciplina,<sup>3</sup> pero también a la construcción de un creciente inventario de monumentos: contruidos en el presente para conmemorar hazañas del pasado o sencillamente objetos que se presentaban como huellas antiguas, verdaderas pruebas de la eternidad del Ser nacional, lo que conocemos usualmente bajo la designación de *patrimonio*.

Pero hemos visto hoy como estas estrategias se han replegado tanto a escala global, con la producción incesante de “patrimonio de la humanidad”, como local, con el constante emerger de “memorias” e “identidades locales”. Ambos fenómenos se producen justo cuando el Estado-Nación ha comenzado a decaer, sea por motivos históricos (descrédito de la idea de nación luego de los nacionalismos), internos (deslegitimación y repliegues identitarios) o externos (predominio de entidades supranacionales). El auge de las memorias e identidades locales debe entenderse como parte de un movimiento de reivindicaciones políticas, mientras que la producción de patrimonio cultural debe entenderse a la luz de las transformaciones económicas asociadas a la crisis económica aludida más arriba, que se inicia en la década de los setenta: desindustrialización, auge de los servicios, bienes intangibles y el estreno de nuevas mercancías, como la cultura (fenómeno desde sus inicios analizado por pensadores tan notables como Benjamin, Adorno y Horkheimer). En efecto ya en la segunda mitad del siglo XX existe un mercado mundial de la cultura, ayudado por instituciones *ad-hoc* como la UNESCO,<sup>4</sup> que tiene entre sus mercancías más valiosas el patrimonio. El deseo o demanda social de pasado ha de entenderse también a partir de este fenómeno.<sup>5</sup>

El interés desmesurado por el pasado no es inédito, baste como evidencia lo señalado arriba respecto del Estado-Nación, la apuesta de los movimientos románticos de los siglos XVIII y XIX, e incluso la permanente e interesada “huída hacia atrás” de los sectores políticamente conservadores o tradicionalistas. Lo nuevo es la clave en la cual se busca y valora ese pasado, los sujetos que lo invocan y el uso social que termina cumpliendo. Si el romanticismo tematizó la naturaleza como origen y meta –o la identidad profunda de los pueblos en su tierra, su lengua, etc.– y acabó contribuyendo a la conformación de la Nación, el nuevo interés por el pasado se aboca a las cuestiones de la imposibilidad de *una* historia de progreso, el escepticismo del futuro,

---

<sup>3</sup> Al respecto un claro tratamiento se puede hallar en Antoine Prost, *Doce lecciones sobre la historia*, Madrid, Cátedra / Universitat de Valencia, 2001. En especial el capítulo I. También Gonzalo Pasamar, “La invención del método y la historia metódica en el siglo XIX”, en *Historia Contemporánea*, N° 11, Universidad del País Vasco, 1994, pp. 183-213.

<sup>4</sup> Sugestivamente Nestor García Canclini ha señalado: “Existe una noción que pareció anticiparse a la globalización: la de ‘patrimonio de la humanidad’ consagrada por la UNESCO para proteger ciertos bienes y lugares”. *Lectores, espectadores e internautas*, Barcelona, Gedisa, 2007, p. 100.

<sup>5</sup> Volveremos sobre este tema en el capítulo pertinente. Valga por el momento señalar una de las perspectivas más esclarecedoras al respecto. Jean-Pierre Warnier, *La mundialización de la cultura*, Barcelona, Gedisa, 2002.

el testimonio del horror, la memoria para la justicia, el “deber de memoria”, la conciencia del patrimonio y las fuentes de las identidades locales. La novedad de la actual tendencia “pasadista” consiste en integrar la anterior en tanto sensibilidad, pero que se pliega en la dirección que manda “el orden” presente.

Las páginas que siguen están cruzadas por una afirmación central (tesis) respecto de esta vuelta al pasado, a saber, que por ella se efectúa la imposibilidad del sujeto histórico, entendido éste como la entidad capaz de aportar novedad (acción) en un plano aparentemente ya determinado. El actual auge del pasado está asociado –pese a lo aparente– a la baja del sujeto, ya no como un postulado teórico, sino como fenómeno social registrable. Su fortaleza consiste precisamente en enarbolar como principio lo que se niega, en una lógica cultural que impulsa al mero consumo estético del pasado. El pasado fragmentado (sin continuidad temporal) es lo propio de una industria cultural que empaca restos o réplicas del pasado como mercancías, pero que también es defendido teóricamente como la experiencia del hombre emancipado, más allá de la fábula del progreso. El pasado en fragmentos, simulacros o bajo la pura reivindicación localista –como lo ha sostenido Jameson a propósito de la novela histórica– hace perder las referencias temporales de los hombres, de modo que no se pueden pensar o imaginar “en” la historia de modo activo. Lo que sacrifica la actual vuelta del pasado es precisamente la historicidad humana, pero en un contexto en que, al parecer, el poder sigue pensando en términos fuertemente históricos (analizando el pasado y proyectando su acción al futuro).<sup>6</sup>

El descarte o transformación de la “operación histórica” (por ahora: lo que hacen, o hacían, los historiadores) en dirección de unas formas narrativas que renuncian a la explicación buscando armar “cuadros” de un pasado exótico y hacia narrativas localistas (“identitarias”) descolgadas de un marco que las haga inteligibles, debería entenderse también como una extensión de dicha lógica.

A los indicios esbozados en estas primeras páginas sigue, en el primer capítulo de este trabajo, una revisión de los principales planteamientos filosóficos respecto del auge del pasado en el mundo contemporáneo. Asumiendo como paradigmática la reflexión nietzscheana de la segunda de sus *Consideraciones intempestivas*, reparamos en que el actual “exceso” no es de historia sino de pasado, es decir, una compulsión no por un saber sino por objetos, imágenes, réplicas, testimonios, etc. A partir de la revisión de algunos autores contemporáneos rastreamos la huella de las posibles causas de dicha compulsión y sus efectos, en unos planteamientos que van desde una abierta apología de esta vuelta del pasado hasta su crítica radical. La elección de los autores ha estado determinada por el rastreo de las interpretaciones que han definido los tópicos con que se lee usualmente el fenómeno que aquí designamos como *memorialismo*.

---

<sup>6</sup> Sobre este punto véase el brillante artículo de Jean-Claude Kaufmann “La fábula del sistema”, que corresponde al Post-scriptum del libro *L'invention du soi (Une théorie de l'identité)*, París, Armand Colin, 2004, publicado en castellano en la revista *Historia, antropología y fuentes orales*, N° 32, Barcelona, 2004. Aquí el autor se refiere a este desfase entre vigencia de las visiones históricas fuertes en los sectores dominantes, y el conformismo relativista de los sectores “pasivos”, incluidos desde luego buena parte de los intelectuales: “En lo más alto, por ejemplo se encuentra en nuestros días el escepticismo crítico y el relativismo cultural, muy a la moda. En lo más bajo, la idea de que los movimientos de la historia podrían a la inversa, decirnos algo sobre nuestro futuro. La mera palabra evolución provoca escalofríos en la buena sociedad intelectual. [...] Sin embargo, la historia contada por la economía se inscribe en el materialismo más plano y en el evolucionismo más unidireccional que quepa imaginar. Un evolucionismo naturalizado, convertido en límpido porque ha borrado las contradicciones y la dinámica de lo social. ¡Lo que resulta más contrario a las ideas de la época se impone como discurso dominante, y todo aquel que pretendiera refutarlo se vería estigmatizado por falta de seriedad!”.(p. 7)

En el segundo capítulo ofrezco una tipificación de los modos de relacionarse con el pasado, para trazar cierto límite entre los más difundidos (melancolía o nostalgia y patrimonio) y las formas menos usuales pero más invocadas: la memoria y la historiografía. Vinculación social e historicidad serían los dos atributos correspondientes a estas últimas modalidades, justamente lo que se imposibilitaría por el auge de las dos primeras.

En el tercer capítulo espero mostrar cómo es que, a partir de distintos debates en torno a la “memoria” y la forma de gestionar nuestro pasado, opera una renuncia a las dos facultades fundamentales del sujeto: su capacidad para conocer y actuar en el mundo.

El último apartado (epílogo) constituye, más que una conclusión, una afirmación del sujeto por vía del ejercicio de una de esas formas de tratar con el pasado más marginal hoy en día: la historia. El planteamiento aquí es que la baja del sujeto, arraigada en gran parte en la ola actual de memorialismo, forma parte de una hegemonía cultural que lleva a renunciar a los hombres a la posibilidad de ser agentes activos de la historia, mientras otros llevan adelante sus proyectos y la concreción de sus intereses de manera fácil dado el desierto de lo político que implica dicha renuncia. Lo propio de la historiografía es una visión de la historia como una construcción de sujetos: si unos no la construyen, la construyen otros.

El aporte de este trabajo –desde luego, según el parecer de su propio autor– está dado por la exploración de formas de acceder (o abdicar) al pasado con las que nos relacionamos, voluntaria o involuntariamente, de manera cotidiana, en la medida que no podemos sustraernos del influjo de los medios o las tecnologías del gobierno. Esas formas acaban propiciando justamente lo contrario de lo que dicen resguardar: lo mismo en lugar de la diferencia, el olvido en lugar de la memoria, el consumo del pasado en lugar del conocimiento histórico.

## Del exceso de historia al exceso de pasado

### 1.1. Interpretaciones (tempranas y actuales)

Imposible desentenderse de la matriz interpretativa desarrollada por Nietzsche en la segunda de sus *Consideraciones intempestivas*. Si se ha vuelto necesario revisar críticamente las formas en que hoy se accede al pasado, es porque las más difundidas parecen traer aparejado un cierto “perjuicio para la vida”. Habrá que recordar también aquella matriz no sólo para ver luego en qué medida los críticos contemporáneos han montado sobre ella sus interpretaciones, sino –lo que es más relevante– para ver la distancia entre esa antigua compulsión por el pasado y la de nuestro tiempo.

Nietzsche reaccionaba ante una particular modalidad de acceder al pasado: la historia en su sentido más académico y disciplinario, que para la segunda mitad del siglo XIX tiene que ver con la forma de una narración preminentemente factual, ligada a lo que usualmente se designa como patrón metódico-documental o positivismo historiográfico. La reacción de Nietzsche es ante un exceso de historia entendida como apuesta por un “conocimiento puro”, el “mero saber” sobre el pasado y, en este sentido, ante la desconexión del pasado con la vida, que ha de entenderse en este contexto como la posibilidad de sentido<sup>7</sup> y la fuerza para romper el conformismo con el presente y crear futuro, hacer historia. Pero el exceso de historiografía también conduce al sin sentido de la acción presente en tanto lleva a un exceso de conciencia histórica en tanto conocimiento de que todo es puro devenir, de que “todo se desintegra en puntos móviles”, de manera que nada nos permite fundar la confianza en que nuestra acción no será absorbida en el torrente de la historia. Lo mismo ocurre en tanto la historiografía funda, o se debe, a alguna variante de visión providencialista de la Historia (“progreso de la humanidad”). Tal como ha señalado Vattimo: “La conciencia de sí como momento transitorio de un proceso, como punto inmerso en un fluir que desde el pasado conduce al futuro, como resultado de lo que ha sido y etapa preparatoria en el camino de lo que será –todo esto es, justamente, enfermedad histórica y, paradójicamente, quita toda capacidad de ‘hacer’ historia, que es la capacidad de elevarse por encima del proceso, decidiendo y creyendo en la propia decisión”.<sup>8</sup> Pero aún queda aquello que

---

<sup>7</sup> El filósofo anota lo siguiente a propósito de aquellos que han renunciado al sentido: “[Los hombres suprahistóricos] coinciden con plena unanimidad en la tesis: lo pasado y lo presente son una y la misma cosa, es decir, en toda su variedad típicamente iguales y, como pleno presente de tipos imperecederos, una estructura inmóvil de valor constante y de significación eternamente igual”. [...] “Pero dejémosle al hombre suprahistórico sus náuseas y su sabiduría; hoy vamos a alegrarnos de todo corazón más bien de nuestra ignorancia y echaremos una cana al aire como activos y progresistas, como devotos del proceso. Aunque nuestra apreciación de lo histórico sea solo un prejuicio occidental, ¡con que al menos progresems dentro de estos prejuicios y no nos detengamos! ¡Con que solo aprendamos cada vez mejor precisamente a cultivar la historia con la finalidad de la vida! Entonces les hemos de conceder con gusto a los suprahistóricos que tienen más sabiduría que nosotros, en el caso, por cierto, de que nos esté permitido estar seguros de poseer más vida que ellos; pues de este modo nuestra ignorancia tendrá en todo caso más futuro que su sabiduría”. Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, Córdoba, Alción Editora, 1998, pp. 38-40. (Traducción de Oscar Caeiro)

<sup>8</sup> Vattimo, Gianni, *Diálogo con Nietzsche*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 38.

comúnmente conocemos como *historicismo*: el exceso de estudios históricos, por una parte, añade una cantidad de hechos que no pueden ser subsumidos en sistema alguno (lo “rebalsan”), insinuando el sin sentido de la historia como unidad. Lo mismo hace el axioma historiográfico que afirma que todo lo pasado puede ser comprendido desde su propia “visión de mundo”, lo cual hecha por tierra la posibilidad de una jerarquía de los valores dando paso a un relativismo absoluto a partir del cual nada puede trascender. Tal como afirma Vattimo “la historiografía habrá matado la historia como acontecer de algo nuevo”.<sup>9</sup>

Pero más allá de la relación de la historiografía con estos postulados filosóficos, nos ofrece también –de una manera más inmediata– unas formas de relacionarnos con el pasado que igualmente pueden, o no, desactivar la acción: “En tres aspectos pertenece la historia a lo viviente: le pertenece como al ser activo y que se esfuerza, le pertenece como al que conserva y venera, le pertenece como al que sufre y necesita liberación”.<sup>10</sup>

Las formas de historia que Nietzsche distinguió correspondientes a tales formas de relacionarse con el pasado son la *monumental*, *antiquaria* y *crítica*. Cada presente necesita de una proporción de estas modalidades de historia para que surja lo nuevo, pero el exceso de cada una trae asociado el mencionado perjuicio para la vida. La historia monumental sirve a la vida en tanto proporciona modelos y maestros a quien lucha en el presente, sirve en tanto genera la conciencia de que el presente no está a la altura del pasado, un pasado monumental en el sentido de que la grandeza habita en él. Este tipo de historia interpela directamente al sujeto para luchar por que la grandeza acontezca hoy también, “huye de la resignación y utiliza la historia como un medio contra la resignación”<sup>11</sup>. Del pasado obtiene no sólo su fuente de descontento ante el presente, sino ante todo la prueba de que lo grande es posible en la historia: “¿De qué le sirve entonces al hombre del presente la consideración monumental del pasado, la ocupación con lo clásico y raro de épocas pretéritas? Saca de ello la consecuencia de que lo grande que alguna vez existió fue en todo caso alguna vez posible y por lo tanto también será posible de nuevo alguna vez; puede proseguir con más ánimo su marcha, pues ahora la duda que lo atormenta en las horas de debilidad sobre si acaso no quiere lo imposible, ha quedado fuera de combate”.<sup>12</sup> Como veremos luego este uso de la historia se sirve también de cierta dosis de historia *antiquaria* y sobre todo de la historia *crítica*, el problema viene cuando la monumental se prolonga por sobre ellas dañando lo viviente, “la historia monumental engaña por medio de analogías, con seductoras semejanzas incita a los valientes a la temeridad y a los entusiastas al fanatismo”<sup>13</sup>, pudiendo causar enormes daños (guerras, asesinatos, etc.). Pero el mayor perjuicio

---

<sup>9</sup> Vattimo, Gianni, *Op. Cit.*, p. 72. El autor prosigue: “La vida –es ésta la conclusión, provisional, a la que llega la segunda consideración intempestiva- necesita para desarrollarse una zona oscura, un horizonte de no-conciencia histórica dentro del cual sea posible todavía creer en las propias decisiones y en el alcance de lo que se hace”. En adelante esa zona oscura se nos presenta como las *fuerzas eternizantes* de la religión y el arte (en tanto se sustraen la historia), el *mito* o la *tradicón* (en tanto no son conocimiento, sino fuerza del pasado) y por último la temporalidad del *eterno retorno* (que se sustrae de la temporalidad lineal del sentido común, imponiendo el instante de la decisión como la unión entre pasado y futuro: la decisión dispone el tiempo, la decisión no se dispone en el tiempo lineal. Pasado y futuro se influyen mutuamente y la linealidad pierde sentido para el hombre: “en todo instante la existencia comienza [...] El centro está en cualquier partes”, se lee en el *Zaratustra*).

<sup>10</sup> Nietzsche, Friedrich, *Op. Cit.*, p. 41.

<sup>11</sup> Nietzsche, Friedrich, *Op. Cit.*, p. 42.

<sup>12</sup> Nietzsche, Friedrich, *Op. Cit.*, p. 44-45.

<sup>13</sup> Nietzsche, Friedrich, *Op. Cit.*, p. 47.

para la vida está dado por ser causa de la total inactividad justificada precisamente en la inalcanzable grandeza del pasado. Lo relevante en este punto es que Nietzsche no lo indica a propósito de unos “débiles” conformados consigo mismos, sino como una estrategia de quienes desestiman toda la potencialidad creativa que despliegan otros sujetos en el presente: “Pues no quieren que surja lo grande; su procedimiento es decir: ‘Mirad lo grande ya existe’. En verdad lo grande que ya existe les importa tan poco como lo que está surgiendo: su vida da testimonio de ello. La historia monumental es el disfraz en el que su odio por los poderosos y grandes de su tiempo, toma la apariencia de una saturada admiración por los poderosos y grandes de épocas pasadas, bajo esta ficción, el verdadero sentido de esa consideración histórica pasa a ser el contrario”.<sup>14</sup>

Por su parte el servicio que presta la historia *anticuaria* puede parecer extemporáneo y hasta poco deseable para nosotros. Es la historia de quien “guarda y venera” el pasado mediante la colección de objetos y costumbres, de quien guarda gratitud hacia el pasado sabiendo de que su propia existencia ha dependido de él, “quiere conservar las condiciones bajo las cuales ha surgido él para los que han de venir después; y es así como sirve a la vida”.<sup>15</sup> La utilidad de la historia anticuaria se realiza cuando brinda, tras esa veneración por los objetos, costumbres y lugares, el arraigo de un pueblo. Nietzsche habla de patria, del reconocimiento de un pueblo en un origen común del cual nos da noticia todo el repertorio de lo conservado. Brindar una patria es el mayor servicio que puede prestar este tipo de historia, algo que el filósofo refiere como “una falta de juicio muy benéfica y que favorece a la comunidad”.<sup>16</sup> “La complacencia del árbol en sus raíces, la felicidad de saber que no se es totalmente arbitrario y casual, sino que se ha crecido a partir de un pasado, como herencia, como flor y fruto de él, esto es lo que ahora se caracteriza con preferencia como el verdadero sentido histórico”.<sup>17</sup> Como se intuirá el exceso de este tipo de historia redundante en una conservación banal de las cosas del pasado, el atesoramiento de todo lo pasado como igualmente valioso y opuesto a lo nuevo. Lo nuevo se rechaza por riesgo de no ser fiel a lo pasado, así “el sentido histórico ya no conserva la vida sino que la momifica”, deviene en puro hábito erudito y complacencia en sí mismo, “se asiste al desagradable espectáculo de una ciega furia de coleccionista, de una incesante recolección de todo lo que alguna vez existió”, se asiste por fin a un tipo de hombres que pierden toda sed de novedad o, más bien, la reemplazan por una sed de una “nueva antigüedad”, la expectativa está hacia atrás y no hacia el futuro. Ya no se produce vida, sino que se la conserva. El pasado adquiere mayor dignidad que el presente y el futuro, al extremo de asumir de que “el hecho de que algo ha llegado a ser viejo da origen a la exigencia de que tiene que ser inmortal”.<sup>18</sup>

El tercer tipo de historia pertenece “a quien sufre y necesita liberación”: la historia *crítica*. Esta indaga el pasado y lo somete a juicio y sentencia, se encarga de seguir el pasado para recordar como se ha producido la injusticia. Hay aquí una resonancia de la operación genealógica que desacraliza lo “natural” para revelar los intereses y las luchas que lo han

---

<sup>14</sup> Nietzsche, Friedrich, *Op. Cit.*, p. 49.

<sup>15</sup> Nietzsche, Friedrich, *Op. Cit.*, p. 50.

<sup>16</sup> Nietzsche, Friedrich, *Op. Cit.*, p. 52.

<sup>17</sup> Nietzsche, Friedrich, *Op. Cit.*, p. 53.

<sup>18</sup> Nietzsche, Friedrich, *Op. Cit.*, p. 54-55.

constituido. La historia crítica guarda, en primer término, un carácter destructivo, de hecho como operación se da en los momentos de lucha, quienes “con el cuchillo atacan las raíces” [...] “son siempre hombres y épocas peligrosos y en peligro”.<sup>19</sup> Pero en segunda instancia la historia crítica contempla una operación refundacional y en este sentido creativa: la historia crítica destruye con su indagación y juicio aquel pasado que se nos impone como una “primera naturaleza” (costumbres, verdades, estructuras, etc.) para dotar de una “segunda naturaleza”: “el intento de, por decirlo así, darse *a posteriori* un pasado del que se querría descender”, es decir, instala sus propias costumbres, modos y tradiciones que, cuando ya se ha vencido, adquiere la dignidad de una primera naturaleza: “En el mejor de los casos establecemos un antagonismo entre la naturaleza heredada y nuestro conocimiento, acaso una lucha entre una nueva y estricta disciplina contra lo desde siempre aceptado e innato, implantamos una nueva costumbre, un nuevo instinto, una segunda naturaleza, de modo que la primera se marchita”.<sup>20</sup> La crítica no es solo la herramienta para la lucha, sino que también el resultado de la lucha aporta un conocimiento crítico fundamental: la conciencia de que toda primera naturaleza fue alguna vez, al comienzo, una segunda naturaleza, de que todo el inventario de costumbres y verdades han surgido de la voluntad de poderío que trabaja en la historia.

En el examen de estos tres tipos e historia se plantea una idea común: el “perjuicio” para la vida viene asociado a lo que usualmente –a nivel de sentido común– se identifica con la historia: la conservación del pasado. La “utilidad” en cambio tiene que ver con un ejercicio ahistórico por el cual –aunque aparentemente sea paradójal– se realiza la historicidad humana. La única historia que se puede valorar “para la vida” (más allá del objetivo del conocimiento del pasado) es aquella que dispone el pasado para impulsar la acción presente y crear lo nuevo.

La utilidad de la historiografía en este último sentido estaría asociado a una tarea negativa, a saber, la de mostrar la ficción de todos los tipos de historicismo: frente al providencialismo que anula la posibilidad de la novedad en el “proceso”; la irracionalidad que domina los asuntos humanos, frente a la caducidad de las obras en un permanente devenir como ante el relativismo de las épocas; lo grande. Todo en vista a la posibilidad de una “idealidad” que lleve a los hombres a ser artífices de la novedad, desligándolos de los intereses egoístas y mediocres que proliferan en tiempos de escepticismo.<sup>21</sup>

Pero todo indica de que en la segunda mitad del siglo XIX no hay una historia (institución) que reporte esos servicios (de hecho Nietzsche se vuelca hacia el mito y la tradición). Decidida es la sentencia de Ernest Renan (un historiador) a propósito de las condiciones necesarias para la “novedad” histórica más preciada del siglo XIX:

“El olvido, incluso diría que el error histórico, son un factor esencial en la creación de una nación, y de aquí que el progreso de los estudios históricos sea frecuentemente un peligro para la nacionalidad. La investigación histórica, en efecto, ilumina los hechos de violencia

---

<sup>19</sup> Nietzsche, Friedrich, *Op. Cit.*, p. 57. Se podrá ver aquí la deuda que guarda Walter Benjamin con Nietzsche, cuando en su *Tesis VI* sostiene: “Articular históricamente el pasado no significa conocerlo ‘como verdaderamente ha sido’. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro. Al materialismo histórico le concierne aferrar una imagen del pasado tal como ésta le sobreviene de improviso al sujeto histórico en el instante del peligro”. Benjamin, Walter, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Santiago de Chile, Arcis/Lom, 1995, p. 51. (Traducción, introducción y notas de Pablo Oyarzún Robles)

<sup>20</sup> Nietzsche, Friedrich, *Op. Cit.*, p. 57.

<sup>21</sup> Al respecto ver el planteamiento de Vattimo, Gianni, *Op. Cit.*, pp. 40-46.

ocurridos en el origen de todas las formaciones políticas, incluso aquellas cuyas consecuencias han sido más benéficas. La unidad siempre se hace brutalmente”.<sup>22</sup>

Su indicación está en plena sintonía con Nietzsche. La falla de la historiografía es que no sabe olvidar. En efecto: aquel recurso ahistórico del pasado no es función de la historia sino de la memoria.<sup>23</sup> Aquella oposición entre historia y memoria establecida por nuestro sentido común puede iluminar (extrañamente) el problema: la historia nos proporciona un pasado más completo, mejor conservado de lo que nos puede brindar el recurso a la memoria, siempre frágil y antojadiza. La memoria es lo menos respetuosa de la historia y es esta insubordinación lo que la hace garante de la historicidad. Si en algún lugar Nietzsche admite que “tanto lo histórico como lo ahistórico son igualmente necesarios”<sup>24</sup> sólo es a condición de que lo conservado del pasado impulse la acción presente para crear futuro, para que siga la historia.

La veneración o “respeto” general por el pasado practicado por la historia es una práctica reñida con la historicidad. Algo similar está planteado en los escritos de juventud de Walter Benjamin, quien –como se ha anotado– guarda una clara filiación nietzscheana en cuanto a su juicio sobre la historia. En su reflexión sobre las distintas dimensiones de la “experiencia” notaba cómo las generaciones adultas descartaban el potencial creativo (y en este sentido histórico) de la juventud apelando a una particular modalidad de respeto al pasado: “Nuestro combate en favor de la responsabilidad está siendo librado contra un ser enmascarado. La máscara de los adultos es la *experiencia* (Erfahrung). Es una máscara inexpresiva, impenetrable, siempre igual a sí misma. Todo lo han vivido ya estos adultos: juventud, ideales, esperanzas, mujeres. Todo resultó ser una ilusión. A menudo se encuentran acobardados o amargados. [...] Sí, así viven los adultos, siempre es lo mismo, nunca es lo otro: vida sin sentido. Pura brutalidad. ¿Nos animáis a la grandeza, para la novedad, para el futuro? ¡No, ni hablar! Eso es inexperimentable” [...] “Nada detesta más el filisteo que los *sueños de su juventud*”.<sup>25</sup> Este tipo de experiencia a la que alude Benjamin es asimilable a la historia perjuicio de Nietzsche, ambas actúan como máscara, encubren un sentido soterrado: desestimar lo nuevo, lo otro, lo posible. Puro “conservadurismo”.

Pero cabe llamar la atención sobre un punto del planteamiento arriba expuesto. El malestar de Nietzsche tenía como referente un exceso de saber histórico y de conciencia histórica: hechos que se apilan unos sobre otros para dar cuenta de una región de lo real pasado, el conocimiento como un lujo al que se pueden dedicar aquellos que están más allá de las

---

<sup>22</sup> Renan, Ernest, “¿Qué es una nación?” [1882], en: Fernández Bravo, Álvaro, *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*, Buenos Aires, Manantial, 2000, p. 56. Es en esta operación que reside el carácter negativo (crítico) del conocimiento histórico. Esta misma operación que Renan no recomienda para la creación de una nación, es la que Nietzsche reivindica en contra de los historicismos. Así parece que para Nietzsche la “utilidad” de la historiografía llega justo hasta la generación de las condiciones para una nueva idealidad. En adelante valdría más el mito, la tradición o, según nuestra lectura, la memoria. La historia haría imposible la ilusión necesaria para la creación.

<sup>23</sup> Precisamente esto constataba Benjamin cuando sostenía que lo propio de la tradición de los oprimidos era la discontinuidad “histórica” al momento de su acción: un momento a-histórico por revolucionario. No era posible postular una correspondencia con un pasado histórico dado que la historia es lo que vela lo *sido*, la memoria de los vencidos: “...ninguna correspondencia histórica convino a la conciencia de la nueva situación. No tuvo lugar ningún recuerdo. (Se los trató de instruir artificialmente, en obras como la *Historia de las Guerras Campesinas* de Zimmermann y otras cosas similares. Pero no tuvieron éxito)”. Benjamin, Walter, *Op. Cit.*, p. 91.

<sup>24</sup> Nietzsche, Friedrich, *Op. Cit.*, p. 33.

<sup>25</sup> Benjamin, Walter, “Experiencia”, en: *La metafísica de la juventud*, Barcelona, Altaya, 1994, pp. 93-97.

urgencias de la vida, alimentando la conciencia de nuestro devenir. Sería necesario señalar el tipo de producción historiografía a la que apela el mismo autor en sus escritos: Niebuhr, Burckhardt, Gibbon, Thier y desde luego Hegel, en la medida que puede ser admitido como historiador.

Demás estará decir que no es este tipo de exceso al que nos enfrentamos hoy. Lo más parecido a esto es la explosión de novelas históricas, de cierta historia narrativa de alto impacto editorial que se viene suscitando desde mediado de los ochenta, o de la proliferación de programas, series e incluso canales de televisión dedicados al pasado. Pero ¿A qué visión de la historia favorece o se debe el acceso turístico a lo exótico del pasado? ¿En rigor, hay algo así como “la historia” tras de ello, algún historicismo? ¿La memoria de quién podrían ser esos episodios narrados o (re)actuados? En general se trata de lo que más adelante explicaremos como un puro consumo estético del pasado, sencillamente un gusto por todo lo “antiguo”, una afición en apariencia rememorativa pero a fin de cuentas puramente nostálgica, desprovista de algún sistema filosófico de la Historia como los criticados por Nietzsche, aunque no de unos efectos análogos. No es exceso de historia lo que define el fenómeno presente, sino un exceso de pasado: modos en los que el trabajo de mediación crítica frente a aquello que “pasa” por un objeto-huella de un acontecimiento pasado es prácticamente nulo. El extremo de esta carencia de mediación nos lleva a la constatación de que esta demanda por el pasado puede ser perfectamente satisfecha por objetos de factura actual, que ni siquiera trataron de ser fiel al “original”, porque el consumidor de pasado no conoce el original y carece de toda instrucción para discriminar. En última instancia no le interesa, sencillamente tiene –y se me perdonará el abuso– “voluntad de pasado”.

Ya no es necesario criticar la historia, la actualidad está llena de ilusiones... dóciles e improproductivas.

## 1.2. Tópicos de la crítica contemporánea (Lyotard, Vattimo, Jameson / Žižek, Huyssen)

Entre las observaciones de Nietzsche –y hasta cierto punto las de Benjamin– y las que podríamos citar de algunos autores contemporáneos, no solo se instala la distancia señalada arriba (de que el actual exceso no es de historia, sino de pasado), sino una más importante y que es condición para comprender la primera, a saber, de que lo que sostenía Nietzsche a propósito de los efectos de la historia sólo se podía predicar acerca de unos sectores minoritarios de la población (los que accedían a la lectura de la historia). El surgimiento de una sociedad de masas, con sus medios de comunicación *masiva*, a mediados del siglo XX hará “participar” –por lo menos en sus efectos– de los fenómenos de la cultura a una proporción creciente de individuos. Si hay algún acuerdo entre los principales críticos contemporáneos es que la cuestión de la historia (como Historia o historiografía) no puede ser pensada sin este elemento central: los *medios*.

Aquel exceso de historia no es equivalente a la actual *demanda* de pasado. Y no lo es porque lo segundo alude a un fenómeno de masificación, pero fundamentalmente –según sostiene la crítica– porque lo demandado es pasado a falta de historia. Se demanda el pasado porque algo así como la historia se ha vuelto imposible de plantear con verosimilitud. Y decimos la historia, con toda ambigüedad, porque esa imposibilidad parece ser tanto de la Historia (como proceso real de los acontecimientos), como de la historiografía (investigación, narración o incorporación de los hechos con arreglo a un sentido subordinado a otro gran sentido).

Para Lyotard esta imposibilidad estaría dada por un acontecimiento “insubordinado”, que en estricto rigor represente a varios acontecimientos de un mismo tipo: aquellos que refutan la Historia como un proceso racional encaminado hacia un gran final: la emancipación y

reconciliación de la humanidad. No obstante, Auschwitz es el acontecimiento que refuta todos los metarrelatos, pero no se trata solo de una refutación de contenido, sino de una refutación estructural. La historia como gran relato de un “nosotros” encaminados hacia la emancipación futura, “hacia lo mejor” es lo que ha sido invalidado. Esta era la forma de la Historia a la cual se adscribían todas las historias, siendo así dotadas de sentido.

“Mi argumento es que el proyecto moderno (de realización de la universalidad) no ha sido abandonado ni olvidado, sino destruido, “liquidado”. Hay muchos modos de destrucción, y muchos nombres les sirven como símbolos de ello. “Auschwitz” puede ser tomado como un nombre paradigmático para la “no realización” trágica de la modernidad”.<sup>26</sup>

“Cada uno de los grandes relatos de emancipación del género que sea, al que le haya sido acordada la hegemonía ha sido, por así decirlo, invalidado de principio en el curso de los últimos cincuenta años”.<sup>27</sup>

Liotard abunda en acontecimientos y tesis refutadas: Auschwitz: la racionalidad de lo real. La primavera de Praga: el comunismo y el materialismo histórico. Crisis del 29’ y crisis del petróleo: el liberalismo económico y sus reformas poskeinesianas. Y aún una última gran refutación: el metarrelato aspiraba a la supresión de las identidades locales en una ciudadanía cosmopolita (Kant), la apuesta por la conformación de un “nosotros” proyectado, por ejemplo, en la Declaración de los Derechos del Hombre. Pues bien, el liberalismo económico, “el mercado mundial no hace una historia universal en el sentido de la modernidad” no realiza este ideal cosmopolita, sino que fomenta las diferencias culturales “como mercancías turísticas y culturales”.<sup>28</sup>

Luego de la refutación, lo único posible son miles de pequeñas historias, pero pequeñas historias que funcionan como mitos de pequeñas comunidades que no tienen la posibilidad de inscribir sus acontecimientos en un relato mayor, porque este se ha vuelto imposible, se ha “deslegitimado”. Ante esa imposibilidad estas comunidades no tienen historia sino cuando más memoria. O lo que es igual para el caso: historias sin ningún fin, ningún sentido.

El impacto de estos acontecimientos deslegitimadores ha estado asegurado por los medios, de hecho Lyotard remarca que la liquidación del metarrelato no está dada por la detención del progreso, sino por su realización en la tecnociencia y todos los efectos asociados a ella. Desde luego que los primeros en vivir las consecuencias de esta crisis son los habitantes de los países desarrollados, pero su extensión planetaria es cuestión de tiempo, o de efectividad de los medios.

Los alcances de esta crisis son amplísimos, baste con señalar a nuestro juicio el más fundamental –sobre el cual volveremos más adelante–, a saber, la imposibilidad de fundar la historia y la política en el futuro. Para nuestro fin baste con señalar que la vuelta al pasado se explica, a partir de este fenómeno, como el ejercicio de anamnesis necesario para elaborar el trauma que significa la muerte del proyecto moderno, el fin de la Historia (para distanciarlo de

---

<sup>26</sup> Lyotard, Jean-François, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 30.

<sup>27</sup> Lyotard, Jean-François, *Op. Cit.*, p. 40.

<sup>28</sup> Lyotard, Jean-François, *Op. Cit.*, p. 47.

Fukuyama diríamos, de “toda” historia): “Por el momento nos encontramos en medio de una melancolía vaga “finisecular”, inexplicable aparentemente”.<sup>29</sup> Por ahora no nos queda más que “elaborar el duelo de la unanimidad y encontrar en la melancolía incurable de este “objeto” perdido (o de este sujeto imposible): la humanidad libre”.<sup>30</sup> La proliferación de monumentos, memoriales y conmemoraciones son justamente la expresión de tal elaboración.

Pero el eje puede ser desplazado de Auschwitz, y el efecto añadido de los medios, a la centralidad de estos como seña de una nueva fase de la historia (pero que también la imposibilitaría). A juicio de Vattimo esta nueva fase tiene como precursora no sólo una crítica intelectual a la idea de Progreso o a la Historia como proceso universal, sino que también procesos “históricos” como las resistencias al colonialismo y el imperialismo que dejaron en evidencia, al fin, de qué estaba hecho el gran relato de la historia: un humanismo revelado eurocentrista. Pero según Vattimo “otro gran factor ha venido a resultar determinante para la disolución de la idea de historia y para el fin de la modernidad: se trata del advenimiento de la sociedad de la información”.<sup>31</sup> El sentido que había articulado la Historia era justamente la certeza del advenimiento de una sociedad transparente (reconciliada, autoconsciente de su unidad). Pero los *mass media*, en lugar de completar el proceso de globalización y homogenización de la humanidad, han traído consigo el proceso contrario, aparejados de efectos deslegitimantes parecidos a los señalados arriba. Los medios no devuelven, como un espejo, la imagen de sí mismo (de un nosotros que es yo), sino la de la multiplicidad, las diferencias:

“A pesar de cualquier esfuerzo por parte de los monopolios y las grandes centrales capitalistas, es, más bien al contrario, que la radio, la televisión y los periódicos se han convertido en componentes de una explosión y multiplicación generalizada de (*Weltanschauungen*) visiones de mundo”.<sup>32</sup>

Este fenómeno concreto sería lo que impediría pensar la Historia como curso unitario, con todo lo que ello implica: la idea de Progreso se hace insostenible, se desvanece el sentido, el “fin”. El tradicional centro ordenador de la Historia –occidente– se pierde entre otras visiones de mundo: sin centro lo que queda es caos y, paradójicamente, es en este efecto que Vattimo cifra sus esperanzas de emancipación:

“En cuanto cae la idea de una racionalidad central de la Historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla en una multiplicidad de racionalidades locales [...] el sentido emancipador de la liberación de las diferencias y los dialectos está más bien en el efecto añadido de extrañamiento que acompaña el primer efecto de identificación [...] vivir este mundo múltiple significa experimentar la libertad como oscilación continua entre la pertenencia y el extrañamiento”.<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup> Lyotard, Jean-François, *Op. Cit.*, p. 98.

<sup>30</sup> Lyotard, Jean-François, *Op. Cit.*, p. 38.

<sup>31</sup> Vattimo, Gianni, *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1990, p. 77.

<sup>32</sup> Vattimo, Gianni, *Op. Cit.*, p. 79.

<sup>33</sup> Vattimo, Gianni, *Op. Cit.*, p. 87.

Debe operar aquí también algún tipo de melancolía que nos envía al pasado, pero la propuesta de Vattimo es más bien festiva, ofrece la posibilidad de una nueva emancipación facilitada por el fin de la Historia.<sup>34</sup> Si esa posibilidad descansa en la reivindicación de las diferencias, de las culturas locales, las múltiples identidades, el pasado viene como una exigencia de la autoafirmación de esas diferencias. Un afán de conservación a pequeña escala, pues hasta ahora había sido propio de la Historia. Pero Vattimo se pronuncia en particular a otro fenómeno aparejado a este estallido: el tipo de historiografía asociada a los múltiples centros de la historia o a la “fabulación” de otros mundos posibles. El éxito de los enfoques narrativistas y retóricos entre los historiadores sería la señal de este abandono de la autoconciencia como función de la historiografía, el abandono del mito de la transparencia como patrón normativo de las Ciencias Humanas.<sup>35</sup> Liberados de la exigencia de la objetividad (por ser lo propio de lo universal y lo universal ser encubridor de un dominio particular) se produce una proliferación de historias, sin afán de adscribirse a ningún relato mayor, sino de ser portadoras de la buena nueva de que es posible un trayecto singular, local, propio (un tránsito de la utopía a la *heterotopía*). Esto en su versión más “política”, pues cuando no sencillamente da pie a una sobreproducción de novelas históricas o al cruce –no advertido– entre historia y ficción como realización de la historia como fábula.

Vattimo llega a plantear la “función positiva del exceso de memoria” en una sociedad en que el olvido se ha vuelto imposible por el efecto de unos *mass media* que citan permanentemente fragmentos del pasado. Su optimismo está dado –al igual que en el caso de su valoración de los medios– por una liviana comprensión acerca del modo en que estamos expuestos al pasado. Vattimo asume que el exceso de pasado engendra un “exceso de conocimiento histórico” que daría pie a un correspondiente “exceso de conciencia histórica” de cual se nutriría en adelante la creatividad humana, lo que este autor ve realizado en un concepto de arte que ya no necesita de un “olvido creador”, sino de este tipo de memoria. Desde luego aquel olvido creador estaba ligado a la estética de la utopía, y por esta vía conectada con la fábula moderna de la Historia y su lógica dialéctica. En este sentido debemos entender la propuesta de Vattimo acerca del efecto emancipador del exceso de memoria:

“La significación emancipadora del arte –que los pensadores dialécticos habían vinculado con su capacidad de representar una “promesa de felicidad” y la condición final de la conciliación– reside más bien en su capacidad de desorientar a través de una rememoración continua de todas las posibilidades de existencia que el orden presente del ente (o, más

---

<sup>34</sup> Para Pietro Barcellona el análisis de Vattimo carece de rigurosidad y es ingenuamente optimista, revisa los efectos del uso de los *mass media* antes de llevar a cabo un análisis de los mismos medios, cree que el medio es neutral. Más bien el medio parece actuar como un “tercero activo”. La pregunta de Barcellona es: ¿Qué es lo que hace comunicables y equivalentes los datos, la lectura plural, las imágenes diversas del mundo? La sospecha que refleja esta pregunta parece recoger el señalamiento de McLuhan: “El medio es el mensaje”.

La acción de los medios consistiría en anular las diferencias de los lenguajes locales –y con ello al sujeto a que remite– convirtiendo las diferencias en entidades conmensurables: “Un tercero activo nada neutral que posee la virtud intrínseca de sustraerse a la opacidad de los lenguajes particulares y volverlos inteligibles por la obra de la sintaxis universal de los *media*”. El peligro residiría en esta recodificación que remite a un sujeto potente, universal como la sintaxis, que anula las posibilidades de diálogo animado por la recíproca opacidad de los hablantes”. Concluye Barcellona: “La paradójica tesis de Vattimo acerca de la función objetivamente pluralista de los *media* queda desmentida por la unidireccionalidad del medio técnico”. Barcellona, Pietro, *Posmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*, Madrid, Trotta, 1999, p. 35-36.

<sup>35</sup> Vattimo, Gianni, *Op. Cit.*, p. 108.

simplemente, como decía Dilthey, los límites de la existencia cotidiana en el seno de la sociedad racionalizada) nos han sustraído y tiende a hacernos olvidar”.<sup>36</sup>

Estaríamos de acuerdo con Vattimo, siempre que fuera verdad que la permanente citación del pasado por los medios diera paso a un “exceso de conocimiento histórico” y un “exceso de conciencia histórica”.

Hasta aquí contamos dos tópicos –los más habituales– respecto de la actual vuelta del pasado: los efectos de Auschwitz y los *mass media* imposibilitando la Historia y reenviándonos a un pasado en una clave melancólica para elaborar el duelo de los sueños perdidos, o bien como modo de valorar la propia singularidad, una identidad desgajada de esa gran identidad defraudadora (la humanidad). Pero existen también tópicos críticos del posmodernismo.

Pese a la vuelta del pasado vivimos una época ahistórica, pero no con los atributos previstos por Nietzsche, sino que nos priva de los referentes para proyectar la acción. Este tipo de extravío sería consecuencia directa de una producción cultural (desde el arte hasta la publicidad) basada en “una nueva cultura de la imagen o el simulacro”, trayendo “el consiguiente debilitamiento de la historicidad, tanto en nuestras relaciones con la historia oficial como en las nuevas formas de nuestra temporalidad privada”.<sup>37</sup> Es –según Jameson– una nueva cultura hegemónica: la lógica cultural del capitalismo avanzado.

La producción cultural (novelas, fotografías, films, etc.) tiende a extraviar los referentes temporales bajo la forma del “simulacro”, del ser escrito o filmado tal como hubiera sido filmado en los años 30’, se elimina o aísla la huella de la manufactura actual de modo que esos objetos comienzan a apilarse en un plano horizontal, deviene en una “espacialización” en vez de su lógica (histórica) “temporalización”:

“... esta nueva e hipnótica moda estética nace como síntoma sofisticado de la liquidación de la historicidad, la pérdida de nuestra posibilidad vital de experimentar la historia de modo activo: no podemos decir que produzca esta extraña ocultación del presente debido a su propio poder formal, sino únicamente para demostrar, a través de sus contradicciones internas, la totalidad de una situación en la que somos cada vez menos capaces de moldear representaciones de nuestra propia experiencia presente”.<sup>38</sup>

En estricto rigor la vuelta del pasado no lo es de sus restos o huellas, sino como se ha señalado, de sus simulacros: “la copia idéntica de la que jamás ha existido original”, “el pasado como referente se encuentra puesto entre paréntesis, y finalmente ausente, sin dejarnos otra cosa que textos”.<sup>39</sup> ¿Qué es lo que representan entonces esas producciones culturales, preponderantemente esas imágenes y películas? Lejos de representar el pasado, encarnan nuestras propias ideas y estereotipos del pasado. A esto Jameson llama “historia *pop*”. Se trata entonces de una forma de reproducción del orden económico y del poder a través de esta modalidad de la cultura pero modificando no específicamente los “contenidos” de la cultura sino su condición misma (sus *a priori*): se ha comprimido el tiempo y dilatado el espacio. En ese

---

<sup>36</sup> Vattimo, Gianni, “El olvido imposible”, en: *Usos del olvido*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1998, pp. 89-90.

<sup>37</sup> Jameson, Fredric, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 21.

<sup>38</sup> Jameson, Fredric, *Op. Cit.*, p. 52.

<sup>39</sup> Jameson, Fredric, *Op. Cit.*, p. 46.

supuesto pasado a la orden del día de las mercancías culturales, no hacemos otra cosa que relacionarnos con nuestro propio presente, no hay diferencia (Otro) que nos interpele desde el pasado. Desde luego se trata de un patrón, y desde luego violable. Frente a esto podemos pensar en la reivindicación de la historiografía, solo que, por una parte, no está en situación de competir con el cine, la televisión, en fin, la imagen y, por otra, los historiadores mismos son también sujetos susceptibles de entrar en el consenso de la hegemonía: los hechos muestran una producción historiográfica estetizante.<sup>40</sup>

A partir de una perspectiva similar Žižek ha tratado el problema de la conversión de la diferencia cultural en mercancía cultural, enunciada más arriba por Lyotard. Su análisis es pertinente para nuestro objetivo en el sentido que las diferencias culturales si les es lícito mostrar o participar con algo en el juego de las diferencias, de las identidades, es su pasado. Es significativo que sea esta la única sustancia lícita en el mercado mundial de las culturas.<sup>41</sup> ¿Cuál es la forma de esa diferencia? Nos relacionamos con un “Otro folclórico, privado de su sustancia”, “de sabiduría etérea y costumbres encantadoras”, una visión que censura aquel “Otro real” – delincuencial, violento, en pugna con el poder o desplegando formas de organización que ayuden a sobrellevar la vida. Sólo se practica “la tolerancia del Otro en su forma aséptica, benigna”, precisamente lo que el espectador o el turista quiere ver. Justamente la lectura del pasado que puede facilitar un “buen gobierno”. (Lo cual es políticamente repudiable, pero historiográficamente inadmisibile, pues olvida la otra mitad de la realidad histórica). Es este el tipo de tolerancia o pluralismo del fin de la historia, de un mundo en que el impulso utópico ha desaparecido y en que no cabe otra cosa que la administración y “mediación” entre las diferencias. Pero esta disposición “va de la mano de un hedonismo estetizante (el pluralismo de las “formas de vida”), en ese preciso momento lo político forcluido está celebrando su retorno triunfal en la forma más arcaica: bajo la forma del odio racista, puro, incólume hacia el Otro [...] el racismo posmoderno contemporáneo es el síntoma del capitalismo tardío multiculturalista”.<sup>42</sup>

El turista, en tanto figura del consumidor del actual estado de globalización o capitalismo multinacional, posee un particular tipo de demanda cultural. Gusta del “Otro folclórico”. Žižek lo mostró bien cuando, criticando el film *Underground* (Kusturika, 1995), sostenía que la clave de su éxito se debía a que la película entregaba al “espectador occidental liberal” justamente lo que este quería ver en la guerra balcánica: “el espectáculo de un ciclo de pasiones míticas, incomprensibles, atemporales, que contrastan con la vida decadente y anémica de Occidente”. El

---

<sup>40</sup> Al respecto Jameson señala: “Si es cierto que el sujeto ha perdido su capacidad activa para extender sus protensiones y sus retenciones a través de la multiplicidad temporal para organizar su pasado y su futuro en una experiencia coherente, sería difícil esperar que la producción cultural de tal sujeto arrojase otro resultado que las ‘colecciones de fragmentos’ y la práctica fortuita de lo heterogéneo, lo fragmentario y lo aleatorio”. Jameson llega a hablar de una esquizofrenia de la cultura al extraviarse el orden temporal: “Al romperse la cadena del sentido, el esquizofrénico queda reducido a una experiencia puramente material de los significantes o, en otras palabras, a una serie de meros presentes carentes de toda relación en el tiempo”. *Op. Cit.*, p. 60 y 64. Al respecto también el útil trabajo de Manuel Cruz “El pasado en la época de su reproducibilidad técnica”, en *Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo*, (Manuel Cruz Comp.), Barcelona, Paidós, 2002.

<sup>41</sup> Convendría tener presente la observación de Jean-Pierre Warnier: “Como tendencia general, se comprueba que las políticas culturales del patrimonio y de la educación sólo pueden ocuparse de los particularismos cuando estos están moribundos o ya no representan ninguna amenaza de irredentismo político”. Warnier, Jean-Pierre, *La mundialización de la cultura*, Gedisa, Barcelona, 2002, p. 78.

<sup>42</sup> Žižek, Slavoj, “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en Jameson, F y Žižek, S., *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998, pp. 157.

cine de Kusturica sería el “último producto ideológico del multiculturalismo liberal de Occidente”<sup>43</sup>, en tanto formula “un *racismo inverso*, que celebra la autenticidad exótica del otro balcano, como la idea de que los serbios, en contraste con los europeos occidentales, anémicos e inhibidos, todavía muestran un deseo prodigioso por la vida”.<sup>44</sup>

En efecto, la demanda de diferencia es demanda de pasado como seña de una diferencia “original”, que es justamente lo que escasea en tiempos de una industria cultural que produce mercancías en serie: “lo aurático como estrategia de *marketing*”, ha sugerido Andreas Huyssen). En este sentido es lícito plantearse si el auge de la memoria es sólo obra de este *marketing* que habría aprovechado como impulso inicial las reivindicaciones de la memoria como las ya señaladas más arriba. Es innegable la función de los medios en esta difusión y demanda, pero al parecer los medios están involucrados de otra manera –más profunda, diríamos– en este auge de la memoria o demanda de pasado.

En el planteamiento de Huyssen la centralidad de los medios alcanza un rol tan preponderante como el concedido por Vattimo, aunque con una valoración bien distinta. De la sospecha sobre los medios como meros instrumentos de la comercialización de mercancías culturales Huyssen desplaza su atención a estos como el origen de la modificación de nuestra tradicional experiencia del tiempo:

“Debe haber algo más en juego en nuestra cultura, algo que genere ante todo ese deseo de pasado, algo que nos haga responder tan favorablemente a los mercados de la memoria: me atrevería a sugerir que lo que está en cuestión es una transformación lenta pero tangible de la temporalidad que tiene lugar en nuestras vidas y que se produce, fundamentalmente, a través de la compleja interacción de fenómenos tales como los cambios tecnológicos, los medios de comunicación masiva, los nuevos patrones de consumo y la movilidad global”.<sup>45</sup>

En este entendido Huyssen concede que frente a los cambios, la memoria, sobre todo en los espacios locales, juega un rol positivo como modo de neutralizar los efectos de los fenómenos señalados. La “cultura de la memoria” –como la denomina– tiene sus vicios (respecto de Auschwitz como modelo para pensar o recordar otros traumas y genocidios –como *Tropos* universal de la memoria–, el de funcionar como un recuerdo encubridor o bloquear la reflexión en torno a los fenómenos particulares. En torno al marketing de la memoria, el desplazamiento de una memoria real por una “imaginada”, más o menos en el sentido planteado por Jameson a propósito del simulacro). Sobre los medios mismos, la amnesia. Y acerca de las memorias nacionales, el giro hacia los chauvinismos y fundamentalismos), pero a la hora de buscar un amparo frente a la nueva forma que toma la temporalidad, ella se convierte en una herramienta irremplazable.

Aquella mutación de la temporalidad se realizaría de la siguiente manera: producto de la aceleración de los avances tecnológicos se generan mayor cantidad –también a mayor

---

<sup>43</sup> Žižek, Slavoj, *Op. Cit.*, p. 159.

<sup>44</sup> Žižek, Slavoj, “Tu puedes. (Slavoj Žižek escribe sobre el superego posmoderno)”, Extraído de LBR, Vol. 21, N° 6, 18 de marzo de 1999. (documento electrónico extraído de [www.antroposmoderno.com](http://www.antroposmoderno.com) )

<sup>45</sup> Huyssen, Andreas, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de la globalización*, México, Fondo de Cultura Económica / Goethe Institut, 2002, p. 29. También “La cultura de la memoria: Medios, política, amnesia”, en: *Revista de Crítica Cultural*, N° 18, Santiago de Chile, Junio de 1999, pp. 8-15.

velocidad– de objetos que devendrán obsoletos, lo cual reduce la expansión cronológica del presente. Las cosas son obsoletas casi en el mismo momento en que son puestas en el mundo, por lo que el espacio mismo del presente resulta reducido a un máximo. Frente a esto la memoria y particularmente la “musealización” (la práctica de conservación llevada a escala cotidiana y masiva. Ej: fotografía, video) actuarían como una defensa frente a la angustia que genera esta velocidad del cambio, del devenir inmediato de lo nuevo en obsoleto. Pero la complejidad del fenómeno no termina aquí, pues junto con este estrechamiento del presente se produce también su ensanchamiento: “cuanto más prevalece el presente del capitalismo consumista avanzado por sobre el pasado y el futuro, cuanto más absorbe el tiempo pretérito y el porvenir en un espacio sincrónico en expansión, tanto más débil es el asidero del presente en sí mismo”, “existe un excedente y un déficit de presente”.<sup>46</sup>

Más aún, el modo de compensación frente a la velocidad se revela impotente. Huyssen ha tomado esta hipótesis inicial de Hermann Lübbe, la que no tarda de despachar como conservadora. Se la debe rectificar en atención a dos cuestiones: en primer lugar a que la tradición y el pasado mismo no son otra cosa segura, estable, que compense la pérdida de estabilidad presente, sino que ellas mismas están siendo afectadas por la industria cultural de la memoria y, en segundo lugar, a que este cambio de temporalidad ha generado nuevas formas de “sentimiento, experiencia y percepción”. Es frente a esto que Huyssen reivindicará la memoria local, no como forma de resistencia o compensación, sino como posibilidad de rearticulación de nuestra historicidad:

“Reducir la velocidad en lugar de acelerar, expandir la naturaleza del debate público, tratar de curar las heridas inflingidas en el pasado, nutrir y expandir el espacio habitable en lugar de destruirlo en aras de alguna promesa futura, asegurar el “tiempo de calidad” –ésas parecen ser las necesidades culturales no satisfechas en un mundo globalizado y son las memorias locales las que están íntimamente ligadas con su articulación”.<sup>47</sup>

Es esto según Huyssen lo que garantiza un habitar histórico, lo que lo lleva a afirmar, contrariando a Nietzsche, que lo urgente hoy no es olvido productivo, sino “recuerdo productivo”.

Tenemos aquí otros dos tópicos “críticos” (pero tópicos al fin): La modificación de la relación espacio/tiempo como efecto de unos medios asociados al capitalismo en su fase avanzada, y la memoria local como alternativa de realización histórica. Al acentuar su cualidad de “tópicos”, lo que he querido indicar es que hace tiempo vienen marcando, o encuadrando, nuestra reflexión en torno al fenómeno de la memoria. Esta exposición lleva la esperanza que siendo concientes de ellos nuestra reflexión pueda llegar un poco más lejos, a la vez que reconocerse deudora.

---

<sup>46</sup> Huyssen, Andreas, *Op. Cit.*, p. 32.

<sup>47</sup> Huyssen, Andreas, *Op. Cit.*, p. 38.



## Formas de tratar con el pasado

A partir de los tópicos señalados en el apartado anterior se desprenden distintas maneras de tratar con el pasado: frente a la imposibilidad de la Historia como proyecto de emancipación, la melancolía o la nostalgia; ante su imposibilidad como proceso unitario, el valor de los propios modos; como lógica del capitalismo avanzado, el consumo de un pasado como simulacro en la forma de una mercancía cultural y ante la contracción / dilatación y aceleración del presente, la memoria local como condición de un habitar histórico.

Nuestro objetivo en este punto es tratar de revelar qué operaciones e implicancias se juegan en cada una de estas formas: nostalgia, memoria y patrimonio (entendida esta última como la realización del pasado como mercancía cultural), para finalmente mostrar como contrastan con la forma de hacernos cargo del pasado a la que estábamos acostumbrados: la historiografía.

### 2.1. Nostalgia

Contrario a lo que nos pueda dictar nuestro sentido común, el afán por “recordar” o “hacer memoria” guarda una relación más estrecha con el presente que con el pasado. Las formas más ingenuas de aproximarnos a éste, es decir, aquellas que se presentan como interés “puro” por el pasado, al ser interrogadas no tardan en revelar el ánimo que lleva todo aquel que se empeña en recordar.

De entre estas formas, quizá sea la *nostalgia* la que más pura e inofensiva se considera: ese gesto en que parece participar el puro sentimiento, sólo el ímpetu por volver a esos “buenos tiempos”, una mera construcción imaginaria de aquello que fue o que fuimos, que no aspira a convencer a nadie, que nunca pretende ser “reconstrucción objetiva del pasado”. La nostalgia es la subjetividad sin máscaras.

La verdad es que, como todas las cosas, la nostalgia sólo es inofensiva cuando ha sido domesticada –y de toda domesticación siempre se beneficia alguien. La nostalgia, en tanto glorificación del pasado, “equivale a aceptar que lo más importante, lo más significativo de la propia existencia, ya ha sucedido”. “Es frecuente situar ese (o esos) momento(s) en la adolescencia o en la primera juventud, con lo cual la operación adquiere un signo extrañamente fatalista”.<sup>48</sup> Si ya dimos lo mejor, si todo el valor que habitaba en nosotros se agotó, no tenemos ya material disponible para construir nada. En este sentido, la nostalgia tendría en nosotros el mismo efecto que una droga: nos proporcionaría placer en la misma medida que nos restaría energías vitales. Tal como lo ha sostenido David Lowenthal: “Ahora que el presente parece estar tan lleno de dolor,... la profusión y la franqueza de nuestra nostalgia... no sugieren solamente una

---

<sup>48</sup> Cruz, Manuel, *Narratividad: la nueva síntesis*, Barcelona, Ediciones Península, 1986, p. 79.

sensación de pérdida y un tiempo con problemas, sino una abdicación generalizada, una auténtica deserción del presente”.<sup>49</sup>

La nostalgia operaría bloqueando la acción en el presente y, en consecuencia, dificultando la historia: prohibiendo la posibilidad de “un campo *significativo* de actividades humanas”.<sup>50</sup> Pero ¿quién se podría beneficiar de todo esto?. Justamente “otro” para quien las acciones ajenas son un obstáculo en el desenvolvimiento de las propias. Ese otro casi siempre es alguien que se sirve del estado actual de cosas, alguien para el cual “las cosas están bien” y, por tanto, no tiene ningún interés en modificarlas. De hacerlo, será para obtener mayor beneficio para él, y por supuesto –dirá– para “los demás”. La espera (suspenso) que produce su promesa, es lo que despeja el campo de toda otra acción para realizar las suyas.

No obstante, cabe una función crítica de la nostalgia; esto es, una dimensión que posibilitaría al menos la puesta en cuestión de ese presente que se nos impone como “lo dado” y, en esta medida, abriría un espacio para incidir en nuestro presente, para construir futuro. No todo es “vicioso” en la nostalgia. Pensemos, por ejemplo, qué es ese ánimo que nos invade en la construcción nostálgica de nuestro pasado, de dónde viene esa tibia tristeza que nos causan las cosas *sidas*. En efecto, la nostalgia surge de aquella sensación de pérdida y de dolor por no poder recuperar lo perdido, es una forma de desear aquello que hoy no podemos tener.<sup>51</sup> Pero entre las cosas perdidas hay unas que hemos “perdido” y otras que nos han sido “usurpadas”. Con estas últimas el desgaste del tiempo tiene poco que ver: es natural que el tiempo nos haga más viejos, pero no que nos hagamos más pobres, con menos derechos y con mínimas garantías de llevar una vida digna. Esto es netamente artificial, no es natural sino definitivamente “histórico”. En este sentido la nostalgia sería, por más dócil que parezca, una de tantas formas de “crítica” del presente. Sin embargo –y a esto se debe el entrecomillado– esa carencia en el presente y presencia en el pasado no tiene que ser probada cuando se realiza el ejercicio nostálgico: “la nostalgia es el recuerdo del que se han llevado el dolor. El dolor es el hoy. Vertemos lágrimas por el paisaje que ya no nos parece como antes, como pensábamos que era, o como deseábamos que hubiera sido”.<sup>52</sup>

La nostalgia es también un estado en que “lo insignificante” (lo que no entra en la historia oficial) del pasado adquiere valor por su ausencia: la casa de enfrente, el emporio, la bodega de licor, el casero, la vecina, el maleante de la esquina, el amigo que ya no está. De pronto descubrimos que todo eso llenaba de sentido nuestra vida, todo tenía su lugar y nosotros mismos ocupábamos uno entre ellos. La Historia (con mayúscula) –esas acciones y disposiciones que otros tomaron por nosotros– determinaron que ciertos amigos entrañables desaparecieran y que el paisaje habitual fuese derrumbado. A fin de cuentas no extrañamos nada en particular, sino la totalidad de ese mundo de sentido que se afirmaba en cada insignificancia del pasado. No somos nostálgicos de las cosas en particular, sino del sentido que emerge de las partes reunidas.

---

<sup>49</sup> Lowenthal, David, *El pasado en un país extraño*, Madrid, Akal, 1998, p. 39. En este mismo libro se puede encontrar una síntesis de la “historia de la nostalgia”, pp. 36-39.

<sup>50</sup> Al respecto de la dimensión histórica y la acción humana ver: White, Hayden, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 65.

<sup>51</sup> Rosaldo, Renato, *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, México, Grijalbo / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991, p. 71-87.

<sup>52</sup> Lowenthal, David, *Op. Cit.*, p. 34.

La construcción nostálgica del pasado puede conformarnos o desafiarnos. Pero cada una de esas funciones –sabemos ahora– pasa por nosotros, la nostalgia sigue siendo, en ambos casos, una cuestión subjetiva.

## 2.2. Memoria

La memoria, aunque sigue siendo el terreno de la subjetividad reconocida, constituye una forma distinta de relacionarnos con el pasado. La memoria es un tipo de *saber*.

Si la nostalgia consiste en un acceso al pasado a través de imágenes, de cuadros que operan fundamentalmente a nivel emocional, la memoria, en cambio, supone la narración de lo que nos aconteció y lo que les aconteció a otros. La memoria dice relación con el rescate de unas experiencias, propias o ajenas, por las cuales podemos instruirnos. La memoria puede partir de la conmoción nostálgica, pero siempre va más allá.

“Un recuerdo siempre es una imagen” que ha de ser narrada para hacerla comunicable, para transmitir cada una de las experiencias que conforman la memoria.<sup>53</sup> Evidentemente esto escapa a la sensibilidad individual, la memoria no se limita a las experiencias de “una vida”, tenemos memoria de cosas que nos antecedieron y de cosas que le sucedieron a otros contemporáneos nuestros, cosas que nos contaron e hicimos nuestras. En donde termina la imagen comienza la narración, y en donde hay *experiencias comunicables* comienza la memoria.

La memoria guarda y articula las experiencias para un posterior “poder hacer”. Lo que nos pasa y lo que les pasa a otros, es un sentido del término experiencia, el otro es lo que aprendemos de ellas; “tener experiencia”. Estos dos sentidos señalan, en una dirección, lo que aportamos en la constitución de la memoria y, en otra, lo que ella nos entrega: “En los hombres la experiencia proviene de la memoria. En efecto, muchos recuerdos de una misma cosa constituyen una experiencia. Pero la experiencia al parecer se asimila a la ciencia y al arte”.<sup>54</sup> Y, precisamente, ciencia y arte –siguiendo a Aristóteles– son “formas de hacer las cosas bien”, pero de hacerlas bien la mayor parte del tiempo. Decimos que todo lo que reconocemos que está bien hecho “tiene su ciencia”: escribir bien, pintar bien, cocinar bien; todo tiene su ciencia y acaba siendo “un arte”. Se termina escribiendo bien de tanto haber leído e intentado escribir, como se termina cocinando bien de tanto haber mirado a la abuela y de tanto ayudar a la madre; pura experiencia en la memoria y en una que otra receta anotada en un papel amarillento por el tiempo. El principal destino de este saber es *hacer las cosas bien*. El sentido último es *transferirlo*, pero no a cualquiera. En efecto el saber de la memoria tiene esta particularidad, exige un vínculo previo. En primer lugar este lazo busca establecer la certeza de que el saber estará bien guardado y será bien usado, pero luego lo que se busca es perpetuar la existencia propia en otro, lo importante es que la práctica siga aunque sea “sin nosotros”, porque en realidad guardamos la ilusión de que en cada nueva práctica presente estaremos también nosotros; cada nueva práctica será posible por la experiencia aprendida a la que se suma una nueva. Es por eso que en cada nuevo “hacer” estará nuestra presencia. Cada texto y cada plato recordará la unidad de generaciones de escritores, profesores y cocineros.

---

<sup>53</sup> Aranzueque, Gabriel, “Paul Ricoeur: memoria, olvido y melancolía (entrevista con Paul Ricoeur)”, en *Revista de Occidente* N° 198, Madrid, 1997, p. 107.

<sup>54</sup> Aristóteles, *Metafísica* (Libro I), Madrid, Gredós, 1994.

Pero la memoria no sólo es un saber de especialidades domésticas (privadas), hay también un cúmulo de experiencias aparentemente inútiles que tienen por fin instruir en el arte de llevar bien la vida (pero también de mejorarla)

Hasta ahora ha sido usual –solo por poner un ejemplo– que en reductos urbanos, exista todo un repertorio acerca de los asuntos “públicos”, desde cómo conducir las relaciones humanas cotidianas hasta las estrategias para afrontar y resolver el conflicto con la autoridad. Esta memoria pública está –igual que la definición clásica de *política*– asociada al uso de la palabra, del discurso (el *logos*) Las ciudades que han sido centros industriales y de intercambio comercial (puertos, por ejemplo) han sido un escenario privilegiado en sostener este tipo de experiencias. Su pasado cosmopolita funcionaba como una escuela en donde se aprendía desde muy temprano a tratar con las diferencias. Así mismo su numerosa población obrera organizada sindicalmente, aportaba el despliegue de acciones de negociación y lucha. Los sindicatos eran primeramente instituciones de defensa de los intereses obreros, pero también un importante espacio de instrucción ciudadana, espacios que guardaban una “memoria sindical” que aportaba modelos de cómo hacer las cosas bien. Aquellos formados en ese mundo contrastan hoy nítidamente con una generación desvinculada totalmente de él: los “viejos”, en esquinas y bares, “hablan bien” y “hablan fuerte”, tienen opinión, se indignan ante el estado actual de cosas y discuten sobre posibles modos de solución.

La memoria es activa: selecciona, ordena y cita de acuerdo a las necesidades del presente del sujeto. Llegamos al punto en que caemos en cuenta que la memoria siempre corresponde a algo así como un *proyecto* o, cuando menos, a una voluntad o deseo. La potencia de esa memoria es proporcional a la fuerza del proyecto. Y es que “la memoria no debe entenderse como un espejo fiel o receptáculo neutro. Al contrario, es parcial, deformante, interesada (esto es proyecta su interés sobre el pasado)”<sup>55</sup> Es imposible entender el origen y función de la memoria como saber vital desligada del *deseo*, de lo que emana de una voluntad para, con la memoria, configurarse como proyecto. El “centro de gravedad”<sup>56</sup> de todo acto narrativo es el presente. El sujeto (se) narra siempre desde y en su presente (pese a los actuales esfuerzos por extraviar el lugar del enunciante en una “narración descentrada”, imposibilitando toda experiencia de la historicidad)<sup>57</sup> “El relato –sostiene Ricoeur-, en efecto, representa al hombre activo que se orienta en las circunstancias que él no ha creado y despliega consecuencias que él no ha querido. Es, ciertamente, el tiempo del *ahora que...* donde el hombre es abandonado y responsable a la vez. Pero el carácter dialéctico de este *ahora que...* no aparece desplegado sino narrativamente en el juego del *poder hacer* y del *orden del mundo*”<sup>58</sup>.

Las memorias se encuentran, compiten y hasta pretenden excluirse. Es una forma de lucha por el sentido.

Es este el destino de una memoria pública, en permanente retroceso por todas las mutaciones culturales señaladas en las primeras páginas de este trabajo. Hay una fractura

---

<sup>55</sup> Cruz, Manuel, “Tiempo de narratividad (el sujeto, entre la memoria y el proyecto)”, en *Cuadernos del Taller* N° 2, Taller de Epistemología Social, Facultad de Humanidades, Universidad de Valparaíso, Valparaíso, 2003, p. 17.

<sup>56</sup> Sobre esto y sobre la función ideológica del desplazamiento del “centro de gravedad” de la narración ver José María Ridaó, “El laberinto de la identidad”, en *Claves de razón práctica*, N°96, ARCE, Madrid, 1999, pp.16-26.

<sup>57</sup> Ver Jameson, Fredric, *El posmodernismo... Op. Cit.*

<sup>58</sup> Ricoeur, Paul, *Texto, testimonio y narración*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1983, p.67.

histórica profunda que tiene que ver, entre otras cosas, con la desaparición del vínculo social. Las instancias de reunión desaparecieron. No hay generación de recambio que se interese por esas *experiencias comunicables*, al menos no como lo que son; herramientas para la vida (para las luchas que hay que dar en la vida.) Tampoco hay instancias naturales de vínculo social y afectivo. En resumen: no existirían condiciones para esa memoria. Podemos afirmar que “allí donde no existe un vínculo social fuerte no hay soporte ni material para construir memorias colectivas”.<sup>59</sup> Sin embargo, tampoco podemos caer en el error (y el fatalismo) de confundir su “silenciamiento” con su radical extinción e imposibilidad.

La memoria, así, se nos revela no sólo como un saber, sino como un “saber sometido”, un saber marginal y asediado.

La gestión de esa memoria que perdura, aunque eclipsada por el “pasado-presente”, tiene como sentido fundamental pensar un futuro distinto del que nos ofrece el presente como su perpetua repetición. Esta operación “tiene que alimentarse con la imagen de los antepasados humillados”,<sup>60</sup> no como un gesto masoquista o en vías de inspirar misericordia, sino como un acto de justicia hacia quienes nos antecedieron en el deseo de una vida mejor. He aquí la primera señal de una ética de la memoria: la no banalización de la muerte de quienes nos precedieron, una solidaridad “crónica”. En este sentido el respeto por el pasado opera como garantía de un futuro “otro” del que nos ofrece el presente. Este presente, sin duda, no es el futuro que anhelaron nuestros antepasados; y evidentemente tampoco los que en este taller participaron. Se entiende desde aquí la apuesta de Andreas Huyssen aludida más atrás, acerca de la memoria como forma de realización histórica, como posibilidad de una recomposición de la experiencia temporal.

La opción cristiana por acompañar al pobre o al marginado no termina con la pacificación de la propia conciencia ni en el mero “hacer llevadero el sufrimiento del otro”. Tal opción entraña “la voluntad de *hacer sujeto* a quien todavía no lo es”; es decir, de elevar el rango de libertad ofreciendo nuevas posibilidades de acción y realización. “El cristianismo es *memoria passionis* – recuerdo del sufrimiento, de la culpa y de la muerte–, y de ahí deriva una práctica específica: la actualización de los intereses de los vencidos, de los derechos de las víctimas, de las esperanzas frustradas”.<sup>61</sup> De aquí que los episodios rescatados y las tramas elaboradas por los actuales portadores (constructores) de esta memoria, sean bien distintos de la historia editada por quienes habitan plácidamente en este presente.

---

<sup>59</sup> Lechner, Norbert, *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*, Santiago, Lom, 2002, p. 75.

<sup>60</sup> Benjamin, Walter, *La Dialéctica en Suspense, Fragmentos sobre la Historia*, Introducción de Pablo Oyarzún. Santiago de Chile, ARCIS / Lom, 1996, p. 97. Evidentemente he aludido también a Benjamin con la noción de *experiencias comunicables*. A modo de ejemplo los textos agrupados en *La metafísica de la juventud* o en las *Iluminaciones IV*. El autor plantea la imposibilidad de la experiencia en el mundo contemporáneo, principalmente luego de las catástrofes con que se inauguraba el siglo XX que terminaban redefiniendo la subjetividad, lo que sostenía a partir de la observación, por ejemplo, de la incapacidad de narrar (*El narrador*, 1936). Frente a este diagnóstico, el resurgimiento espectacular de las narraciones testimoniales inaugura un nuevo debate. Para este problema ver Sarlo, Beatriz, *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Buenos Aires, Siglo veintiuno editores, 2005. (En especial el Capítulo 2: “Crítica del testimonio: sujeto y experiencia”). También Jay, Martin, *La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Diego Portales, 2003.

<sup>61</sup> Reyes, Mate, *Modernidad, religión, razón. Escritos desde la democracia*, Barcelona, Anthropos, 1986, p. 47. Más adelante volveremos sobre los avatares de una presunto “progresismo” de la memoria de los vencidos.

Primera tarea para perpetuar el orden presente: domar el pasado.

### 2.3. Patrimonio

“El patrimonio es el producto de un trabajo de la memoria que, con el correr del tiempo y según criterios muy variables, selecciona ciertos elementos heredados del pasado para incluirlos en la categoría de los objetos patrimoniales. Funciona eficazmente como “un aparato ideológico de la memoria”.<sup>62</sup>

La gestión economicista y chauvinista del patrimonio, animada por un constante activismo gubernamental, nos ha hecho olvidar la dimensión histórica y política de lo que actualmente entendemos por patrimonio. ¿Acaso siempre ha sido un mismo tipo de vestigios del pasado lo susceptible de ser patrimoniable? Lo históricamente verificable es que esos criterios varían y que por lo tanto la categoría de patrimonial, que casi naturalmente nos hace fijar la vista solo en ciertos vestigios, debe ser clarificada en función de su tiempo.

La dimensión política del patrimonio, o más específicamente de los criterios de lo que hoy es patrimoniable, radica precisamente en el ocultamiento de estos (pueden estar escritos y “publicados”, pero no circulan públicamente), de manera que sin estar concientes de cómo ni quiénes los establecieron, los criterios sí circulan “de facto” como si fueran eternos, sin decirnos nada de sus condiciones de aparición. Finalmente conocemos tales criterios, no declarados, sino que puestos en obra señalándonos el objeto patrimonial, los cuales terminamos haciendo nuestros a fuerza de publicidad y más bien previniéndonos que se nos señale como desagradecidos, ignorantes, o (el peor de los pecados hoy) carentes de identidad. Los criterios mutan en sentido común.

Pero esta operación, que por un lado opaca al o los sujetos que impulsaron o se sirven de esos criterios y, por otro nos hace mirar sólo unas cosas del pasado y no otras, y sin saber bien porqué, no agota su carácter político en ello. Lo es también en el sentido que impulsa un tipo de memoria, un tipo de selección de los digno de ser recordado (en consonancia con lo que indican los criterios patrimoniales).

Digámoslo claro: la emergencia de la sensibilidad patrimonial sólo surge a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX (en Europa y luego en todo lugar europeizado), y como consecuencia de acciones fundacionales. El paradigma de ello para el mundo occidental: la Revolución Francesa, y para el resto de occidente las respectivas revoluciones que terminaron en la fundación de la Nación. Nunca será trivial señalar que la creación de una institución como el Archivo Nacional nace como necesidad de disponer un recipiendario de la memoria de la Nación (Una y Grande) como señal de que ella siempre estuvo allí... desde el principio de los tiempos.

Así, mientras hubo Nación (Una y Grande), la selección de lo patrimoniable obedeció a la necesidad de mostrar aquello que podía dar testimonio de esa presencia original que se antepone a todas las diferencias, culturales por ejemplo, disponiéndolas en una línea cronológica continua caminando hacia el destino Nacional. Así la alteridad no estaba en realidad al lado nuestro, no era Otro, sino que estaba en el pasado, y por solo por una extraña anomalía que había que resolver (para que no se nos cayera la doctrina del progreso histórico) aún comparecían al lado nuestro. Recuerden que al pasar Charles Darwin por Tierra del Fuego y enfrentarse con los Kahuashka exclamó emocionado: “estos son nuestros antepasados” y no “esta es la diferencia”.

---

<sup>62</sup> Candau, Joël, *Antropología de la memoria*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.

Sin ser el lugar para discutirlo podríamos decir que la Nación “ya no es lo que era”. Luego de los nacionalismos pocos se arriesgan a reivindicarla, y en el curso de la mundialización poca capacidad de gestión tiene. ¿Para quién y para qué entonces es este patrimonio?

Pero si de explicaciones sobre el *actual* auge de lo patrimonial se trata, no podemos seguir conformándonos con el rastreo del origen de un interés por la conservación de los objetos del pasado a partir de las construcciones nacionales derivadas de la Revolución Francesa; de unos esfuerzos por dotar de referentes a una comunidad imaginada.<sup>63</sup> Las acciones de los actuales “gestores patrimoniales” no pueden ser explicadas a partir de este antiguo marco, porque, incluso para ellos, no solo el progreso y la Historia, sino también la Nación ha devenido en pura ficción. Entender la gestión patrimonial significa, en gran medida, comprender una acción política. La alusión a los dos tópicos mencionados en la primera parte –melancolía, nostalgia, duelo, desencanto utópico y apuesta por los modos propios, la identidad colectiva– son el fundamento de esta nueva sensibilidad patrimonial.

Mi propuesta –y volveré en detalle sobre esta más adelante– es que la actual gestión patrimonial promovida activamente por personeros y funcionarios de gobierno, con la colaboración comprometida de reconocidos actores culturales y políticos, se da como una dócil articulación de una discursividad de izquierda intelectual (“postutópica”, “posthistórica”, “posmarxista”) que genera cierto consenso social en torno al valor del pasado “en sí” y las “diferencias”, allanando el camino a las incursiones del capital en su fase posindustrial. El discurso patrimonial –al menos aparentemente– ya no quiere “unificar” las singularidades, sino sacar a relucir las diferencias, la diversidad de que estaba hecha la Historia. ¿Pero de qué diferencia se trata? ¿Cuál es ese Otro aludido? ¿En que consiste su cualidad?

Para comenzar convendría tener presente la observación de Jean-Pierre Warnier: “Como tendencia general, se comprueba que las políticas culturales del patrimonio y de la educación solo pueden ocuparse de los particularismos cuando estos están moribundos o ya no representan ninguna amenaza de irredentismo político”.<sup>64</sup> Es esta una actitud análoga a la que en historiografía impone la espera a que dejen de arder las “brasas de los acontecimientos” para dar paso al estudio científico, de manera que la visibilización de los sujetos (de las “otras” culturas, por ejemplo para el caso del llamado patrimonio *intangible*) se realiza justo en el momento en que agotan su potencialidad histórica.

La fiesta de la diferencia tiene preferentemente su escenario en el pasado, y el papel que les cabe a sus herederos es el de la mera réplica estética. Los sitios patrimoniales se nos ofrecen como museos de la diferencia, pero rara vez como la encarnación de la más absoluta desigualdad, pocas veces uno cuenta, *a la mano*, con una explicación que deje en claro que ese calidoscopio de culturas estaba determinado por unas condiciones de explotación y por una estratificación social abismantes (que esa diferencia pocas veces era una opción). Se trata quizá de una proyección hacia atrás de un “giro culturalista” que acentúa las identidades “particulares”,

---

<sup>63</sup> Al respecto François Hartog ha observado: “Hoy en día el privilegio supremo de la definición de la historia-memoria nacional es desafiado u objetado en nombre de memorias parciales, sectoriales o particulares (grupos, asociaciones, empresas, comunidades, etc.), todas las cuales aspiran a ser reconocidas como legítimas, igualmente legítimas o incluso más legítimas”, Hartog, François, “Tiempo y patrimonio”, en: *Museum Internacional* N° 227, UNESCO, 2005. p. 10-11.

<sup>64</sup> Warnier, Jean-Pierre, *La mundialización de la cultura*, Barcelona, Gedisa, 2002, p. 78.

“a costa de la casi total expulsión de la categoría de ‘lucha de clases’ fuera del escenario histórico y sociocultural”, como ha sostenido Eduardo Grüner.<sup>65</sup>

Descontextualizada de sus condiciones históricas (recordemos que “la Historia no es posible” y toda referencia a un contexto es solo la inscripción en un relato –fábula– mayor) la diferencia deviene en puro exotismo, se la vacía de su sentido para ser empacada con el rótulo de mercancía cultural. Y es que en todo esto hay una voluntad de construir “industria”, concepto que pasa en estos días por neutral. Así, no es raro que en este punto se bifurquen dos acepciones de la palabra cultura: la de los ministros e industriales de la cultura, “restrictiva, por cuanto reduce la cultura al patrimonio y a la creación artística y literaria”, y la de los científicos sociales –de corte etnológico– “que abarca el conjunto de lo que cada ser humano aprende en su condición de miembro de una sociedad dada”, incluidos unos “repertorios de acción” para medirse con las coyunturas históricas presentes.<sup>66</sup> La primera se encamina hacia la cosificación de la cultura, mientras la segunda apuesta por la creatividad a partir de un sustrato heredado. Siguiendo esta distinción, no sería trivial la observación de Joël Candau en *Antropología de la memoria*, acerca de la carencia de “conciencia patrimonial” en las culturas locales que aun se hayan, al menos en algún grado, sustraídas de procesos estatales y globales: la ausencia de una voluntad de conservación “a menudo es la expresión normal del trabajo de la memoria que, regularmente, libera al sujeto de las huellas más penosas de su pasado. Así hay que comprender –sostiene Candau– que los campesinos destruyan voluntariamente antiguos utensilios agrícolas; los zapateros, hormas; los pescadores mediterráneos, viejos anzuelos, como modo de sacar de la memoria los objetos que evocan un oficio difícil, duro, que implica sufrimiento y esfuerzos y que sólo alcanza para ‘ganarse la vida’”.<sup>67</sup> Incomprensibles son para nosotros estas conductas, pero sólo quien conoce el significado de los objetos sabe porqué los destruye... mientras nosotros “haciendo gala de inconsciencia” procuramos conservarlos (¡cuán ignorantes pueden ser los anticuarios y los gestores del patrimonio!)

Incluso a partir de nuestra experiencia cotidiana, en zonas rurales de Chile es constatable este tipo de devaluación de los objetos cotidianos que acompañan la actividad diaria heredada de los antepasados, algo que para nosotros es seña de ignorancia. Son el Estado y la industria los que se afanan en la conservación (afán presente en el seno de la Ilustración: en el ideal cosmopolita y en la apuesta por una razón histórica, lo que imponía la conservación de las huellas como condición de un posterior ordenamiento lineal de civilizaciones, unas después de otras, para dar cuenta de la labor real y concreta de la razón que trabajaba en la Historia Universal, asegurando el progreso de la Humanidad: de lo imperfecto a lo perfecto, de lo simple a lo complejo)

Las culturas singulares no tienen esa compulsión por la conservación material. Lo que es más importante en términos de permanencia, es aquél utillaje simbólico que posibilita la representación de lo real para dar curso a la vida (justamente el nivel que la política y la industria no ilumina) Pero nos suena un total contrasentido colocar las cosas así: que –llevado al extremo– la condición de la conservación de una cultura viva pase, en parte, por esperar como ella se desase de sus restos materiales. (Y es el nombre de “la Cultura” que invocamos para oponernos a esto)

---

<sup>65</sup> Grüner, Eduardo, “Una introducción alegórica a Jameson y Žižek”, en: Jameson, Fredric y Žižek, Slavoj, *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 34.

<sup>66</sup> Warnier, Jean-Pierre, *Op. Cit.*, p. 23.

<sup>67</sup> Candau, Joël, *Antropología de la memoria*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002, p. 92.

Pero incluso cuando la gestión patrimonial se muestra más abierta, esto es cuando admite la importancia de lo que llama “patrimonio intangible”, termina por cosificar los procesos de la cultura rehabilitando una serie de actos costumbristas. Sucede que en rigor la cultura permanece pero no se detiene. La gestión patrimonial tiende por definición a la *cosificación*. Es así como las identidades colectivas son promovidas en base al concepto ministerial-industrial de cultura, arriba señalado; se trataría de retener la disgregación de comunidades que pueden replicar los “usos” de las antiguas generaciones, principalmente los saberes y destrezas desarrolladas por aquellos para producir ciertos objetos tradicionales. Objetos, la mayor parte de las veces, a estas alturas desfasados de su uso social y que distanciados de sus coordenadas espacio-temporales y semánticas, tienen el único fin de constituirse en una mercancía de elevado valor agregado por el hecho de llevar el sello de una manufactura original (siendo un objeto producido en el marco del impulso de la industria cultural, posee valor justamente por ser vestigio de la era pre-industrial de producción).

Este valor agregado derivado de la demanda por lo original, es el único elemento que puede garantizar un espacio de ganancia en un mercado saturado por las mercancías de las grandes industrias culturales de los países desarrollados. Cabe postular que la generación del valor de lo original haya sido posibilitada por una gran industria cultural de mercancías en serie. Jugando con el lenguaje de Benjamin podríamos decir que la época de la “reproductibilidad técnica” de la cultura, en un efecto de saturación, ha abierto el espacio para la vuelta del “aura”, claro que con un extraordinario valor comercial. El aura deviene en fuente de plusvalía. (fenómeno que puede ser interpretado como la consumación del proceso de desacralización de todos los ámbitos de la vida anunciado por Marx en *El Manifiesto*: la explotación capitalista y su civilización burguesa, de haber despojado todo cuerpo y toda relación de su “aureola”, ahora, se las reintegra para incrementar su valor de cambio).

Es en este plano que se nos presentan las desigualdades y desafíos a los que debiera enfrentarse un país como Chile, si, como parece, está decidido a llevar adelante su inserción en el mercado de las industrias culturales. Es la relación entre culturas singulares y gran industria cultural transnacional la que se impone. ¿Cómo asegurar la permanencia en los circuitos comerciales de la cultura en condiciones de tan extrema desigualdad? Con “políticas culturales” elaboradas desde el ministerio.

Asumida la condición de país subdesarrollado, tales políticas no van en dirección de propiciar las bases de una gran industria, sino la de entrar al mercado mundial de la cultura por las fisuras de la gran industria. La “originalidad” o “autenticidad” es aquello que la gran industria no puede ofrecer, por tanto es a ello que se deben aplicar las políticas culturales. Creo que es en este punto donde se revela la coherente articulación de los enunciados señalados al comienzo, preparando el campo para que se efectúe la lógica del comercio de bienes culturales: la gran industria cultural genera un fenómeno de invasión a las culturas tradicionales, transformándolas y, la mayor parte de las veces, destruyéndolas. Si es de la originalidad de la tradición que nuestros bienes culturales obtienen su plusvalía, las políticas deben apuntar a algún grado de “resguardo”, a fin de que el capital cultural no se degrade. Se trata de propiciar nuestra diferencia original como mercancía. A partir de aquí creo que es explicable la insistente preocupación pública (replicada *massmediáticamente*) por nuestra memoria, tradición e identidades colectivas.

Entra aquí en pleno a funcionar la famosa tesis de George Yúdice: “la cultura en cuanto recurso es el principal componente de lo que podría definirse como una *episteme* posmoderna”.<sup>68</sup> Podríamos agregar nosotros: la cultura siguiendo la lógica del capitalismo avanzado.

---

<sup>68</sup> Yúdice, George, *El recurso de la cultura, Usos de la cultura en la era global*, Barcelona, Gedisa, 2002, p. 45.

### 2.3.1. La realización de la gestión patrimonial (Chile: Valparaíso Patrimonio de la Humanidad)

“... la conciencia de la propia existencia y el orgullo que nacen de la identidad cultural son parte esencial del proceso que deben seguir las comunidades para reforzar su poder. Por estos motivos los responsables del Banco Mundial pensamos que el respeto hacia la cultura y la identidad de los pueblos es un elemento básico de cualquier enfoque viable para un desarrollo centrado en las personas. [...] Hemos de respetar las raíces de las personas en su propio contexto social. Debemos proteger la herencia del pasado; pero también debemos amparar y fomentar la cultura viva en todas sus manifestaciones. Esto es, además, muy positivo para el mundo de los negocios, como han demostrado muchos análisis económicos recientes. Desde el turismo hasta las restauraciones, las inversiones en el patrimonio cultural y las industrias relacionadas con él promueven actividades económicas generadoras de trabajo que producen riqueza e ingresos”.<sup>69</sup>

Previo al nombramiento de Valparaíso como Patrimonio de la Humanidad, se podía leer en el periódico “La Estrella” de Valparaíso un comentario sobre una monografía escrita por historiadores de dicho puerto. El periodista terminaba su comentario señalando: “¿No habría que lamentar un poco la paulatina desaparición de aquellos rubios vecinos, ingleses, alemanes, que contribuyeron a otorgar un perfil, que si no en la estricta realidad actual, prosigue otorgando un halo de nostalgia a lugares de Valparaíso tan tradicionales como este cerro Alegre, hoy difícilmente comparable al que fuera?”.<sup>70</sup> Tenemos pues uno de los objetos predilectos de la nostalgia: ese añorado “Valparaíso britanizado” con caballeros de sombrero y libras esterlinas habitando casonas a la moda arquitectónica europea. Sin embargo, también se impone otro fetiche: el “Valparaíso guachaca”, ese que se desplegaba, junto a las labores del puerto, como un sin número de actividades festivas en callejones, boites y bares, lugar natural de putas, cafiches de zapatos blancos y uno que otro travesti, como para confirmar el exotismo del paisaje. De este no creo necesario citar nada, ya que, estimo, todos estamos al tanto del éxito que ha tenido a nivel publicitario este fetiche que da para “cumbres” y otras industrias.

Observemos que en la medida que se entrega una selección prehecha de lo digno de ser recordado, una memoria que eclipsa cualquier otra memoria, es decir, se avasalla la subjetividad. En un caso es la idealización de la “elite” colona o inmigrante y, en otro, justamente lo “Otro” de la elite que se haya folclorizado: la pobreza, el “bajo pueblo”.

La memoria patrimonial, en cambio, es la “vieja nueva memoria” en que se funda la “unidad” del cuerpo social porteño, aquella que nos hace tapar lo feo, exotizar la pobreza y silenciar la injusticia social prefiriendo los europeos palacetes a los sudacas conventillos y poblaciones obreras. Existe un sospechoso gusto por las fachadas, las carcasas, las máscaras y la cosmética patrimonial.

---

<sup>69</sup> James Wolfensohn, “Culture and Development at the Millenium” (1998), citado por P. Goldstone en *Turismo. Más allá del ocio y del negocio*, Barcelona, Debate, 2003 , p. 299.

<sup>70</sup> “Valparaíso, una monografía gráfica”, *La Estrella*, Valparaíso, Sábado 22 de Junio de 2002.

La denominada “gestión patrimonial” constituye la última estrategia modernizadora: convierte en mercancía todo aquello que aún se resistía.<sup>71</sup> Pero esta vez, con mayor evidencia que otras, se obliga a la tarea de nivelar el pasado exhibiendo “documentos de cultura” y censurando “documentos de barbarie” –o lo que es igual, los trivializa. “El capitalismo, que está hecho de muertes y de batallas, no quiere dejar rastros de su propio pasado, y pasa por encima con sus topadoras para hacer negocios de los lugares vaciados de sentido y de historia”.<sup>72</sup>

Partamos (una vez más) del sentido común en que se funda el discurso patrimonial. Por todas partes (y desde todas partes) escuchamos el siguiente imperativo: “debemos conservar nuestra identidad”. De tanto escucharlo terminamos por repetirlo, y de tanto repetirlo terminamos por asimilarlo como consigna. Así todo afán de coleccionista, anticuario o “retro” acaba encontrando una noble, y fácil, justificación. ¡Tenemos que aprender a querer lo nuestro!. ¿Sí?. ¿Y para qué?. ¿De qué manera?.

Resulta que la pregunta por lo que somos no tiene una sola respuesta definitiva y para siempre. Resulta más o menos evidente que no somos ni estamos destinados a ser siempre lo mismo, ni “por dentro” ni “por fuera”. Que no parezca exageración lo que sostengo a continuación: la pregunta vehemente por el “qué somos nosotros” (y por el qué son ellos) ha sido un rasgo característico del discurso nacionalista. Desde luego, en el caso de los “nacionalismos reales” la preocupación tenía un fin bastante “práctico”; discriminar entre quien estaba con “nosotros” y quien no... y ya sabemos el destino de los que no eran como “nosotros”. No es posible interrogar a la naturaleza humana con una pregunta tal sin que traiga asociada alguna consecuencia no deseable. La pregunta busca *cosificar* la expresión humana interrogada. Cuando se formula la respuesta esperada cualquier cosa puede pasar.

Pero no se trata de caer en pánico o de convertir a todos en nacionalistas o fascistas, en una suerte de paranoia a la cual la producción intelectual de fines del siglo XX nos tiene acostumbrados (sin salidas). Si completamos el cuadro en que se registra el enunciado arriba señalado, la cuestión suena como sigue: “la conservación de nuestra identidad es imprescindible dado el actual contexto de la globalización”. Desde luego que es necesario, y deseable, conservar las propias maneras de ser antes que se nos homologue a unas solas formas universales (¿en qué quedaría aquel imperativo liberal tan de moda acerca de respetar las diferencias?), pero cuando esa noble resistencia busca bajo la pregunta arriba señalada, pareciera ser que definitivamente se quiere responder para convertir la fluidez orgánica de nuestras maneras de ser –y sus productos– en “cosas”. Y ya se ha inventado un concepto para no hacer tan evidente dicha relación: “bienes culturales”. Pero en la medida que esconde la raigambre esencialista revela una voluntad de reducir todo producto cultural a mercancía. Ahora sí se nos muestra coherente la operación: la globalización también ofrece un mercado donde comerciar “lo exótico”, eso que aún sobrevive al patrón cultural universal, miles de turistas hastiados de lo mismo pueden pagar buenos precios por “lo otro”, “lo distinto”, “lo diverso”. Resulta que la “identidad” se asocia a un “valor de cambio” (“La expresión del trabajo humano socialmente necesario objetivado en una cosa”)<sup>73</sup>.

---

<sup>71</sup> Al respecto ver Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo veintiuno editores, México, 1998, (Cap. 2). y Žižek, Slavoj, “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en Jameson, F y Žižek, S., *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

<sup>72</sup> Rozitchner, León, “Mi Buenos Aires querida”, en *El Ojo Mocho* N° 15, Buenos Aires, 2000, p. 83.

<sup>73</sup> Marx, K y Engels, F., *Obras de Marx y Engels*, Vol. 35, (colección dirigida por Manuel Sacristán), Barcelona, Crítica, 1976-1980, p. 206.

El turista, en tanto figura del consumidor del actual estado de globalización o capitalismo multinacional, posee un particular tipo de demanda cultural. Precisamente ese “Otro folclórico” al que se refería Žižek. Pero al hablar de bienes patrimoniales hemos de conjugar esta demanda de exotismo con una “demanda de pasado”. Desde luego se advertirá que esta demanda por un tipo de pasado está en plena consonancia con el pasado propuesto por el discurso patrimonial local que ya hemos esbozado. Aquí la tesis es la siguiente: el turista demanda un “objeto de rememoración literal”<sup>74</sup>. El turista, en tanto consumidor, reclama, ahora en terreno, aquella *postal* o aquel *cuadro* que se le ofreció como expectativa. Requiere un *pasado literal* en el sentido de intrasformado, demanda “que ese legado particular se conserve como está; y que esté como fue”. Los surcos del tiempo bajan la plusvalía patrimonial (por ello es necesaria una industria de la cosmética patrimonial).

El turista, al igual que el positivista ingenuo, quiere un pasado “tal cual fue”; lo mejor conservado posible. Creo que resultaría majadero insistir en la falacia de tal demanda, pues incluso las llamadas “reconstrucciones históricas” más científicas y tecnologizadas (a lo Discovery Chanel) son siempre la creación de algo nuevo<sup>75</sup>. Más valdrá insistir en lo nocivo que es este convencimiento para el devenir histórico mismo: “cuando el sentido histórico ya no conserva la vida sino que la momifica, entonces se seca el árbol poco a poco, de manera antinatural, desde arriba hacia las raíces; y finalmente también las raíces perecen”. La cita es demasiado bella para pertenecerme, en efecto no he hecho más que enunciar lo que Nietzsche entendía por “historia anticuaría”: “Ella sabe precisamente sólo conservar vida, no producirla; por eso subestima siempre lo que está en devenir”<sup>76</sup>. Las historia anticuaría no tolera ser interpretada ya por nadie, no admite más sentido que el literal. Es la operatoria de una subjetividad que quiere descartar otras subjetividades en pugna, bloquear sus despliegues históricos.

Tenemos pues el confluir de una demanda y una propuesta en coherencia absoluta: la demanda de un pasado literal satisfecha por la propuesta de un pasado nostálgico edificado a fuerza de postales y cuadros. La pura estetización de un pasado que no encuentra su presente, pues éste se ha construido fundamentalmente a costa de “acción humana”, de luchas y enfrentamientos nada dóciles ni ofertables, esos otros episodios, esa otra memoria eclipsada por la propuesta y la demanda.

---

<sup>74</sup> Sobre este punto se puede consultar el excelente trabajo de Antonio Gómez Ramos, “Por qué importó el pasado (el espejo deformante de nuestros iguales)”, en *Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo*, (Manuel Cruz Comp.), Paidós, Barcelona, 2002. La tesis completa de Gómez Ramos es que “el *nacionalista* y el *turista* representan las dos figuras extremas en las que se activa actualmente el culto al pasado. Sea por ocio o por una inquietud casi existencial, ellos son los más interesados consumidores de discurso histórico. De hecho, son estrictamente complementarios”, p. 80.

<sup>75</sup> Sobre tal ilusión que aún alienta el trabajo de algunos historiadores Hayden White ha sostenido: “Así, pues, un objetivo de la investigación histórica (cualesquiera otros usos que puedan hacerse de sus descubrimientos) es ciertamente reconstructivo (cualesquiera otros usos que puedan hacerse de construcción), pero su reconstrucción puede lograrse sólo sobre la base de construcciones tan imaginativas o poéticas como racionales y científicas”, en “The historical construction”, ponencia presentada en el *I Congreso De Filosofía de la Historia: La Comprensión del pasado*, Universidad de Buenos Aires, 25 a 28 de Noviembre de 2000.

<sup>76</sup> Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, (Edición preparada por Oscar Caeiro), Córdoba, Alción Editora, 1998, pp. 54-55.

## 2.4. ¿Qué era la historia?

Así como la memoria corre peligro a partir de la desvinculación social, corren malos tiempos para la historia (como quehacer de los historiadores) a partir del consumo estético del pasado. Se tejen cuentos negros de la *historiografía* (disciplina histórica: profesional, académica y metódica), como el relato construido por los que detentan el poder; compartido y bien comentado por todos los que se benefician del orden presente en que circula esa inofensiva “reconstrucción” del pasado (“la historia es de los vencedores, la memoria es de los vencidos”) Aunque podamos admitir que hay verdad en esta leyenda, debemos advertir que las potencialidades de la historiografía no se agotan en la figura conservadora.<sup>77</sup> Para comenzar a desmontar esta nueva mitología habría que advertir que la comunidad de los historiadores dista mucho de constituir una entidad sin fisuras. Incluso, de vez en cuando, hacen pública sus diferencias, ante el espanto del ciudadano ilustrado que cree y respeta lo que está en los libros de historia.<sup>78</sup> En lo que sigue trataremos de mostrar cuales han sido los procedimientos habituales de la historia para tratar con el pasado, acotando de paso algunas justas críticas.

No obstante, es bastante claro que la historiografía ha tratado de configurarse –con toda evidencia recién a partir del siglo XVIII– como “la” vía adecuada de acceso al pasado, excluyendo a otras modalidades como ingenuas, supersticiosas, o, en definitiva, de menor jerarquía. La nostalgia, la memoria (no podemos decir lo mismo del patrimonio) y todo lo que reconocemos como tradición ha sido descartado por esta manera “científica” de reconstruir el pasado (recordemos que el hecho bien establecido poco tiene que ver con las posibilidades de trama) Esta modalidad científica está íntimamente vinculada al lugar asignado al documento escrito, como fuente privilegiada de todo trabajo historiográfico, y a las habilidades metódicas que autorizan al historiador para trabajarlo y “hacerlo hablar”.<sup>79</sup>

Resulta que todo “lo histórico” está escrito en miles de legajos, fojas y papeles clasificados según tema, año y origen en aquel fondo que toda Nación que se digne de tal posee: “el archivo”. Sólo que el archivo no guarda toda la “realidad pasada”, el archivo supone ya una selección que prefigura toda futura trama. Se archiva lo que se considera “digno de ser narrado”. ¿El espíritu que invoca? La Nación.

En el archivo se pueden encontrar los decretos, las actas y resoluciones que testimonian las acciones de los grandes hombres: gobernantes, legisladores, políticos e intelectuales. Pero en el estante inmediatamente contiguo podemos encontrar también las huellas de unas almas

---

<sup>77</sup> De hecho la historia da, por lo menos, para una doble articulación: “La historia, regional o de grupos cumple, aun sin proponérselo, con una doble función social: por un lado favorece la cohesión en el interior del grupo; por otro refuerza actitudes de defensa y de lucha frente a los grupos externos. En el primer sentido, puede ser producto de un pensamiento que propicia en dominio de los poderes del grupo sobre los individuos; en el segundo, puede expresar un pensamiento de liberación colectiva frente a otros poderes externos. Las historias nacionales ‘oficiales’ suelen colaborar a mantener el sistema de poder establecido y manejarse como instrumentos ideológicos que justifican la estructura de dominación imperante. Con todo, muchas historias de minorías oprimidas han servido también para alentar su conciencia de identidad frente a los otros y mantener vivos sus anhelos libertarios”. Villoro, Luis, *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 162-163.

<sup>78</sup> Grez, Sergio y Salazar, Gabriel (comp.), *Manifiesto de Historiadores*, Santiago de Chile, Lom, 1999.

<sup>79</sup> Una buena explicación de la constitución del rango científico de la historia se puede encontrar en Ginzburg, Carlo, “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales”, en: *Mitos, emblemas, indicios*, Barcelona, Gedisa, 1999. Así también para una comprensión de la historiografía y su vinculación con los discursos dominantes véase Fontana, Josep, *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*, Barcelona, Crítica, 1982.

bastante más grises: mujeres y hombres enjuiciados, registros enteros de pobladores de zonas asoladas por alguna epidemia, fichas de personajes que atentaron contra el orden público, etc. Aunque por una extraña ironía administrativa sus huellas se ubiquen hoy a la misma altura en el anaquel, los criterios que las capturaron son bastante distintos; el principio por el que operó la *individualización* de unos y otros perseguía fines casi opuestos. En un caso el sujeto (casi siempre masculino) es inmortalizado por una escritura que da cuenta de sus proezas, en el otro hombres, mujeres y niños han de ser registrados en su individualidad dado su peligrosidad, anormalidad o insanidad.<sup>80</sup>

Si el archivo ha de ser comparado con una cantera y el documento con una piedra a esculpir por el historiador, podemos decir que ella tiene prefigurada la forma que este le dará. Pero ¿está condenado el historiador a los “males del archivo”? A nuestro juicio no, pese a que en esa tarea de “superación” corra graves riesgos de perder el nombre de “historiador”. Ampliar las fuentes; mirar las novelas, poemas y otros escritos soterrados, atender la oralidad –que es el soporte principal de la memoria–, hacer hablar (interpretar) el mismo documento, por otros medios, para saber más de esas existencias archivadas luego de su encuentro con el poder. El archivo induce a cierto olvido en la medida que selecciona. El historiador (nuevo) quiere recordar más.

Resulta que esa imagen que deriva del inmediato encuentro con los documentos, acerca de un plebeyaje sórdido, puede ser falsa. Habitualmente ocurre que esa imagen censura los proyectos y luchas que ese “plebeyaje” sostuvo. En este caso decimos que “la Historia olvida”: “... el relato histórico entendido como la historia del poder, como el relato escrito desde la óptica de aquellos que finalmente han hecho realidad su proyecto. Pero al lado de ellos hubo otros, sin duda la mayoría, que nos abandonaron sin llegar a ver lo que soñaban, que nos dejaron como única herencia un inmenso mundo de lo que hubiera podido ser y no fue. Alguien tendrá que reclamar ese legado, a no ser que se pretenda convertir el discurso histórico en una dócil y aplicada gestión del olvido, o en un disolvente de la memoria”.<sup>81</sup>

Pero, volviendo al punto, el afán por ese perfil científico en que la historiografía ha buscado definirse, para fundar su autoridad y descartar de paso a toda otra forma de acceso al pasado, no se agota en el método o en la fuente, sino que se extiende sobre el terreno de la escritura del historiador. La estrategia ha consistido fundamentalmente en la búsqueda de un modo de escritura que permita diferenciar a la historia de otros géneros (literatura), a la vez que cumpla con dar un adecuado corte “objetivo” que siga el rigor del método utilizado. Tal escritura ha de adoptar un tono impersonal, o impropio, escondiendo todas las señas del autor: “la sustracción de los signos del yo” que consistiría en la eliminación de los rastros de la “primera persona” de la narración histórica, en una especie de “dejar narrarse los hechos por sí solos”, así el lugar del historiador no sería participativo sino contemplativo.<sup>82</sup> (El relato histórico sería “objetivo” en la misma medida que deja de ser honesto y, para colmo, terminaría usando el mismo tipo de escritura que podemos encontrar en la literatura realista)

Pero sucede que cuando el historiador se atreve a entrar en lo que llamamos “historia contemporánea”, corre muchos más riesgos de los que encuentra al abocarse a un período más

---

<sup>80</sup> Al respecto: Foucault, Michel, *La vida de los hombres infames*, Madrid, Ed. La Piqueta, 1990. y *Microfísica del poder*, Madrid Ed. La Piqueta, 1992.,

<sup>81</sup> Cruz, Manuel, *Filosofía de la Historia*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 36.

<sup>82</sup> Barthes, Roland, “El Discurso de la Historia”, en: *El Susurro del Lenguaje*, Barcelona, Paidós, 1987, p. 74.

remoto. Podríamos esbozar el problema en los siguientes términos: la historiografía, para ser una disciplina, no sólo ha debido monopolizar sus métodos, deslegitimando de paso toda otra vía de acceso al pasado, sino también ha debido procurarse la exclusividad de ese acceso, es decir asegurarse que nadie más que el historiador profesional pueda acceder a una determinada porción del pasado. Es precisamente de aquí que arranca esa disposición que ordena una 'necesaria distancia' de esos 'hechos aún ardientes' del pasado reciente, o el aún más artificioso argumento que sostiene que es necesario esperar que concluyan los procesos para poder analizarlos –pues ya sabemos que “ninguna acción, considerada en sí misma, es un fin, sino en la medida en que, en la historia narrada, concluye el curso de una acción o desase un nudo”.<sup>83</sup>

Lo que realmente origina estas disposiciones es el hecho de que hay demasiados testigos vivos que guardan *memoria* de lo que aconteció como para dar fe ciega a historiador alguno y, por lo mismo, los historiadores saben que se adentran en un terreno demasiado movedizo como para arriesgarse a ver cuestionada su autoridad científica. No por mero azar las llamadas 'verdades históricas' se sitúan siempre en un pasado remoto del cual no quedan más que desgajados documentos que nada dicen al hombre común.

No obstante cabe enunciar la suspicacia a partir de la relación inversa: “–las clases políticas y los académicos de la memoria– tienen hoy poca credibilidad entre los chilenos que habitan la 'baja' sociedad civil. Y esto debido a que las experiencias empíricas vividas por esa sociedad civil entre 1964 y el 2000 han sido tan cambiantes y de tal calibre –con victimización máxima de los ciudadanos pobres– que, en la balanza de los recuerdos, pesan muchas toneladas más que las adocenadas memorias que se ofrecen como 'verdades públicas' [...] –la memoria social y popular– está tan cargada de experiencias y recuerdos empíricos que no puede sino tener una gran autonomía de acción en cuanto a cómo 'interpretar' libremente su propia historia. Así que es muy difícil que le puedan pasar, al más puro 'diálogo', gatos por liebre”.<sup>84</sup>

De esta forma, por disposición disciplinaria o por la existencia de otras subjetividades en “competencia”, la labor de historiar el tiempo presente es siempre una tarea compleja. No obstante, el carácter siempre subjetivo de este saber, no resta en absoluto la especificidad de la operación histórica, como tampoco anula los atributos del procedimiento por el cual se “reconstruye” lo real-pasado que la posibilita. La principal labor del historiador consiste en hacer inteligible un pasado fragmentado, y esa labor sólo se lleva a cabo de manera eficaz poniendo lo que falta entre vestigio y vestigio, esto hace de la historiografía también una gran “construcción”, la cual “puede lograrse sobre la base de construcciones tan imaginativas o poéticas como racionales y científicas”.<sup>85</sup> La del historiador es una tarea rigurosa, pero que hace de la imaginación una herramienta no despreciable. Bajo el rostro de una hipótesis es ésta la que actúa para establecer un lazo entre esas huellas, dando origen así a la trama del pasado. (Sólo alguien convencido de portar la luz de la *providencia* podría afirmar –aunque irracionalmente– que lo que ha puesto entre indicio e indicio es lo que realmente aconteció).

---

<sup>83</sup> Ricoeur, Paul, “Narratividad, fenomenología y hermenéutica”, en: *Anàlisi. Quaderns de comunicació i cultura*, Nº 25, Universidad Autónoma de Barcelona, 2000, p. 191.

<sup>84</sup> Salazar, Gabriel, “Memoria social y movimiento popular: pasado y proyección”, en *Volver a la memoria*, (R. Olea y O. Grau comp.), Santiago de Chile, Lom / La Morada, 2001, p. 63.

<sup>85</sup> White, Hayden, “La construcción histórica”, ponencia presentada en el *I Congreso de Filosofía de la Historia. La Comprensión del Pasado*, Universidad de Buenos Aires. Bs. As., 2000. Publicado en: [http://www.oei.org.ar/edumedia/pdfs/T09\\_Docu4\\_Construccionhistorica\\_White.pdf](http://www.oei.org.ar/edumedia/pdfs/T09_Docu4_Construccionhistorica_White.pdf)

¿Quiere decir lo anterior que podemos inventar cualquier cosa del pasado?. No, claramente ese descontrol no es posible dado que los relatos del pasado siempre han de circular públicamente. Ese público que atiende –y que adhiere a sus propios relatos– está llamado también a invalidar un relato falseado. Puede tolerar distintos encadenamientos, y hasta un nuevo hecho “bien probado”, pero no una mentira. Un relato tal quedaría fuera de competencia. No hay peligro de caer en una “ficción privada”, pues sobre el relato se ejerce un control intersubjetivo.<sup>86</sup> Esta “fiscalización” corre tanto para el historiador como para el memorista: “los historiadores deben narrar los acontecimientos pasados como realmente han sucedido. Cada historiador narra estos acontecimientos de manera diferente. Cada época histórica tiene su propio pasado. Hay muchas explicaciones verdaderas del mismo relato y ninguna de ellas nos obliga al asentimiento total. Una explicación histórica, sea un relato cotidiano o un libro de historia, es aceptada como más o menos verdadero sólo si ofrece una interpretación y explicación plausibles de los acontecimientos sin trastornar el conocimiento central aceptado de manera consensual acerca del acontecimiento, a menos que se den razones o información adicional relativa a por qué el conocimiento central necesita ser cambiado”.<sup>87</sup>

Aunque subjetiva, y hasta imaginativa, la historia es una operación intelectual, racional y crítica, que por su naturaleza cubre un ámbito que no cubre la memoria por sí sola (es este un buen motivo por el cual debe existir un tratamiento histórico en paralelo o en colaboración con la memoria). Al tanto de cómo “reconstruye” el pasado, lo que queda ahora es explicar de qué manera puede efectuar la historia su operación (introducir una diferencia con el presente) cuando se abordan períodos tan recientes.

---

<sup>86</sup> Cruz, Manuel, “Tiempo de narrativa (el sujeto, entre la memoria y el proyecto)”, en *Cuadernos del Taller N° 2*, Taller de Epistemología Social, Facultad de Humanidades, Universidad de Valparaíso, 2003, pp. 15-16.

<sup>87</sup> Heller, Agnes, *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 171.

## La reivindicación de un pasado sin historia (ni futuro)

Como se ha advertido en el último punto, existe una disposición a dejar atrás la historia como proceso global y como forma de conocimiento. Algunas de las más importantes propuestas en este último entendido han surgido del propio debate historiográfico, declarando la caducidad o insuficiencia del método historiográfico ante fenómenos que lo desbordan: Auschwitz, nuevamente. A lo que podemos sumar la apuesta por el testimonio y la reivindicación de las identidades locales como nuevo sentido del trabajo “historiográfico”.

Más allá está la apuesta por un pasado patrimonial, que es una forma de pasado sin historia difícil de determinar, en la medida que se ayuda del trabajo “técnico” de historiadores, arqueólogos, arquitectos, etc., efectuando así una legitimación por vía de un prestigio institucional externo. El patrimonio es una industria donde se mueven montos a los que los “científicos del pasado” no pueden resistirse.

Por último, me interesa identificar un movimiento más sutil, pero no por ello menos importante: el viraje que ha tenido nuestra cultura de izquierda del futuro, como fuente de legitimación de sus discursos, al pasado. Es, según mi interpretación, la forma en la que se perciben con mayor claridad los efectos sobre la historicidad humana que han traído las diversas maneras de un pasado sin historia.

Todas ellas nos empujan a asumir, a un nivel ya no estrictamente teórico, sino cotidiano, la baja del sujeto. En términos prácticos, a negar uno de los supuestos ontológicos que recorrió toda la modernidad: que la acción humana es eficiente para modificar el mundo.

### 3.1. *Auschwitz* (o la impotencia historiográfica)

Una de las formas en que el auge de la “memoria” y la puesta en valor del pasado se ha abierto paso por vía historiográfica, es la de la obligatoria (ética) referencia a los episodios más dolorosos de las sociedades contemporáneas. *Auschwitz* y los campos de exterminio, el *Gulag*, la dominación colonial y las dictaduras latinoamericanas, por señalar los temas más recurrentes, son acontecimientos ineludibles por el historiador de profesión dedicado a la Historia Contemporánea o a esa zona, en permanente legitimación, que es la llamada Historia del Tiempo Presente.<sup>88</sup> No existe un libro dedicado a este campo que no incluya la cuestión del horror, las víctimas y los testimonios de los sobrevivientes. Tan obligatorio es que escapa a las posibilidades de la consciente elección y selección que supone todo trabajo historiográfico. De un deber ético ha llegado a ser una condición para el reconocimiento disciplinario (con toda la banalización que conlleva dicha operación). Como hemos señalado, no hay historiador que escape de tal deber (o imposición)... excepto Eric Hobsbawm.

---

<sup>88</sup> Uno de los más recientes esfuerzos en esta dirección (en castellano) es el libro compilado por Marina Franco y Florencia Levín, *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, Buenos Aires, Paidós, 2007.

Todos quien se haya aproximado a la principal obra de Hobsbawm –*Historia del siglo XX*– habrá experimentado el mismo desajuste entre expectativas y lectura derivado de los epígrafes con que se iniciaba aquel libro. De entre estos uno en particular destacaba por su potencia. La cita de Primo Levi:

“Los que sobrevivimos a los campos de concentración no somos verdaderos testigos. Esta es una idea incómoda que gradualmente me he visto obligado a aceptar al leer lo que han escrito otros supervivientes, incluido yo mismo, cuando releo mis escritos al cabo de algunos años. Nosotros, los supervivientes, no somos sólo una minoría pequeña sino también anómala. Formamos parte de aquellos que, gracias a la prevaricación, la habilidad o la suerte, no llegamos a tocar fondo. Quienes lo hicieron y vieron el rostro de la Gorgona, no regresaron, o regresaron sin palabras”.<sup>89</sup>

Pero en el texto que venía a continuación la cita no encontraba su eco. Terminado el capítulo en que debía estar tratado el fenómeno (capítulo I: “La época de la guerra total”) todo lo que nos quedaba eran unas pocas alusiones escuetas, referencias cruzadas a otras obras,<sup>90</sup> y estimaciones cuantitativas que no se condecían con la intensidad del texto de Primo Levi. Las tres alusiones más directas al fenómeno son las que siguen:

“Alemania explotó los recursos y la mano de obra de la Europa ocupada y trató a la población no alemana como una población inferior y, en casos extremos –los polacos y particularmente los rusos y los judíos–, como a una mano de obra esclava que no merecía ni siquiera la atención necesaria para que siguiera con vida”.

“Lamentablemente no es posible albergar duda alguna respecto a la escalada creciente de la barbarie”.

“Más tarde tendría lugar la matanza –episodio mejor conocido– de unos 5 millones de judíos a manos de los nazis, aunque todavía el número es objeto de controversia (Hilberg, 1985)”.<sup>91</sup>

Este tipo de referencias y, en general, la omisión que por ellas se patentiza están lejos de ser accidentales. Se trata –como él mismo lo revelaría más tarde– de una omisión deliberada o, más bien, de una imposibilidad asumida.

Diez años después de la primera edición inglesa de *Historia del siglo XX* (Londres, 1994), el historiador se refería al problema en una conversación sostenida con Antoine Spire:

---

<sup>89</sup> Citado por Hobsbawm en *Historia del siglo XX*, Buenos Aires, Crítica, 1999, p. 11. La cita originalmente corresponde a Levi, Primo, *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Muchnik, 1989, p. 72.

<sup>90</sup> En particular a la obra de Raul Hilberg, *The destruction of european jews*, Nueva York, Holmes y Meier, 1985. (3 Vol.). Obra que en realidad es la referencia de todos los estudiosos del fenómeno en cualquiera de sus variantes. Es relevante el hecho que –en el otro extremo– Giorgio Agamben también referencia la obra al inicio de su “Homo sacer III” como manera de descartar de su trabajo el problema del conocimiento propiamente historiográfico de la Shoa y referirse a la cuestión ética y política. Agamben, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, Valencia, Pre-textos, 2005, p. 7.

<sup>91</sup> Hobsbawm, Eric, *Op. Cit.*, pp. 55, 57 y 58.

“[Antoine Spire:] *En la apertura de la Historia del siglo XX, cita a Primo Levi. [...] Naturalmente, pensé que usted hablaría de los campos, pero no hay ni una palabra sobre el tema [...] ¿Cómo es posible que la situación del hombre de los campos no haya merecido su atención?*”

[Eric Hobsbawm:] Precisamente es la cita de Primo Levi lo que explica eso. Lo que es posible hacer es el análisis, la génesis del fenómeno del genocidio, cómo fue organizado, cuales fueron sus motivaciones, etc. Pero en mi opinión, el hecho del genocidio y la misma experiencia de los campos de concentración superan las palabras. Intencionadamente, no he querido describir esas experiencias, esos acontecimientos inexpresables, y en el libro he procurado, en la medida de lo posible, mantenerlo. Pero la Shoah, las matanzas de decenas de millones de personas en las guerras —en el fondo, incluso si se trata de las dos guerras mundiales—, todo eso, sobrepasa en mi opinión las fuerzas del historiador. Es cierto que el historiador está obligado a registrar el hecho, pero los hechos, en este caso, están suficientemente registrados. [...]

Para mí, digamos que es el contexto histórico más que el fenómeno existencial lo que me interesa, porque es imposible, sobre todo para alguien que ha vivido una vida bastante tranquila, reproducir cosas bastante irreproducibles. En cierto sentido me sentiría hipócrita si lo intentara hacer...”<sup>92</sup>.

A partir de este fragmento se desprenden varias cuestiones. En primer lugar su supuesta aceptación de la famosa tesis acerca del carácter “inenarrable” del horror, y de la aceptación del límite de la escritura historiográfica para dar cuenta de tales fenómenos y la necesidad de entregar tal tarea a otros géneros, apostando especialmente por la primacía del registro estético. Existe una solidaridad entre la omisión de Hobsbawm y la cita de Primo Levi. La ausencia del horror en la *Historia del siglo XX* es la implícita adscripción a la tesis acerca de la imposibilidad de un “testimonio integral” (es decir de la voz de aquellos que tocaron fondo, que son los únicos que experimentaron el horror en su totalidad y que por esa “consumación” no regresaron para contarlo) y, por ende, de una historia que de cuenta cabal del dolor humano, de toda la realidad del fenómeno. Hasta aquí no habría mayor reparo en alinear a nuestro historiador en la, a estas alturas, tan sospechosa postura de corte adorniano que sostiene que “después de Auschwitz ya no es posible filosofar”. Sin embargo, lo enunciado al final de su respuesta parece alejarlo de tal punto, no sin dejar planteadas algunas nuevas y otras viejas interrogantes.

Pero antes de desarrollar este punto valdrá la pena al menos una alusión a ese parámetro al cual parece adherir y finalmente alejarse Hobsbawm: la imposibilidad de pensar después de Auschwitz. En primer lugar debemos aclarar que no postulamos una impugnación directa a Theodor Adorno, operación que en la perspectiva a la cual adherimos se presenta inválida por anacrónica, lo cual no significa que no sea formulable de otra forma, por ejemplo como lo hizo Paul Ricoeur al proclamar: “No hay que dejarse intimidar por la desgracia [...] Hitler es una cesura, hay que retomar el problema desde un momento anterior. De ahí mi idea: no sigamos a Adorno cuando dice: <<después de Auschwitz ya no es posible filosofar>>”.<sup>93</sup> Habría que añadir algo más que lo evidente, es decir, que el *dictum* de Adorno —que originalmente se refiere a la imposibilidad de escribir poesía<sup>94</sup>— además de tener lugar inmediatamente después de revelado los sucesos de la Segunda Guerra (por lo que se inscribe en una crisis de los

---

<sup>92</sup> Hobsbawm, Eric, *El optimismo de la voluntad. Conversación con Antoine Spire*, Barcelona, Paidós Asterisco, 2004, pp. 42-44.

<sup>93</sup> Blain, Jean, “Entrevista a Paul Ricoeur”, en: *Historia, antropología y fuentes orales*, N° 30, Barcelona, 2003, p. 56.

<sup>94</sup> Adorno, Theodor, *Teoría estética*, Madrid, Akal, 2004 [1971].

recursos de representación) se entiende en relación con una crítica general de la cultura como práctica que hizo posible (o no imposibilitó) el horror. Ricoeur se aleja de la indicación como una forma de despejar el campo teórico para el conocimiento propiamente histórico, que necesita de cierta noción de continuidad entre los fenómenos, el postulado de Adorno desde luego ilumina un campo problemático, pero oscurece otros. Pero un dato más para la justa comprensión: Adorno no debía resguardar su reflexión del negacionismo, de la propuesta acerca de que la realidad referida por los supervivientes de los campos no había tenido lugar. Pero ¿en qué medida el *dictum* de Adorno podría dar pie a esta corriente? Pues justamente en la medida que se señala la caducidad de las tradicionales formas de representación, de modo que se invalidaría o al menos dudaría de todo testimonio que recurriese a ellas. De aquí que la postura de Ricoeur deba entenderse en el marco de los esfuerzos desarrollados para responder afirmativamente a la pregunta por si “¿se puede hacer la historia de *Auschwitz*?”: “por mi parte –sostenía poco antes de morir- estoy trabajando con mis amigos israelíes, judíos neoyorquinos y otros en esta reanudación del trabajo histórico”.<sup>95</sup> La renuncia del trabajo historiográfico a dar cuenta del horror desde aquí se entiende como allanando el camino al negacionismo, por ello sería grave –por incomprensible- que Hobsbawm (en el año 2003) siguiese sosteniendo abiertamente la imposibilidad de decir algo, de pensar después de *Auschwitz*, como en efecto sí lo había admitido buena parte de los intelectuales judíos y de izquierda hasta el momento en que recepcionaron problemáticamente el negacionismo. Convendría recordar además que, frente al las tesis narrativistas<sup>96</sup> que postulaban la identidad estructural del relato histórico con el relato de ficción, Ricoeur planteaba la posibilidad cierta de la historia de dar cuenta de lo “real-pasado”, una tesis ontológica planteada en el contexto intelectual de la huida de toda metafísica.

Uno de los últimos y más lúcidos planteamientos en este orden ha sido el de Giorgio Agamben. En estricto rigor Agamben no defiende directamente la capacidad del conocimiento historiográfico, sino la posibilidad de una comprensión global del fenómeno del exterminio judío en sus dimensiones ética y política, haciendo frente al supuesto carácter enigmático del testimonio del horror que, según él, refuerza “la opinión de los que quisieran que *Auschwitz* permaneciera incomprensible para siempre”.<sup>97</sup> Se distancia de manera decidida de la negativa a conocer y comprender. Así sostiene: “Decir que *Auschwitz* es ‘indecible’ o ‘incomprensible’ equivale a *euphemein*, a adorarle en silencio, como se hace con un dios; es decir, significa, a pesar de las intenciones que puedan tenerse, contribuir a su gloria. Nosotros por el contrario, ‘no nos avergonzamos de mantener fija la mirada en lo inenarrable’”.<sup>98</sup> Se opone tajantemente incluso a todo escape del conocimiento del testimonio hacia la posibilidad estética: “No son el poema ni el canto los que pueden intervenir para salvar el imposible testimonio; es, al contrario, el testimonio lo que puede, si acaso, fundar la posibilidad del poema” [...] “Explicar la paradoja del testimonio mediante el *deus ex machina* del canto, equivale a estetizar tal testimonio”.<sup>99</sup>

---

<sup>95</sup> Blain, Jean, *Op. Cit.*, p. 56.

<sup>96</sup> Principalmente Hayden White en *Metahistoria. La Imaginación Histórica en la Europa del Siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

<sup>97</sup> Agamben, Giorgio, *Op. Cit.*, p. 8.

<sup>98</sup> Agamben, Giorgio, *Op. Cit.*, p. 32.

<sup>99</sup> Agamben, Giorgio, *Op. Cit.*, p. 36.

Pese a lo evidente, según nuestra lectura Hobsbawm no admite de manera concluyente la imposibilidad de decir algo acerca de la realidad de horror, todo lo que hace es admitir “su” propia imposibilidad de hacerlo, a la vez que plantea algo que ningún otro historiador se había atrevido a plantear: la incómoda pregunta acerca de ¿Cuánto de lo escrito por los historiadores del horror es pura hipocresía historiográfica? O según nuestro interés ¿cuánta escritura de la historia ha sido animada tan solo por el “deber de memoria” que sopla en nuestro presente? Y luego ¿en qué condiciones se puede producir un conocimiento histórico que escape a tal impostura?

Los problemas que plantea la hipocresía historiográfica no son sólo de orden ético, es decir, el de tratar de hacer comprender un fenómeno sin tener ni idea de lo que se trata éste, sino que extiende sus alcances, desde luego, al campo epistemológico y también político. La hipocresía historiográfica ha contribuido de buena manera a llenar de testimonios del horror nuestro presente, aunque por si sola no puede lo que ha podido con la ayuda de los medios de comunicación masiva.

En términos políticos la saturación de testimonios del horror trae aparejados problemas de distinta clase. En primer lugar está el riesgo de la banalización del dolor como efecto directo de la superabundancia de este tipo de testimonios, hasta el extremo de coleccionarlos al lado de otros de distinto signo o derechamente falsos, es decir propugnar su consumo estético por sobre su comprensión. Convendría señalar que en el actual contexto de “cultura de la memoria”, como lo ha planteado Huyssen, y “giro subjetivo”, como lo ha planteado Sarlo, lo demandado es el testimonio, la voz primera, la memoria literal, por sobre la historia de los acontecimientos traumáticos, se privilegia el acercamiento inmediato. En segundo lugar, pero íntimamente ligado a lo recién señalado, está el problema ligado a lo que Todorov define como “abuso de la memoria”, que según nuestra interpretación está asociado a la puesta en primer plano del puro testimonio. Según Todorov se trata de las implicancias que se desprenden de la recuperación del acontecimiento de manera *literal* (que no es igual a verdadera), es decir “permaneciendo –éste- intransitivo y no conduciendo más allá de sí mismo”, subrayando las causas y las consecuencias de ese acto, descubriendo a las personas involucradas, al autor de mi sufrimiento, estableciendo una continuidad entre el sujeto pasado y presente y “extendiendo las consecuencias del trauma inicial a todos los instantes de la existencia”,<sup>100</sup> se trataría de una afirmación rotunda de la singularidad del suceso que no tiene otro destino que la repetición, en tanto su singularidad no puede ponerlo en relación con otros sucesos, ni dotarlo de sentido. “El uso literal que convierte en insuperable el viejo acontecimiento, desemboca a fin de cuentas en el sometimiento del presente al pasado”.<sup>101</sup> Como es sabido la propuesta de Todorov va en dirección de la *ejemplaridad* del acontecimiento, es decir, tratando de no eliminar su singularidad ocuparlo como manifestación de una categoría más general, usarlo para comprender nuevas situaciones y así convertirlo en un principio de acción para el presente. Desde luego que la cuestión de la preservación o eliminación de la singularidad del acontecimiento trae aparejado otros problemas –sobre todo en lo que concierne a su conocimiento y nuevos peligros de sintonizar con planteamientos negacionistas—, pero por ahora baste señalar que la exacerbación del carácter singular abre paso a otro problema: el no reconocimiento del dolor de otras víctimas en circunstancias similares, “lo cual llevaría a una política de glorificación de unos y la infamia de

---

<sup>100</sup> Todorov, Tzvetan, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós Asterisco, 2000, pp. 30-31.

<sup>101</sup> Todorov, Tzvetan, *Op. Cit.*, p. 32.

otros, al mismo tiempo que traería la identificación de <<víctimas privilegiadas>>”.<sup>102</sup> Es precisamente a partir de esta operación que se abre el tercer problema. Quizá sonará grosero plantearlo, pero el hecho es que parece operar una forma de legitimación en el presente de aquellos que se identifican como las víctimas del pasado, pasa esto cuando las víctimas de antaño son ahora los vencedores, dictando así el trauma que es digno de ser recordado, “quedando legitimados para orientar su acción en la dirección de recuperar aquello que alguna vez les resultó arrebatado, aquello que injustamente perdieron”<sup>103</sup> y que constituye el botín del presente.

Pero de la proyección de estas implicancias políticas debemos ahora centrarnos en los problemas de corte epistemológico que plantea la hipocresía historiográfica, ya que nuestro problema central es el desconocimiento (o falso conocimiento) de los episodios de dolor que por ella se opera como expresión historiográfica del auge de la memoria como objeto de consumo cultural.

Es sabido que la propuesta ha tenido ya su expresión historiográfica en lo que en el debate intelectual contemporáneo se ha llamado el caso Goldhagen: en 1996 Daniel Jonah Goldhagen publica su tesis doctoral *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust* (Alfred A. Knopf, Nueva York).<sup>104</sup> Se trata de un texto en el que aborda el problema de la responsabilidad de los alemanes comunes y corrientes en los sucesos del nazismo resaltando el rol del antisemitismo preexistente a la Segunda Guerra, utilizando para ello una colección de testimonios y sustrayendo al extremo su participación como historiador, según su postulado, en vistas a una “fenomenología de la matanza”.<sup>105</sup>

Es fácil comprobar que la adscripción a un conocimiento de corte fenomenológico sirve hoy de coartada para la renuncia a todo grado de objetividad y la reivindicación de lo subjetivo. El asunto es saber si es reconocible como fenomenológico un saber que se basa en la reducción, hasta el extremo de la desaparición, de aquel que se ofrece como mero mediador. Situamos el problema del conocimiento y comprensión del horror en la pregunta por el conocimiento fenomenológico dado que estimamos que es una forma viable y legítima que se ajusta a fenómenos de dicha naturaleza. Pero también por que vemos en la última indicación de Hobsbawm una intención de conocimiento que se alinea en esta dirección: “es imposible, sobre todo para alguien que ha vivido una vida bastante tranquila, reproducir cosas bastante irreproducibles”.

Antes de entrar en asunto conviene llamar la atención acerca de lo raro que suena esta indicación en la boca de Hobsbawm, pues hasta donde sabemos –como lo confiesa en sus memorias— su biografía acompañó la historia del siglo XX, coincidió en fecha y lugar con los grandes acontecimientos que torcieron la historia... diríamos que una trayectoria de este tipo no puede llamarse “una vida bastante tranquila”. El desfase ha de entenderse en proporción de la magnitud que confiere a las experiencias vividas por los prisioneros en el campo: ¿Qué clase de

---

<sup>102</sup> Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, p. 58.

<sup>103</sup> Al respecto ver el libro de Manuel Cruz, *Acerca de la dificultad de vivir juntos (La prioridad de la política sobre la historia)*, Barcelona, Gedisa, 2007.

<sup>104</sup> El libro se publicó en castellano bajo el título *Los verdugos voluntarios de Hitler: los alemanes corrientes y el Holocausto*, Madrid, Taurus, 1997.

<sup>105</sup> Goldhagen, Daniel, *Op. Cit.*, p. 44.

experiencia es la engendrada por Primavera de Praga al lado de la de un judío obligado a integrar un *Sonderkommando*? Lo valioso de esta indicación de Hobsbawm es su gesto de asumirse, a pesar de su biografía, pobre de experiencias para dar cuenta de un fenómeno que lo desborda como historiador y sujeto. Quien no posee experiencias, aunque sean estas dispersas, pero que en suma puedan lograr una intensidad asociable a la de la experiencia que se quiere hacer comprender, no puede arrogarse la tarea de historiar el horror. Hay fenómenos que no solo exigen disciplina y rigor metodológico, sino antes que ello el crudo rigor de la vida. De otro modo se está condenado a la hipocresía historiográfica.

Resuena –como ya se habrá hecho evidente al lector– aquella indicación que Rudolf Otto incluyera al inicio de *Lo Santo* cuando trataba de mover nuestra comprensión hacia lo *numinoso*: “Invito ahora al lector a que actualice en su memoria y examine un momento de fuerte conmoción, lo más exclusivamente religiosa que sea posible. Quien no logre representárselo o no experimente momentos de esta especie, debe renunciar a la lectura de este libro”.<sup>106</sup>

Pero está todo para que se considere esta como una falsa salida: ¿si Hobsbawm, la vida que acompaña al siglo más violento de la historia, declara su “incompetencia fenomenológica” para introducimos en la comprensión del horror, quien podría entonces hacerlo? Quizá no sea tarea abarcable por un historiador, no de uno solo, no lo resolverá un solo buen libro. Pero quizá esos trabajos tampoco cumplan su cometido recibidos por vidas cada vez más pobres de experiencia. El problema más basto, planteado hace ya tiempo (y de lo cual Benjamin prende el primer aviso) es que ya no tendremos ningún grado de experiencia para fundar la empatía necesaria para la comprensión.

El horror o las experiencias límite –más allá de lo puramente biográfico– es algo que en las jóvenes generaciones va siendo cada vez más ajeno. La paradoja es que esta constatación se formule con todo pesimismo.

### 3.1.1. La cuestión del testimonio (medios, oralidad y escritura)

Una de las líneas de escape frente al supuesto desborde de la historiografía la constituye la apuesta por el testimonio. Pero no se trata solo de su puesta en primer plano dentro de los libros de historia, sino que tal apuesta lleva también la afirmación acerca que los soportes audiovisuales –como testimonio directo– habrían de proporcionarnos un acceso más rico a los fenómenos históricos (o sus huellas), desplazando así la mediación del historiador.

La apuesta testimonial no escapa de aquella demanda general por el pasado que hemos tratado más arriba. Para el caso valdría la pena reseñar el esclarecedor estudio de Annette

---

<sup>106</sup> Otto, Rudolf, *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 1980, p. 17. La referencia no necesariamente significa que estimemos apropiado el deslizamiento de categorías teológicas o estéticas al campo del conocimiento histórico. Al respecto valga la apreciación del ya citado Manuel Cruz: Resulta obvio que no basta con proponerse la comprensión del objeto para alcanzarla. Hay vías que, paradójicamente, terminan desembocando en lugares de todo punto indeseables. O lo que viene a ser lo mismo: defender la necesidad de acabar con el vacío representacional generado alrededor de determinados traumas no equivale a aceptar que éste pueda ser rellenado de cualquier manera. Sin pretender reconstruir ahora aquí una discusión extremadamente compleja, al menos un par de indicaciones sumarias respecto a la manera más adecuada de afrontar el conocimiento de una realidad a la que suponemos cargada de sentido pueden plantearse. En primer lugar, proponer categorías procedentes de la esfera estética —pienso en ese *sublime negativo* de origen kantiano del que hace uso Agamben en alguno de sus libros<sup>106</sup>— como figuras de saber histórico susceptibles de ser aplicadas a un trauma particular —Auschwitz, pongamos por caso— implica empezar a deslizarse hacia concepciones criptoteológicas o metafísicas, inútiles por su propia naturaleza para analizar concretos acontecimientos históricos. *Op. Cit.*

Wiewiorka sobre el ascenso de este tipo de enunciación hasta llegar a constituir lo que denomina “la era del testigo”.<sup>107</sup> Según Wiewiorka, la legitimación social del testimonio habría comenzado, en el contexto del Holocausto, con el juicio a Eichmann que, a diferencia de anteriores juicios a criminales nazis (por ejemplo los de Núremberg, limitados al documento-prueba), fue acompañado de la emisión pública de numerosos testimonios sobre el horror de los campos de concentración. La condena habría terminado por conceder verdad no sólo a esos testimonios en particular, sino al testimonio como fuente de verdad sobre un pasado doloroso, en una operación poco probable sin la centralidad de los medios de comunicación masiva. Se habría efectuado así una legitimación del sobreviviente asociada a una demanda por su testimonio como fuente de dignidad y ejemplaridad.

A partir de este movimiento la apuesta testimonial ha empalmado dócilmente con el mundo del entretenimiento, teniendo una presencia casi incuestionable como modo de producir saber acerca de cualquier cosa, de manera tal que ha llegado a desplazar, o hacer innecesario, cualquier tipo de elaboración “secundaria” (por ejemplo historiográfica).<sup>108</sup>

Según se desprende del análisis de Wiewiorka, esta sobreproducción y llamativa circulación de testimonios “supone una nueva forma de archivo en el que se puede tener acceso directo a la experiencia individual de los actores de la historia, sin mediación del historiador”<sup>109</sup>. Dominick LaCapra, uno de los contados historiadores dedicados a estudiar las condiciones de producción del saber histórico, ha llamado la atención –a propósito del ya aludido caso Goldhagen– sobre este tipo de inclinaciones, incluso en el campo historiográfico, pues si bien es entendible la necesidad de mantener a raya los excesos de *objetificación* y formalización del trabajo de los historiadores al entrar al estudio de fenómenos tan complejos como el Holocausto, nada puede justificar una renuncia al conocimiento como acceso crítico a ese mundo que nos llega por los testimonios. La pura exposición de éstos hace entrar al lector (o público) en una relación afectiva con ellos, tan radical que conlleva la mayor parte de las veces un efecto de “identificación total” con los testimoniados, ejercicio que hecho por un historiador de profesión no mostraría otra cosa que su “inhabilidad para utilizar pruebas a fin de verificar hipótesis y supuestos”.<sup>110</sup> Es en observación de estos fenómenos que cabría el esfuerzo por –asumiendo su valor– repostular el testimonio como “fuentes” y no como “obra”. Pero ¿Por qué estas fuentes y no otras? Considerando las implicancias que hemos advertido trae el abuso de la memoria ¿Qué valor historiográfico podemos concederle al testimonio? ¿Por qué interrogar a hombres que

---

<sup>107</sup> Wiewiorka, Annette, *L'ère du témoin*, París, Plom, 1998.

<sup>108</sup> Para el caso de nuestro país este planteamiento requiere de algunos matices. Recordemos que el recurso a los testimonios en nuestro medio –aunque no sustraído del efecto de este movimiento general– ha estado ligado a la lucha en defensa de los Derechos Humanos y ha los intentos de hacer justicia por los crímenes cometidos durante el régimen militar de Pinochet, por lo que no se podría diluir este tipo de recurso testimonial, sin más, en una espectacularización del testimonio. Una buena apreciación de las condiciones históricas que posibilitaron el ascenso del testimonio en general, y para el caso de Chile se puede encontrar en Peris Blanes, Jaume, *La imposible voz. Memoria y representación de los campos de concentración en Chile: la posición del testigo*, Santiago de Chile, Editorial Cuarto Propio, 2005.

<sup>109</sup> Peris Blanes, Jaume, *Op. Cit.*, p. 138. Aquí el autor entiende el concepto de “archivo”, basándose en el Foucault de *La arqueología del saber*, como un “sistema de enunciabilidad en un momento dado, sistema sobredeterminado por un a priori histórico no eliminable”, para el caso “la era del testigo” (ver página 150).

<sup>110</sup> LaCapra, Dominick, *Escribir la historia, escribir el trauma*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005, pp. 117-118.

estuvieron involucrados en los fenómenos pasados y no mejor disponer todos los documentos existentes sobre ellos y así ganar en condiciones para la siempre pretendida “objetividad”?

En primer lugar debemos adherir a un principio rector de la llamada “historia desde abajo” (pero ir más allá) en el sentido que es improbable que podamos reconstruir el fenómeno en su complejidad, dado que ciertos sujetos se sustraen de la escritura para dar cuenta de su acción. Por escrito podremos tener la opinión de ciertos “espectadores” sobre ellos, pero no lo que logra el testimonio: una visión retrospectiva y proyectiva de lo vivido (lo que de ninguna manera implica postular la existencia de una “voz original”). Es decir, lo que se busca con el testimonio no es solamente una “información extra”, sino el acceso a un campo para el cual la vía documental se haya limitada: “La importancia de los testimonios se hace más evidente cuando se piensa en que aportan algo que no es idéntico al conocimiento puramente documental. Los testimonios son importantes cuando se intenta comprender la experiencia y sus consecuencias, incluido el papel de la memoria y los olvidos en que se incurre a fin de acomodarse al pasado, negarlo o reprimirlo”.<sup>111</sup> Se trata ante todo, entonces, de una exigencia del conocimiento cabal de la realidad de un fenómeno, lo que ciertamente hace necesario extender la concepción de lo que los historiadores tradicionalmente entienden por ello: la realidad del pasado no es sólo el inventario total de los objetos, declaraciones y acciones, sino también las representaciones de ellos y sus implicancias en distintos niveles del presente; todo lo que irradia un fenómeno pasado. Para mayor complejidad, el testimonio mismo forma parte del fenómeno pasado: la ira o la simpatía de los testigos frente al pasado no constituye la imposibilidad de una “reconstrucción objetiva”, sino el añadido de una nueva dimensión de ese objeto que ha de ser delimitada y problematizada.<sup>112</sup> (el hoy testigo y ayer actor, no deja de estar involucrado, por tanto “es y no es el mismo”)

Podríamos conceder, en base a lo expuesto, que se trata del acceso a la *experiencia*, aunque claro está, no decimos demasiado sin definir lo que estamos entendiendo bajo éste término. El intento de establecer su contenido ha ocupado buena parte del debate intelectual contemporáneo, y estamos lejos de poder dar cuenta de todas sus imbricaciones metafísicas, epistemológicas, hermenéuticas y fenomenológicas. Para el caso asumimos la experiencia como *Erfahrung*, es decir como la mediación de estímulos de distinta naturaleza que efectúa el sujeto, integrándolos en “un patrón con sentido”, esto es, en un ordenamiento narrativo.<sup>113</sup> Sería algo así como el saber propio del sujeto lo que se busca con el testimonio, la narración que da cuenta de la apropiación del mundo en el que le ha tocado vivir. Es importante entender esto, pues a partir de lo establecido podemos sostener que no hay realidad del pasado si no es por el sujeto que pone un orden (sentido) en donde naturalmente no lo hay; de otra forma las “cosas” del pasado no nos significarían nada. El esfuerzo del historiador se dirige a prestar atención sobre la

---

<sup>111</sup> LaCapra, Dominick, *Op. Cit.*, p. 105.

<sup>112</sup> Tenemos en mente la respuesta de Hannah Arendt al historiador Eric Voegelin, cuando a propósito de Los orígenes del totalitarismo, éste le pedía a la autora escribir *sine ira et studio*: “Escribir sin la cólera sería eliminar del fenómeno una parte de su naturaleza, una de sus cualidades inherentes. Frente al totalitarismo, la indignación o la emoción no oscurece nada antes bien es una parte integrante del objeto”. Al respecto ver Birulés, Fina. “¿Por qué debe haber alguien y no nadie?”, en: Hannah Arendt. *Qué es la política*. Barcelona, Paidós, 1997, pp. 9-40.

<sup>113</sup> Al respecto el ya citado Jay, Martin, *La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva*. *Op. Cit.* Walter Benjamin, *La metafísica de la juventud*, *Op. Cit.*, y “El narrador”, en: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos (Iluminaciones IV)*, Madrid, Taurus, 1991. Para el resurgimiento espectacular de las narraciones testimoniales ver Sarlo, Beatriz, *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Siglo veintiuno editores, Buenos Aires, 2005. (En especial el Capítulo 2: “Crítica del testimonio: sujeto y experiencia”)

diversidad de sentidos del pasado para configurar ese espacio de alta tensión que es cualquier período del pasado. Esos sentidos del pasado, cuando no han tenido su redención, siguen latiendo en el presente, siempre y cuando no haya mediado el olvido o la traición en aquellos sujetos que los formularon. Es la experiencia la que articula históricamente un fenómeno, es en base a ella que podemos obtener un conocimiento del pasado salvando su complejidad.

Si bien hemos ya rodeado el problema, debemos tratar de responder directamente a la pregunta acerca de la medida en que el pasado puede ser salvado de su total desaparición por medio de un testigo que da cuenta de lo que pasó, tal como lo planteamos al comienzo.<sup>114</sup> Al asumir el carácter necesariamente subjetivo de la recuperación de una realidad pasada, desde luego estamos aludiendo al rol activo de un sujeto que recuerda, o bien de uno que recompone un sentido a partir de ciertas huellas: “La subjetividad no tiene nada que ver con la arbitrariedad: es la capacidad de contar un fenómeno del pasado. Por eso mismo, la historia es una actividad conceptual y un principio de comprensión de la vida humana, una heurística, que no debe olvidar ni los conceptos usados ni la descripción”.<sup>115</sup> Incluso cuando el pasado parece presentárenos sin intermediario a través de restos materiales, no nos es posible saber de él si no es por la mediación de alguien que les ordene (conceptualice y describa). La actividad subjetiva es un punto irreductible, pero que abre el problema en otra dirección, pues ¿Cómo tener garantía de que se está ordenando bien, de que se está describiendo con veracidad y probidad? ¿Cómo saber si esas huellas se están hilando bien, visto que quien opera interpretativamente sobre ellas no es su contemporáneo, sino alguien (ahora) “demasiado distante”? Aludimos, en uno y otro caso, a la naturaleza del testimonio y de la historiografía.

Preguntémonos entonces ¿Qué es un testimonio? ¿cuáles son sus “componentes esenciales”? “El testimonio es el resultado de la acción del tiempo sobre la memoria”,<sup>116</sup> es el resultado de ciertos desajustes entre las fases de *percepción*, *retención* y *restitución verbal* de lo acontecido, según sostiene Ricoeur.<sup>117</sup> No es posible esclarecer por completo cuáles son los fenómenos que median entre una y otra fase, que van desde la causa fisiológica hasta el trauma, lo único claro es que un testimonio nunca puede ser una “reconstrucción” cabal de lo que ocurrió en el pasado. Las faltas de la percepción, el desgaste de la retentiva y las omisiones de la restitución verbal, son igualmente asumidas como olvido. Aunque parezca paradójal, es por este efecto que existe la memoria: se pueden recordar unos hechos del pasado, ciertos rasgos de un acontecimiento, sólo a condición de olvidar otros. En el caso “ideal” de una *percepción*, *retención*

---

<sup>114</sup> Vale la pena aclarar que estamos lejos de plantear una reivindicación unilateral del testimonio oral como fuente para conocer el pasado reciente: aporta algo que no aporta el documento o las huellas materiales, pero costaría mucho argumentar en favor de su uso exclusivo para fines del conocimiento historiográfico. Frecuentemente tal reivindicación ha estado asociada más bien al tratamiento de la memoria como un saber social, como aquello que podría rearticular a una comunidad en vistas de algún agenciamiento. Desde luego, cuando se piensa en relación con los historiadores, esto implica ampliar la actividad que le es propia: debe también participar del agenciamiento, debe contemplar eventualmente “entrar” en las dinámicas del sujeto. Para el caso ver los planteamientos de Gabriel Salazar, “Ciudadanía e historia oral: vida, muerte y resurrección”, en: *Proposiciones* 29, Santiago de Chile, SUR Ediciones, 1999, pp. 198-211.

<sup>115</sup> Así lo ha planteado José Ruiz-Domènec a propósito de la perspectiva historiográfica de Paul Veyne en: *Rostros de la historia. Veintiún historiadores para el siglo XXI*, Barcelona, Península, 2000. pp. 96-97.

<sup>116</sup> Cuesta, Josefina, “Los componentes del testimonio, según Paul Ricoeur”, en: *Historia, antropología y fuentes orales* N° 30, Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad de Barcelona, 2003, p. 50.

<sup>117</sup> Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003, p. 212.

y *restitución verbal* “total” no hay posibilidad de memoria (los computadores, se ha dicho, no poseen memoria, pues lo archivan todo, se trata de un abuso del lenguaje. Tampoco era memoria lo de *Funes* en Borges, sino más bien un estado patológico). Por otra parte, debemos señalar, aunque raye en lo evidente, que siempre se recuerda en un presente que, más allá de la pregunta específica del interlocutor que fuerza una narración, ofrece unas condiciones que ejercerán una determinación relativa sobre el testimonio: la narración de un acontecimiento exigida en un determinado presente del sujeto suele no coincidir con la requerida en un presente posterior, inciden en ella factores de todo tipo, desde el cambio del propio sujeto, hasta la diferencia de coordenadas políticas o expectativas de futuro: varía con la propia subjetividad.

Según lo expuesto, no es posible “creer” a ningún testimonio sobre lo pasado. Omitiendo el problema de la mentira deliberada, y pese a cualquier esfuerzo del testigo por ser fiel al pasado, no tenemos más opción que la composición intersubjetiva de aquel trazo del pasado por el que se interroga a los testigos en un presente. Esta aparente pérdida radical del pasado, lejos de inducir a una renuncia del historiador, le lleva a asumir la complejidad propia de la construcción del mismo: la de dar cuenta de la subjetividad. Por decirlo de alguna manera, se amplía su objeto: “Hacer la historia de un acontecimiento junto a la historia de la memoria del propio acontecimiento hasta nuestros días, sin acantonarse en el tiempo pasado exclusivamente –el que corresponde a los hechos– más o menos rememorado por el testigo. [...] El conocimiento del pasado, llamado ‘objetivo’, no basta para explicar el presente, es preciso añadir el conocimiento de la percepción presente del pasado”.<sup>118</sup> De otra manera, se trata de dejar en claro de que todo tipo de conocimiento del pasado tiene como propiedad su carácter constituido y “situado”,<sup>119</sup> lo cual también debe arrojar luces sobre la labor del historiador al provocar una memoria –construir un documento oral, por ejemplo–, e incidir así en la producción de un testimonio que, quizá de otra manera, no habría llegado hasta nosotros. La pregunta del historiador no contamina el testimonio mientras dé cuenta de la necesidad de un tiempo que lo exige.<sup>120</sup>

Con todas sus peculiaridades, el testimonio es la base del trabajo del historiador. Nos proponemos, en lo que sigue, mostrar otras dos cuestiones planteadas: la puesta por escrito del testimonio y la exigencia del trabajo del historiador sobre él, pues en realidad no son más que un sólo problema: en el caso de la “Historia Oral” el trabajo del historiador –“la escritura de la historia”– comienza con la producción del testimonio que, una vez puesto por escrito, hace volver al historiador, ya no como un auditor y espectador del *testigo*, sino como un lector de *testimonios* que debe contrastar narraciones para componer un pasado.<sup>121</sup> Incluso cuando no es el

---

<sup>118</sup> Cuesta, Josefina, *Op. Cit.*, p. 47.

<sup>119</sup> De esta manera receptionamos los principales “componentes esenciales” del testimonio que señala Ricoeur. *Op. Cit.*, pp. 210-217.

<sup>120</sup> Advertimos que en este caso el historiador se convertiría en una suerte de testigo de las condiciones que hacen exigible un testimonio presente, lo cual haría insalvable el problema, pues por muy racionales y analíticos que sean los procedimientos de éste para dar cuenta de ello, no haría otra cosa que poner en obra una subjetividad de mayor magnitud. Si al historiador se le exige hacer también la historia de la memoria por la que compone un pasado, también es posible plantear la necesidad de historiar la historia de esa memoria.

<sup>121</sup> “El momento del archivo es el momento en que la operación histórica accede a la escritura. El testimonio es originariamente oral; es escuchado, oído. El archivo es escritura, es leído consultado. En los archivos el historiador profesional es un lector”. Ricoeur, Paul, *Op. Cit.*, p. 218.

historiador mismo el que ha producido el testimonio, se puede sostener que la escritura de la historia comienza ya en esos textos que suponemos totalmente ajenos al historiador: el archivo – hemos sostenido más atrás– ya determina lo que es susceptible de ser historiado, la labor activa del historiador comienza aquí, como ha sostenido Michel de Certeau, cuando los reordena de una peculiar manera.

¿Qué ocurre en el tránsito desde un historiador *testigo del testimonio* a un historiador lector de él? ¿En qué medida se beneficia o se perjudica lo dicho al ser escrito? ¿Es el único destino del testimonio la escritura? ¿Cuáles son los particulares problemas que conlleva la construcción del pasado a partir de testimonios? Tan amplios son cada uno de estos problemas que no podemos más que deslizar tentativas.

El problema general que plantea el paso de la memoria a la escritura está manifestado desde comienzos de nuestra cultura occidental, es el tema central de Platón en el *Fedro*.<sup>122</sup> Allí Theuth y Thamus debaten acerca de las utilidades y perjuicios que traería la introducción de la escritura en un contexto cultural que había permanecido hasta allí ligado a la oralidad, la memoria y la tradición. Antes de conocer la cuestión, y exigidos a optar, nuestro sentido común nos dicta sin problemas un pseudoargumento en favor de la escritura: es ésta la que puede fijar con más exactitud todo tipo de saber, ¿Cómo confiar en la memoria si sabemos que esta recorta y suma datos según los sujetos que la posean y transfieran? No hubiese sido difícil dirimir así el debate para Platón si el *Fedro* estuviese haciendo referencia a un tipo de saber tan superficial (el saber de los datos, de la percepción). No podemos desconocer la distancia que Platón guardaba respecto de todo saber sensible. La respuesta que da Thamus frente ese *pharmakon* de la memoria ofrecido por Theuth (las letras) es que “es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos”. Este “desde dentro” dice relación con toda una doctrina de sabiduría en Platón, para la cual el recuerdo es la forma de conocer lo esencial de nosotros y de todo, el recuerdo de nosotros mismos es el recuerdo del origen: el Ser. Es un camino en soledad el que ha recorrido el hombre sabio: “La fuente de la que se nutre la memoria está situada, a través de la intimidad, en un pasado que la consciencia guarda y que se hace presente en cada momento de *anámnesis*. En realidad ese pasado es lo que *somos*”.<sup>123</sup> No hay posibilidad de que este saber sea transmitido, vana y engañosa sería la mediación de las letras.

El sentido común aludido –que coincide con el argumento de Theuth– sólo nos evidencia el triunfo de una cultura de la escritura por sobre un mundo de la memoria que ya en Aristóteles es difícil de captar. Por un complejo tránsito la escritura terminó legitimándose como la continuidad de la memoria, acabando de paso con la noción antigua de *memoria* y con la específica y trascendente función que Platón le reservaba.

El problema del paso de la oralidad (como soporte de la memoria) a la escritura planteado en el pensamiento contemporáneo tiene poco que ver con la disyuntiva platónica, aunque, no obstante, se la utilice como recurso figurativo para explorar la complejidad de esta operación.<sup>124</sup> Como sostiene Ricoeur, en coincidencia con el fenómeno aludido por Wiewiorka, la

---

<sup>122</sup> Para el caso ver Platón, *Diálogos*, Vol. III, Madrid, Gredós, 1988. (Traducción de Emilio Lledó)

<sup>123</sup> Lledó, Emilio, *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*, Barcelona, Crítica, 1992, pp. 66-67.

<sup>124</sup> Es el caso, por ejemplo, de Paul Ricoeur en *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo veintiuno editores / Universidad Iberoamericana, 2003, (en especial capítulos 1 y 2) y *La memoria, la historia,*

vuelta sobre el problema de la inscripción en la escritura del testimonio oral –vuelta sobre una continuidad casi transparente para la historia– se ha producido por la irrupción de un tipo de testimonio que se ha convertido en la excepción del proceso historiográfico: existe hoy una crisis general del testimonio “en cuyo interior viene a situarse la crisis específica vinculada al testimonio intempestivo de los campos de concentración”.<sup>125</sup> El quiebre se debe al carácter discutible de la “archivación” de esos testimonios orales, pues plantean un problema de “acogida” para el cual el proceso de archivación no da respuesta, ya que la recepción y comprensión del testimonio “se edificó sobre las bases del sentido de la semejanza humana en el plano de las situaciones, de los pensamientos, de los sentimientos, de las acciones. Pero la experiencia que hay que transmitir es la de la inhumanidad sin punto de comparación con la experiencia del hombre ordinario. [...] Para acoger un testimonio, éste debe ser apropiado, es decir, despojado, en la medida de lo posible, de la extrañeza absoluta que engendra el dolor”.<sup>126</sup> La posibilidad de conservación de estos testimonios no estaría resguardada por su inscripción en la escritura, por el archivo, sino que, despojados de la “extrañeza absoluta”, induciría más bien al olvido o al recorte de la verdad del fenómeno del que dan cuenta por el contenido de tales testimonios y por la forma del testimoniar, que continúa siendo parte del fenómeno. Vuelve así, en una nueva clave, la duda sobre el *pharmakon* de la memoria que mueve a la historiografía a la deconstrucción de su condición de posibilidad: la continuidad entre memoria y escritura.

Si bien esta incongruencia entre testimonio y archivación que plantea Ricoeur tiene el efecto de obligar a una revisión epistemológica a la historiografía contemporánea en general –especialmente para el campo que llamamos historia del tiempo presente–, alude a un fenómeno de estudio extremo (el Holocausto), que de ninguna forma debería regir de aquí en adelante como patrón de la práctica historiográfica. Cabe la pregunta acerca de cómo los historiadores han afrontado este tránsito de la oralidad a la escritura para el caso de testimonios de fenómenos históricos sustraídos de esa extrañeza absoluta. (Extrañeza siempre se denota en la operación histórica, como introducción de una diferencia, pero no insalvable, más bien la apuesta va en dirección de la inteligibilidad de ella).

En historiografía se suele hablar de “la paradoja de la historia oral”<sup>127</sup>, para señalar dos tipos de problemas que comparecen en la conversión de “la experiencia que se transmite de boca en boca” en un documento escrito en vistas de ser utilizado por el historiador para componer un texto mayor. El primero de estos problemas es la pérdida de la posibilidad de experimentar –para los sujetos consultados– la intersección entre “la historia histórica y lo vivido en lo cotidiano”, problema más bien de comprensión política en busca de una conciencia que haga entender a los individuos cotidianos que “la cotidianeidad realiza la historia”, es decir, que se asuman agentes (planteamiento hegeliano, en estricto rigor). Esta imposibilidad estaría dada por los servicios de una apropiación escrita de lo cotidiano reabsorbida en la historia macro del historiador. El segundo problema lo constituye la conciencia de la pérdida de información que conlleva el recorte

---

*el olvido*, Madrid, Trotta, 2003, (en especial segunda parte). Para el caso del tratamiento propiamente historiográfico, fuera del problema platónico, ver Joutard, Philippe, *Esas voces que nos llegan del pasado*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999, (en especial capítulo IX). También Ferrarotti, Franco, *La historia y lo cotidiano*, Barcelona, Península, 1991, (primera parte, puntos 2 y 3).

<sup>125</sup> Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, *Op. Cit.*, p. 238.

<sup>126</sup> Ricoeur, Paul, *Op. Cit.*, p. 231-232.

<sup>127</sup> Estamos aludiendo directamente a Ferrarotti, Franco, *La historia y lo cotidiano*, *Op. Cit.*, p. 19.

de la escritura. Respecto de esta cuestión Ferrarotti ha sostenido: “Éste es el don de la oralidad: la presencia, el sudor, los rostros, el timbre de las voces, el significado –el sonido del silencio–. La paradoja de la historia oral es entonces intuible. Para ser conservada y comunicada, o al menos para ser conocida, la historia oral debe ser escrita”.<sup>128</sup> El gesto vanguardista de exigir la presencia activa del otro queda a su vez desactivado con la transcripción de lo dicho. ¿Qué es lo que se pierde? “El factor humano desaparece”, sostiene Ricoeur. Lo retenido sin mayor complicación es lo *locutivo* (las palabras dichas), lo *ilocutivo* (la fuerza y la entonación) es menos inscribible, y lo que se pierde casi totalmente sería lo *perlocutivo* (los efectos del acto de habla sobre el oyente). ¿Qué es lo que se gana? La “autonomía semántica del texto”, lo escrito puede circular independiente de la intención de su emisor/autor, “la trayectoria del texto escapa al horizonte finito vivido por su autor”.<sup>129</sup> Pero se gana también algo más fundamental: el “aumentó icónico” de la realidad referida por el testimonio al ponerse por escrito. (Volveremos en seguida a esta cuestión).

Lo que Ricoeur, a diferencia de ciertos historiadores de profesión, no parece contemplar (aunque sea para desecharlo posteriormente) es que hoy es posible el registro audiovisual del testimonio; no es *necesaria* la escritura<sup>130</sup>. Con ella comienza la historia, pero en principio no tiene porque seguir ceñida a este tipo de inscripción. Es precisamente esto lo que encontramos en los planteamientos –aunque algo sesgados como explicaré– de Philippe Joutard, al sostener que “el verdadero archivo es la cinta sonora” de la entrevista hecha.<sup>131</sup> Lo segundo es que subestima los esfuerzos de ampliación del universo de signos para aumentar la presencia del acto de habla en la escritura, así como también no asume, claramente al menos, la plasmación de la “voz” del oyente activo (en el caso de las entrevistas orales, el historiador que pregunta) en el documento escrito final. En justicia debemos señalar que quizá Ricoeur no estaba pensando siempre en la producción de entrevistas orales; “documentos” diría él, pues donde el historiador introduce una pregunta comienza la vida de un documento y ya no puramente de un testimonio (de modo que el historiador en este caso no provoca testimonios, sino que produce documentos orales. Se da más cuenta de la subjetividad historiadora que de la testimoniante).<sup>132</sup>

¿Por qué no entonces editar, en lugar de un libro, una cinta o un video con testimonios? Aquí las dificultades que plantea el tratamiento del testimonio pueden resolverse, en parte, por las aparentes limitantes de la escritura.

Nuestra posición al respecto es que no hay posibilidad de fundar racionalmente la preferencia por una grabación, de la naturaleza que sea, como fuente última o “archivo

---

<sup>128</sup> Ferrarotti, Franco, *Op. Cit.*, p. 20.

<sup>129</sup> Ricoeur, Paul, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, *Op. Cit.*, pp. 39 y 43.

<sup>130</sup> Aunque en lo que sigue del texto recién citado, se plantea plausiblemente –a partir de otra interpretación del *Fedro*– que la escritura no reduciría lo real, sino lo ampliaría a niveles imposibles de captar e lo inmediato. Una cualidad que la escritura compartiría con la pintura.

<sup>131</sup> Joutard, Phillippe, *Esas voces que nos llegan del pasado*, *Op. Cit.*, p. 265.

<sup>132</sup> Ricoeur asume que la noción de documento presupone una labor activa del historiador que se aproxima a las huellas con una serie de hipótesis y preguntas. También admite que esta “caracterización del documento por la interrogación que se le aplica equivale a una categoría de testimonios no escritos, los testimonios orales grabados”, pero no se pronuncia respecto de la importancia de la inclusión de la voz del historiador en la producción de este tipo de documentos, cuestión relevante en términos epistemológicos, ya que es uno de los factores que condicionan lo dicho por el testigo. Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, *Op. Cit.*, pp. 233-234.

verdadero”, si se está pensando, como lo hace Joutard, en que “la transcripción, por práctica que sea, es ya una traducción con todas las infidelidades que supone una traducción”. ¿Supone Joutard acaso que la grabación no lo es respecto de la entrevista?, la grabación magnetofónica también “traduce”, y en esa medida traiciona la gestualidad. ¿Debemos hacer del video o del cine entonces el archivo verdadero? Nuestra postura también aquí es negativa, más allá de la posibilidad de la existencia de un archivo último<sup>133</sup> o de un escepticismo que decante en un relativismo extremo.

Resulta que el testimonio, incluso el presente en los documentos “orales” producidos por el entrevistador-historiador, necesita de una distancia que la escritura puede garantizar mejor que cualquiera de los medios hasta aquí mencionado. No se trata de la “distancia” de la objetividad, sino de la comprensión.

Distancia del fenómeno de la “era del testimonio” ya nos hemos exigido más arriba. Lo que planteamos ahora es la distancia respecto del testimonio como “objeto inmediato” de la investigación historiográfica. El hecho es que el testimonio parece poseer un blindaje frente a la crítica, que es la actividad exigida para hablar de conocimiento histórico propiamente tal.

Beatriz Sarlo, en su crítica de la cultura de la memoria y el giro subjetivo, ha desvelado diversos niveles de ese carácter impenetrable del testimonio.<sup>134</sup> Dentro de estos se pueden distinguir bloqueos “externos” e “internos”: en el primer caso nos referimos al contexto que ha acompañado el ascenso del testimonio, aquella “necesidad jurídica, moral y política” de la verdad testimonial frente a los intentos de impunidad y olvido de los totalitarismos y dictaduras del siglo XX, de manera que, atendiendo a tales necesidades, el testimonio gozaría de unas prerrogativas que no tienen otras formas de acceso al pasado: la presión moral del testimonio trae aparejado un efecto de persuasión sobre la verdad del pasado. Por su parte, el blindaje interno tiene que ver con lo propio de una “retórica testimonial”, que tendría los siguientes rasgos y efectos: a) el testimonio es una enunciación presente, éste es siempre el fin ordenador (puede que provisorio) de la narrativa, por lo cual “el pasado se distorsiona para introducirle coherencia”, imprimiéndole así un sentido único, b) tiene una inclinación al detalle y la acumulación de precisiones que crea una ilusión de verdad, por efecto de un recurso “realista”, rasgos que hacen del testimonio algo muy verosímil, pero no necesariamente verdadero (puede que ese verosímil no haya tenido lugar), c) el testimonio es una enunciación en primera persona, de modo que el testimoniante se presenta como prueba del testimonio, ejerce una “autoreferencia empírica” que le arroga un carácter indiscutible, “se resiste a la discusión interpretativa”, se presenta como “algo que debe ser visto antes que analizado”.<sup>135</sup>

Lo expuesto no solo constituye una caracterización del testimonio, sino que cada uno de estos rasgos da pie también a un argumento a favor de la crítica de él, dan razón de su necesaria “mediación”. Pero sostenemos que este tipo de mediación debe ser la escritura, toda vez que el testimonio se disponga con fines historiográficos. La confrontación vivida y audiovisual con el testimonio conllevan efectos, en la subjetividad que a ellos accede, no menores en términos de una cabal comprensión del pasado: a propósito de los efectos de la proyección de testimonios del Holocausto a alumnos universitarios, LaCapra observa: “Contemplar esos videos tiene efectos

---

<sup>133</sup> Exigencia que acabaría probablemente dando, luego del repaso de la captación de todos los niveles de lo sensible, una “vuelta” metafísica.

<sup>134</sup> Sarlo, Beatriz, *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Op. Cit.

<sup>135</sup> Sarlo, Beatriz, Op. Cit., pp. 59-123.

directos sobre los espectadores: el sonido de las voces, la expresión de angustia de los rostros tienen un efecto a menudo agobiante cuya impresión no se borra fácilmente después de la proyección. [...] Además se genera la sensación de origen ético de que uno no responde con empatía suficiente a lo que ve”.<sup>136</sup> No limitado al horror –y asumiendo que toda narrativa vital tiene el rasgo de un “drama”, en tanto lo narrado es irreversible– sería este efecto el que daría pie a una “identificación extrema”<sup>137</sup> con el testigo que anularía la diferencia subjetiva del historiador; la revocación de la condición básica del saber histórico, en tanto la elaboración del testimonio necesita un distanciamiento de lo que se va a elaborar, un “lugar” desde el que se efectúa tal operación (para este fin no se puede ser uno con el testimonio). No obstante, es necesario “situar” este tipo de reivindicación del saber histórico, pues supone una superación de sus limitaciones frente al uso que hacía tradicionalmente del testimonio (relacionado con esa difícil archivación que refiere Ricoeur). Frente a aquel tratamiento tradicional, que terminaba en una reducción formal del horror, se dispuso el testimonio “directo” como forma de contrarrestar aquella excesiva *objetificación* de un fenómeno tan complejo, solo que de vuelta a la pregunta por la posibilidad del conocimiento, esa relación intimista con el testimonio se reveló tan nefasta como la primera, suscitando –por ejemplo– un respeto reverencial y temeroso frente al testimonio.

“La objetificación excesiva, el análisis puramente formal y la narrativa conciliadora [...] son más probables cuando el trabajo se realiza con fuentes impresas o cuando se hace investigación de archivo”,<sup>138</sup> sostiene LaCapra. Por nuestra parte cabría el siguiente planteamiento: frente al abandono de la escritura y la apuesta unilateral por la “pseudoperiencia” directa o audiovisual, bien vale encaminar la investigación por la vía textual, al menos hasta que cambien las coordenadas culturales.

La mayoría de las reflexiones acerca del paso de la oralidad a la escritura llevan aparejado el supuesto de un empobrecimiento paulatino de la realidad referida por el testimonio en el proceso habla-grabación-transcripción-edición. La problematización del problema ha estado, por lo general, basada en el supuesto de la “reducción”. Es en este punto que tiene relevancia para los historiadores –sobre todo para los románticos– el alegato a favor de la escritura hecho por Ricoeur, aludido arriba como “aumento icónico”.

Según Ricoeur la escritura no traería una reducción (réplica o sucedáneo) de la realidad, sino una “ampliación”. A partir de la relación establecida en el *Fedro* entre realidad y pintura, comprendida ésta última como réplica de aquella, se da la posibilidad de entender toda mediación simbólica y sùgnica de la realidad como un modo fértil de dar con niveles que la inmediatez de la percepción confunden o no logran aprehender: “En el arte abstracto, la pintura se acerca a la ciencia en tanto desafía las formas perceptibles al relacionarlas con estructuras no

---

<sup>136</sup> LaCapra, Dominick, *Op. Cit.*, p. 110.

<sup>137</sup> Al respecto aclara en un pie de página LaCapra: “Por identificación, entiendo la fusión no mediada del yo y el otro, en la cual la otredad o alteridad del otro no es reconocida ni respetada. Podría abarcar lo que Melanie Klein denomina identificación proyectiva, en la cual aspectos no reconocidos del yo son atribuidos al otro. [...] se puede establecer un contraste entre la empatía y la identificación (en cuanto fusión con el otro) en la medida en que la empatía señala el punto en el cual el otro es de hecho reconocido y respetado como otro, y uno no se siente obligado ni autorizado a hablar en su nombre ni a ocupar su lugar, como víctima o perpetrador sustituto, por ejemplo. LaCapra, Dominick, *Op. Cit.*, pp. 50-51.

<sup>138</sup> LaCapra, Dominick, *Op. Cit.*, p. 116.

perceptivas”.<sup>139</sup> De este modo la escritura, así como la pintura, no serían ya meras copias que nos hacen acceder a una realidad degradada, sino mediaciones intelectuales que nos permiten ordenar lo real para posibilitar un tipo particular de conocimiento. Se trata de una “negación radical de lo inmediato” en el ejercicio de una “mediación material por signos escritos” llevada a cabo por “la invención de sistemas notacionales que presentan propiedades analíticas”.<sup>140</sup> Refiriéndonos al proceso de escritura cabría extender la función que Ricoeur da a la fotografía como parámetro dudosamente ideal de la pintura: “la fotografía, por lo menos la fotografía inexperta, captura todo pero no conserva nada”. Bien cabría aquí la misma afirmación respecto de ese “archivo verdadero” que sería la cinta sonora. Para comenzar la tarea de historiar lo primero es haber conservado significativamente los restos de un pasado sobre el que las fuerzas del presente nos hace posar la vista.

### 3.1.2. *El auge de las historias locales*

Me propongo puntualizar seis observaciones a propósito de esta nueva “forma de hacer historia”:

1. La noción de historia local es difusa, se encuentra asociada a otras como “historia oral”, “historia social” y “microhistoria”. No obstante, podemos al menos establecer que se trata de un análisis histórico a pequeña escala y muy bien delimitado, que contrasta con el universalismo de los estudios historiográficos que ocuparon la escena, con plena legitimidad, hasta aproximadamente fines de los años 60’. Pero al parecer existen, por lo pronto, dos formas de apropiarse el significado de la noción “historia local”: a) una estrictamente historiográfica, identificable con la microhistoria, basada en “la reducción de la escala de observación, en un análisis microscópico y en un estudio intensivo del material documental”,<sup>141</sup> encontrando las más de las veces datos que terminan refutando las observaciones generales de aquella historia universalista y, b) una socio-histórica, es decir, allegada a ciertos planteamientos sociológicos que valoran la vida cotidiana, entendiendo que en ésta “se realiza la historia”<sup>142</sup> y que apuesta por la reconstitución de la historia reciente de una comunidad viva, momento en que aparece la historia oral como práctica social (rememoración) y –solo– en segundo lugar como práctica historiográfica (esto es como mera compilación de datos para componer un relato sobre lo real pasado).

2. El auge de la historia local, historia oral y microhistoria está asociado a la labor de ciertos intelectuales que se reconocen a sí mismos como progresistas o de izquierdas.

Este tipo de actividad de análisis no era reconocible intelectualmente como progresista hasta antes de los 70’, por lo que esta nueva forma de hacer historia tanto en su variante historiográfica como social– está asociada a una búsqueda luego de la ruptura de las antiguas creencias progresistas, por ejemplo: a) de que la historia podía ser entendida como un proceso

---

<sup>139</sup> Ricoeur, Paul, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, *Op. Cit.*, pp. 53.

<sup>140</sup> Ricoeur, Paul, *Op. Cit.*, pp. 53- 54.

<sup>141</sup> Levi, Giovanni, “Sobre microhistoria”, en: *Formas de hacer historia* (Peter Burke ed.), Madrid, Alianza, 1999, p. 122.

<sup>142</sup> Ver al respecto Ferrarotti, Franco, *Op. Cit.*, p. 19.

racional y universal, b) que en base al conocimiento de las leyes de esa racionalidad se podía fundar “la hipótesis del automatismo del cambio”, c) la “idea de progreso constante a través de una serie uniforme y predecible de etapas”, d) que éste progreso se llevaba adelante por un ordenamiento de los agentes históricos en base a solidaridades y conflictos de carácter inevitables o necesarios.<sup>143</sup>

Durante el siglo XX cada una de estas creencias habría sido refutada, lamentablemente, no en términos lógicos ni argumentativos, sino con el fracaso de las expectativas políticas fundadas en las predicciones: el cambio no fue automático ni en la dirección esperada, las solidaridades dieron paso a traiciones y el conflicto se frenó con conformismo. Como corolario el espectáculo de muerte y barbarie del pasado siglo terminó por liquidar la idea de que la historia era racional y que podía ir “hacia lo mejor”.

No se pudo ya hablar de “La Historia” como un proceso universal y unívoco de la cual se pudieran abstraer grandes tendencias. La misma idea de “leyes de la historia” no era ya legítima, más bien era parte de un discurso engañoso que aplastaba la libertad y la acción humana para que algo pasara en la historia. Más fiable que el gran relato de la Historia eran “los modestos y triviales libros de la gente común, cuyo sentido de libertad y de responsabilidad”<sup>144</sup> se presentaban como garantía. La reducción de escala mostraba lo difícil que era inferir leyes generales o fijar cortes estructurales a partir del variado, sobredeterminado y dinámico campo de la acción humana.

3. Se produjo una renuncia de las nuevas generaciones de historiadores a guiar su trabajo en base al descubrimiento o confirmación de ciertas leyes de la historia, cifrándose a la labor de afirmar la particularidad y lo eventual, cuestión que del lado de los científicos sociales ligados a la intervención se expresó como el abandono de los antiguos manuales que contenían las leyes y conceptos que debían instruir la acción proletaria, para ahora promover las dinámicas que propiciaran algún tipo de acción concertada. Y desde luego que de entre estas dinámicas (como por aversión a la idea de progreso) ocupa un lugar preeminente la de reconstituir el pasado reciente, para generar un reconocimiento mutuo, reconstituir el tejido social y alumbrar una subjetividad colectiva que abre el campo a algún tipo de proyecto (entra aquí el mentado discurso de la identidad).

4. En este último sentido han sido las ONGs las que han asumido la tarea de dar impulso para reconstituir el tejido social, las relaciones de asociatividad para la acción cotidiana, mediante el ejercicio rememorativo-historiográfico, sin importar demasiado el producto de la investigación, cuestión que suele ampararse en una supuesta apuesta por la subjetividad, la producción de sentido y en el relativismo extremo que ha acaecido en las ciencias humanas luego del diagnóstico de la crisis de los saberes.

5. Cualquiera se siente autorizado para hacer historia local, cuestión entendible dado que estos estudios habitualmente tratan sobre períodos de nuestro pasado reciente y para lo cual la oralidad es el medio privilegiado de información. Habría que atender también al hecho de que durante la más reciente dictadura de nuestro país, este tipo de reconstrucciones se hicieron

---

<sup>143</sup> Levi, Giovanni, *Op. Cit.*, p. 120.

<sup>144</sup> Anderson, Perry, *Los fines de la historia*, Barcelona, Anagrama, 1996, p.11.

necesarias frente a las políticas de censura y desinformación. Pero la historia local (socializante) se nos quiere presentar también como una práctica democrática liberada tanto de las formalidades y monopolio metodológico de la disciplina historiográfica como de la vigilancia academicista. Lo que ha dado paso a la fábula de que la historia local es un saber al margen del poder.<sup>145</sup> Ilusión alimentada por ciertos planteamientos filosóficos que circulan reducidos a consignas, por ejemplo llamando a deshacerse de toda disposición disciplinaria y a animar la rebelión de los saberes sometidos. Tal situación ha dado paso a una suerte de desregulación de las condiciones mínimas de la producción de conocimiento histórico.

6. La historia local socializante, más usualmente que la microhistoria, suele tener como inicio y fin puramente lo local. Se queda en el análisis micro, cuando no en lo meramente anecdótico, conllevando efectos alienantes y contrarios a un conocimiento histórico fiable o útil socialmente. Valga la cita de Hobsbawm en este punto: “El principal peligro es la tentación de aislar la historia de una parte de la humanidad –la del propio historiador, por haber nacido en ella o haberla elegido– del contexto más amplio”.<sup>146</sup> El peligro al que alude Hobsbawm tiene que ver con la renuncia al conocimiento, pues no se puede tener una cabal comprensión de lo local si no es en conexión con procesos mayores del que lo local es parte, manifestación o excepción.

En síntesis: no reestablecer el nexo entre lo particular y lo universal significa quedarse preso en la pura perplejidad. La recuperación del pasado así planteado sólo se queda en el gesto estetizante sin generar conocimiento, no añade complejidad a los cuadros del pasado, ni sirve a la hora de trazar mapas fiables para la acción.

### 3.2. El presente del pasado patrimonial

El pasado patrimonial es el producto de la industria cultural. Su red de comercio inmediata es el turismo internacional. Pero a nivel de las poblaciones locales pueden observarse algunos efectos claramente políticos.

Aunque parezca iluso plantearlo, el actual auge del pasado tiene más que ver con la lógica cultural de un capitalismo postindustrial,<sup>147</sup> que con una auténtica necesidad social de rememoración o con las exigencias de la práctica historiográfica. (Advertimos lo iluso del planteamiento, pues hablar de era postindustrial para el caso de estas latitudes que malamente

---

<sup>145</sup> Como si la oralidad fuera garantía de la autonomía del recuerdo, como si las políticas comunicacionales o el mercado no nos indicara qué es lo digno de ser recordado. Como si fuera posible legitimar algo que no se presenta como verosímil, como un auténtico recuerdo de lo que realmente tuvo lugar. Finalmente, como si las ONGs no hubiesen dado pie a una nueva forma de institucionalización del saber social.

<sup>146</sup> Hobsbawm, Eric, “La historia de la identidad no es suficiente”, en: *Sobre la historia*, Barcelona, Crítica, 1998, pp. 266-276.

<sup>147</sup> Convendría tener en cuenta la observación de Fredric Jameson respecto del rechazo de Ernest Mandel al concepto de capitalismo “postindustrial”, quien prefiere identificar a la actual fase de desarrollo capitalista como capitalismo “consumista” o “multinacional”. “Este rechazo del término ‘postindustrial’ por parte de Mandel –sostiene Jameson– implica la tesis de que este capitalismo avanzado, consumista o multinacional, no solamente no es incompatible con el genial análisis de Marx en el siglo XIX, sino que, muy al contrario, constituye la forma más pura de capitalismo de cuantas han existido, comportando una ampliación prodigiosa del capital hasta territorios antes no mercantilizados”. Jameson, Fredric, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 80-81.

se industrializaron, suena siempre a fantasías futuristas o a algún desajuste en la “lógica de la historia”).

Hoy el pasado es ofertado y demandado: podemos sostener que se ha vuelto materia de consumo privilegiada en casi todos aquellos lugares en los que se han extinguido los motores industriales y comerciales que antaño animaban la economía y sostenían la sociedad.<sup>148</sup> Resulta que la denominada “gestión patrimonial” constituye la última estrategia modernizadora pues convierte en mercancía todo aquello que aún se resistía. Bauman lo ha expresado claramente en su libro *La globalización. Consecuencias humanas*: la etapa industrial dio paso a una “sociedad de producción”. “Esa forma más antigua de sociedad moderna utilizaba a sus miembros principalmente como productores y soldados [...] Pero en su actual etapa moderna tardía (Giddens), moderna segunda (Beck), sobremoderna (Balandier) o posmoderna, ya no necesita ejércitos industriales y militares de masas; en cambio, debe comprometer a sus miembros como consumidores”.<sup>149</sup>

¿Pero consumidores de qué? Lo que pone en escena la sociedad postindustrial no es la *necesidad* sino el *deseo*, por tanto sus estrategias de consumo no apuntan a lo “material-objetivo” –por llamarlo de alguna manera–, sino a la *subjetividad*. Sus productos son preferentemente intangibles, en una palabra: *sensaciones*.

De cierto modo la sociedad industrial ha proporcionado el sustrato básico para esta demanda como consecuencia de su modelo de producción serial proyectado a lo social, de manera que el individuo, reducido a mero medio de producción, se halló de pronto carente de todo sentido y, luego, ávido de experiencias que le pongan en contacto con diversas formas de sostener su empobrecida existencia.<sup>150</sup> La religión alguna vez cubrió este espacio, los grandes proyectos políticos dotados de relatos totalizantes también lo hicieron a su modo. Pero en un mundo doblemente desencantado (y en éste sentido *ultramoderno*) viene a su lugar el mercado: en él se transan expectativas, esperanzas, espiritualidad, pseudoutopías, mundos posibles, mundos perdidos, etc. El asunto es que nadie encuentre demasiado pronto ese presunto anclaje de su vida. La lógica impulsa a probarlo todo, a acelerar el desencantamiento para consumir otra sensación, otra experiencia.

En sociedades homogeneizadas culturalmente casi en su totalidad, como la norteamericana (desde luego excluido México) y la europea occidental, las fuentes de esas experiencias vitales que nos pueden acercar a mundos mejores no están al alcance de la mano, están geográficamente muy lejos o están muy atrás perdidas en tiempos remotos, por tanto exigen un “mediador” o, más bien, un “proveedor” de la diferencia. Florece así esa peculiar modalidad de (pos)industria que es el turismo.<sup>151</sup>

---

<sup>148</sup> Al respecto ver Dolors Vidal, “El consumo del pasado o el pasado como consumo”, en periódico *La Vanguardia*, Barcelona, 04/05/2003.

<sup>149</sup> Bauman, Zigmunt, *La globalización. Consecuencias humanas*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 106.

<sup>150</sup> El teólogo Paul Tillich deriva dicho fenómeno del modo de vida impuesto en el seno de lo que denomina una “sociedad industrial superdesarrollada”, cuyo rasgo fundamental sería el de convertir al propio hombre “en un medio de fines que son medios, y de los que está ausente un fin último”. Ver Tillich, Paul, *Teología y cultura*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968, pp. 48 ss.

<sup>151</sup> Patricia Goldstone ha hecho un buen acercamiento a los orígenes del turismo en el mundo occidental en la primera parte de *Turismo. Más allá del ocio y del negocio*. Op. Cit.

Pero en la era postindustrial la división internacional del trabajo vuelve a aparecer: aunque los grandes centros industriales europeos son reconvertidos en parques temáticos – suerte que corre también todo sitio que denote antigüedad– el flujo principal de turistas es hacia “fuera”, como si la lejanía y la dificultad para acceder a la fuente de experiencias ofreciera alguna garantía sobre la intensidad de ésta. De más está decir que el flujo es prácticamente unidireccional: del primer mundo hasta las profundidades bárbaras de África, Latinoamérica u Oriente. Zonas desindustrializadas o nunca industrializadas asimiladas igualmente por una lógica postindustrial. El turista viene en busca de lo Otro. Pero cuando el presente de un país lejano no es lo suficientemente exótico se debe buscar con suma rapidez en el saco de la historia un pasado acorde con las expectativas vendidas en la agencia.

Hemos citado ya en el capítulo anterior al ex presidente del Banco Mundial refiriéndose al valor que tiene para la humanidad la conservación de la cultura, la identidad y las raíces de los pueblos. Esta preocupación repentina por parte de aquellos sectores económicos que hasta no hace mucho “sacaban el revólver cuando les hablaban de cultura”, o –del otro extremo, como veremos luego– por sectores subalternos, es lo que ha llevado a George Yúdice –en una paráfrasis de Foucault– a plantear que nos enfrentamos a la emergencia de una nueva *episteme*.<sup>152</sup> En ambos casos “la cultura es conveniente en cuanto recurso para alcanzar un fin”. En el primer caso –y como se desprende de la cita de Wolfensohn–, se trata de la generación de riqueza a partir de la puesta en marcha de las llamadas “industrias culturales”, pero también de otros fines no tan inmediatos, como lo son la pacificación social de zonas conflictivas mediante inyecciones de fondos para que canalicen sus reivindicaciones a través de proyectos culturales, se comuniquen las diferencias y así crear condiciones seguras para la inversión. O como la formación de un “capital social” que estrene modelos de autogestión en vistas de una reducción del gasto social por parte de los estados. En el segundo caso, se trata de la cultura como recurso de la política; sectores excluidos que instrumentalizan la “causa cultural” para conseguir reivindicaciones en lo que respecta, por ejemplo, a territorios, recursos o puestos de trabajo, situación identificable con el hecho de que en nuestro medio la visibilidad de las nuevas demandas sociales ya no se efectúe por medio de los tradicionales partidos políticos, sino a través de “centros culturales”. Lo relevante es que la cultura entendida como recurso es una idea que atraviesa transversalmente la sociedad, lo que ha llevado a Yúdice a sostener que “la cultura en cuanto recurso es el principal componente de lo que podría definirse como una *episteme* posmoderna”.<sup>153</sup>

Episteme o mera ideología, podemos coincidir con Yúdice respecto de que: a) “en las condiciones determinadas por la globalización lo que difunde la lógica prevaleciente de la acumulación es la diferencia y no la homogeneización” y que, b) “en nuestra era, las

---

<sup>152</sup> Tal como lo entiende Yúdice en su lectura de *Las palabras y las cosas*, la *episteme* sería una modalidad de relación entre el pensamiento y el mundo que posibilitan la existencia de diversos campos de conocimiento en cada época. Yúdice, George, *El recurso de la cultura, Usos de la cultura en la era global*, Barcelona, Gedisa, 2002, p. 45.

<sup>153</sup> Yúdice, George, *Op. Cit.*, p. 45. No es este el lugar para poner a prueba esta gran tesis de Yúdice, pero por lo pronto podríamos plantear que la pretensión de hacer de “la cultura como recurso” una *episteme*, puede ser una formulación teórica “fuerte” para no tratar el fenómeno como un caso de ideología hegemónica que, siguiendo a Mandel, respondería a una modalidad de capitalismo más refinado. Pese a que los casos estudiados rigurosamente por Yúdice puedan ser leídos como apropiaciones culturales “contrahegemónicas”, habría que prevenir los efectos de una ampliación de la tesis sin mayores matices: la emergencia de una nueva *episteme* no excluye la permanencia cierta de lógicas de dominación que vale la pena seguir estudiando.

representaciones y las demandas relativas a la diferencia cultural son convenientes en tanto multipliquen las mercancías y confieran derechos a la comunidad”.<sup>154</sup>

Más allá de toda posición dogmática en contra del mercado o de todo purismo cultural en rechazo de la apropiación política de “la cultura”, no tendríamos problemas en aceptar que la diversidad y el turismo cultural sean una fuente de divisas, siempre y cuando esa riqueza se distribuya efectivamente entre aquellos “diversos”, y mientras las conceptualizaciones de patrimonio que sirven a tal fin no fueran subsidiarias de tergiversaciones y manipulaciones abusivas del pasado. Pero también es difícil aceptar si quien está detrás de todo esto es la misma institución que Joseph Stiglitz (Premio Nobel de Economía y ex vicepresidente del Banco Mundial) describe en *El Malestar en la Globalización*.<sup>155</sup>

El turismo tiende a constituir una realidad social neocolonial: los habitantes tradicionales de esos centros históricos rehabilitados son expulsados para acoger (más limpios y más seguros) a los turistas. El ya citado Zigmunt Bauman ha sostenido que “la aclamada ‘globalización’ está estructurada para satisfacer los sueños y deseos de los turistas. Su efecto secundario –un efecto *colateral*, pero inevitable– es la transformación de muchos más en vagabundos”.<sup>156</sup> Asimismo – dado la retirada del Estado– las distintas industrias relacionadas con el turismo tienden a licitarse, en un concurso que puede ganar sólo quien tenga suficiente capital para “restaurar la manzana entera”, por poner un caso. Este tipo de “restauración”, que tiene como fin no precisamente la conservación de los edificios antiguos, sino más bien su “recuperación inmobiliaria”, expulsa a sus habitantes tradicionales a lugares más baratos (periferia), llevando a cabo un “recambio inducido” cuyo efecto inmediato es la exclusión de los habitantes de las llamadas zonas patrimoniales, pero que trae el efecto añadido de vaciar de sentido lugares que se reivindicaban como de valor histórico. La gestión patrimonial tiene como efecto la ruptura del vínculo social que sostiene la memoria, a la vez que hace desaparecer una de las principales fuentes de la historia del lugar que se pretende resguardar. En el léxico historiográfico se diría que una buena cantidad de documentos desaparecen, no por una misteriosa “selección”<sup>157</sup> de la propia historia, sino que mediante un nuevo *acto de barbarie*, por más dócil que éste desee mostrarse. Así, parece ser que la industria turística no genera mejores condiciones ni oportunidades, cuando más dilata la supervivencia de las poblaciones locales que se auto ofertan disfrazadas de autóctonas (lo cual añade una cuota de patetismo a su miseria).

Como actualmente –e igual que ayer– es el Estado el encargado de abrir paso al capital privado, todo esto va acompañado de las “políticas culturales” acordadas. Proliferan las instancias para promover el patrimonio, el resguardo de las identidades, así como la producción y

---

<sup>154</sup> Yúdice, George, *Op. Cit.*, p. 44 y 40. Creemos que en el mismo sentido también van los planteamientos de Jameson y Žižek en *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, *Op. Cit.*

<sup>155</sup> Stiglitz, Joseph, *El malestar en la globalización*, Buenos Aires, Taurus, 2002. Fundamentalmente expone casos de incompetencia y negligencia extrema, tales como el haber causado y agravado la crisis asiática o como la implantación vertical de políticas económicas estándar en países pobres sin demorarse en considerar sus especificidades económicas, culturales y sociales, determinando así su crisis (Ej. Argentina).

<sup>156</sup> Bauman, Zigmunt, *La globalización. Consecuencias humanas*, *Op. Cit.*, p. 122.

<sup>157</sup> En su *Introducción a la historia* Marc Bloch alude esta particular modalidad de selección al revisar los motivos por los cuales nuestras fuentes para conocer el pasado son siempre limitadas. Allí están los incendios, inundaciones e incluso robos que “seleccionan” las fuentes por nosotros.

circulación de lo que se da en llamar “bienes culturales”.<sup>158</sup> Sin descartar algunos esfuerzos autónomos en esta vía, es el Estado, la mayor parte de las veces con el refuerzos de ONGs transnacionales, el que impulsa una sobreproducción de obras relacionadas con la “puesta en valor” del pasado local.

Si hay algún acontecimiento del que deba ocuparse nuestra reflexión es precisamente el de esta sobreexposición –me arriesgaría a decir inédita– a productos del pasado a la que nos vemos enrostrados diariamente. ¿Qué tipo de mundo es éste en que el pasado parece invadirnos y en el que las cosas no pasan, sino que se van apilando delante de nuestros propios ojos? ¿No lleva esto, como lo ha planteado Jameson, a una ruptura de nuestra tradicional experiencia de la temporalidad?<sup>159</sup>

El turista y la relación que establece con lo Otro y con el pasado, no es una preocupación reciente por parte de los antropólogos y los críticos culturales<sup>160</sup>. Quizá la descripción más plausible de esto haya sido realizada a fines de los 70' por Susan Sontag en *Sobre la fotografía*. Si la fotografía detiene artificialmente el devenir fijándolo en el retrato de un instante, el objeto de la fotografía turística siempre es el pasado: “Si las fotografías permiten la posesión imaginaria de un pasado irreal –sostiene Sontag–, también ayudan a tomar posesión de un espacio donde la gente se siente insegura. Así, la fotografía se desarrolla en tandem con una de las actividades modernas más características: el turismo [...] Parece francamente antinatural viajar por placer sin llevar una cámara”<sup>161</sup>. Así el turista camina capturando lo Otro a la vez que apilando el pasado en instantes.

La cámara y la actividad fotográfica (incluso la filmadora, que sólo obtiene un instante de mayor duración), conforman una buena alegoría para dar cuenta del consumo del pasado realizado por el turista. La cámara es la herramienta mediadora entre el turista y lo extraño, lo que está por desaparecer y lo desaparecido por ahora apenas conservado: “las fotografías promueven la nostalgia activamente”.

El turista es un consumidor compulsivo de lo Otro, pero esa diferencia cultural se hace más apetecible si a su dimensión horizontal (la cultura aconteciendo) se le añade una dimensión vertical que busca en la profundidad del pasado. Lo diferente es deseable, pero lo diferente antiguo lo es doblemente.

---

<sup>158</sup> Al respecto la “Política Cultural para el período 2005-2010” del Gobierno de Chile señala en su objetivo II: “el propósito de promover el desarrollo de una industria cultural que aporte al crecimiento de la oferta de bienes y servicios culturales en el país”. Luego en su objetivo IV, medida 38 se considera: “Contar con un plan nacional de fomento al turismo cultural sustentable, vinculado a la valoración de los sitios patrimoniales e históricos, arqueológicos y naturales, con planes de desarrollo que recojan la experiencia internacional al respecto. En este contexto se ha de considerar el necesario financiamiento para el desarrollo de planes de gestión de los sitios declarados y postulados Patrimonio de la Humanidad”. Al respecto ver: “Definiciones de Política Cultural 2005-2010”, en: *Pausa. Revista del Consejo Nacional de la Cultura y las Artes*, N° 4, Santiago de Chile, junio de 2005, pp. 44-49.

<sup>159</sup> Al respecto ver Cruz, Manuel, *Las malas pasadas del pasado. Identidad, responsabilidad, historia*, Anagrama, Barcelona, 2005. (Especialmente la Tercera parte: Historia). Este libro obtuvo el XXXIII Premio Anagrama de Ensayo. También Vattimo, Gianni, “El olvido imposible”, en VV.AA. *Usos del olvido*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1998, pp. 79-90 y Jameson, Fredric, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Op. Cit., pp. 41-74.

<sup>160</sup> Una reciente reseña del desarrollo de estos estudios se encuentra en “El turista: elige tu propia aventura”, en *Ñ. Revista de Cultura* N° 120, El Clarín, Buenos Aires, pp. 6-9. (14/01/2006)

<sup>161</sup> Sontag, Susan, *Sobre la fotografía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1980, p. 19.

Deseando, retratando y consumiendo sensaciones, el turista no establece más que una relación liviana con el pasado. Estando de paso no lo conoce ni entiende, sólo lo goza. Se ejerce así una “estetización del pasado”<sup>162</sup>, que se instala como el modelo preeminente de relación con él, incluso en las mismas poblaciones locales.

Es precisamente esto último lo que tradicionalmente se entendía como “hegemonía cultural”: el dócil consenso entre señores y siervos en unas mismas operaciones simbólicas (sentido común), imposibilitando toda dialéctica social. Aunque para algunos no sea grato recordar estos fragmentos de “teoría trasnochada”, debemos decir que, dadas nuestras observaciones, aun sirve para explicar en buena parte la naturaleza del fenómeno que aquí abordamos:

“El patrimonio cultural expresa la solidaridad que une a quienes comparten un conjunto de bienes y prácticas que los identifica, pero suele ser también un lugar de complicidad social. Las actividades destinadas a definirlo, preservarlo y difundirlo, amparadas por el prestigio histórico y simbólico de los bienes patrimoniales, incurrir casi siempre en cierta simulación al pretender que la sociedad no está dividida en clases, etnias y grupos, o al menos que la grandiosidad y el respeto acumulados por estos bienes trascienden esas fracturas sociales”.<sup>163</sup>

Es así como en las zonas afectas a la gestión patrimonial se impone una “memoria patrimonial” que tiende a disolver o volver invisible otro tipo de memorias. Se llega al punto en que los episodios pasados en los que nos reconocemos y encontramos nuestra permanencia son meras fosilizaciones de lo consumido por el turista. No parece apresurada aquí la siguiente pregunta ¿Podemos sostener que “recordamos” por nuestra propia cuenta? ¿No es verdad que el criterio de rentabilidad de otros, al que nuestra tarea de sobrevivida debe ceñirse, nos hace “recordar” sólo en cierta dirección?<sup>164</sup>

En este punto creo que es conveniente recordar el planteamiento contenido al inicio de éste capítulo: la lógica cultural hasta ahora esbozada nos hace acceder a un pasado sin memoria y sin historia. La gestión patrimonial (en su realización más material) como la estetización del pasado impide tanto el curso tradicional de transmisión de experiencias en las poblaciones locales (ejercicio de la memoria), así como también produce un desplazamiento de la relación crítica y analítica con el pasado que tiene como fin su conocimiento y comprensión (práctica historiográfica). Se vislumbra otra operación de la hegemonía cultural ya aludida, aquella que apuesta, por un lado, por la ruptura de la *continuidad* sustentada en la memoria (sustrato de la

---

<sup>162</sup> Este término alude tanto a una relación con el pasado que se basa en una particular aprehensión de sus fragmentos o réplicas como “alimento de la sensibilidad”, como también a la reivindicación del carácter “literal” del pasado: una exigencia de pasado “tal cual fue” (análoga a la exigencia de una historiografía positivista), pero también refractaria de cualquier intento explícito de elaboración o interpretación del pasado (sirve aquí la distinción entre rememoración *literal* y *ejemplar* que realiza Todorov en *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2000). Supone también una industria que dispone el pasado como “espectáculo”.

<sup>163</sup> García Canclini, Néstor, “Los usos sociales del patrimonio”, en: *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*, Consejería de Cultura, Junta de Andalucía, 1999, p. 17.

<sup>164</sup> Al respecto Manuel Cruz ha señalado: “Ahora, la selección nos viene dada: apenas hay lugar, con tanto regreso al pasado con el que se nos agobia por todas partes, para que los individuos *recuerden por su cuenta*. Resultado: la memoria ha sido desactivada. Ha dejado de pertenecernos, ni tan siquiera en parte”. Cruz, Manuel, *Las malas pasadas del pasado. Identidad, responsabilidad, historia*, Barcelona, Anagrama, 2005, p. 170.

historicidad del sujeto) y, por otro, por el desconocimiento del pasado que resulta de esa “pesada” relación que emprende el historiador con huellas y testimonios.

Las memorias –como reza la apuesta de Huyssen– son necesarias para la articulación sociohistórica de los sectores postergados, pero también para conocer la “cualidad” del pasado reciente. La turística es la más actual de las operaciones destinadas a la destrucción del vínculo social, motivo por el cual es susceptible de ser pensada como otra versión de los llamados procesos de modernización. El rechazo que hemos hecho de ella se basa en la observación de que a nivel económico perpetua la desigualdad, a nivel social funda la exclusión<sup>165</sup> y a nivel cultural, por un lado, anula la diferencia fundando una relación con un Otro imaginario (folclórico)<sup>166</sup> y, por otro, constituye una hegemonía que tiene como resultado la anulación de la fuente de historicidad de los sujetos locales.

Si nos referimos ahora al obstáculo que representa para el conocimiento historiográfico esta demanda por el pasado, debemos abocarnos a la tarea de revelar qué tipo de pasado es el que hoy se demanda, decíamos ya no sólo por los turistas, sino cada vez más por las poblaciones locales: la tematización del lugar.

La práctica de selección de una sola época y sus expresiones para convertirlas en fetiche patrimonial (mercancía) es a todas vistas una operación más que dudosa. Como ya hemos señalado, reduce nuestra relación con el pasado a su pura recuperación estética. El mismo Néstor García Canclini ha señalado que la defensa del patrimonio apelando a su presunta “autenticidad” sólo es posible si se olvida que los sitios patrimoniales responden mejor a una larga lista de reapropiaciones culturales registradas en la historia. Así, cada sitio no posee nunca un puro sentido “monolítico”, sino que posee tantos sentidos como apropiaciones, solo que “quienes absolutizan la actividad mercantil suelen desentenderse de los sentidos acumulados en esa historia de los usos. Seleccionan un ritual o una época, y desprecian otros, según puedan convertirse en espectáculo vendible”.<sup>167</sup> La censura de esos otros sentidos descontextualizan el sentido elegido negando así su conocimiento: si no se puede establecer relación alguna con otros ámbitos de lo real-pasado aquel fragmento se monumentaliza a la vez que se deshistoriza. En este sentido valga reiterar la cita de Augé:

“El mapa del turismo mundial hace malabarismos tanto con el tiempo como con el espacio, y de Luxor a Palenque, de Angkor a Tikal, o de la Acrópolis a la Isla de Pascua, la idea de un patrimonio cultural de la humanidad va tomando cuerpo, pese a que este patrimonio, al relativizar el tiempo y el espacio, se presente antes que nada como un objeto de consumo más o menos desprovisto de contexto, o cuyo verdadero contexto es el mundo de la circulación planetaria al que tienen acceso los turistas más acomodados desde el punto de vista económico y más curiosos desde el punto de vista intelectual”.<sup>168</sup>

---

<sup>165</sup> Fundamentalmente en lo que se conoce como fenómeno de *gentrificación* (para el caso léase el desplazamiento de los residentes locales producto de la “recuperación” inmobiliaria de los sectores patrimoniales)

<sup>166</sup> Esto en la medida que el habitante local solo devuelve al turista lo que él quiere y puede ver. Al respecto se puede ver: Žižek, Slavoj, “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, *Op. Cit.*

<sup>167</sup> García Canclini, Nestor, “El turismo y las desigualdades”, en *Ñ. Revista de Cultura*, N° 120, El Clarín, Buenos Aires, p. 8. (14/01/2006)

<sup>168</sup> Augé, Marc, *El tiempo en ruinas*, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 63.

Bajo este tipo de relación no es posible el conocimiento del pasado, más bien asistimos a su trivialización, al extravío de los referentes que lo hacen representable e interpretable. Como ha sostenido Jameson a propósito del destino posmoderno de la novela histórica, una relación tal “lo único que puede ‘representar’ son nuestras ideas y estereotipos del pasado (que en virtud de ello deviene en el mismo acto *historia pop*)”.<sup>169</sup>

La “operación histórica”, como la entendemos, funciona de modo inverso: compone rigurosamente los diversos sentidos del pasado mediante la interpretación de sus huellas, el propósito no es tanto el de narrar la crónica de los que han pasado, como la forma en que se han “encontrado” esos sentidos y operado sus desplazamientos. El pasado del historiador a menudo es un “campo de alta tensión” entre los distintos sentidos de los sujetos pasados, pero también, fundamentalmente, entre un pasado así constituido y el presente: “el pasado es, ante todo, el medio de *representar una diferencia*”.<sup>170</sup> Si la disciplina histórica no restituyera esos sentidos del pasado sería subsidiaria del olvido. Si no marcara la diferencia entre los sentidos pasados y el sentido presente contribuiría –junto con anular la novedad y con ello el motivo por el cual narrar algo– a malentenderlo aceptando lo dado como lo que “siempre fue”, bloqueando así el futuro.

La exclusión de otros sentidos del pasado, y también de otras posibles identidades es una de las implicancias de la gestión patrimonial del pasado. Pero la más compleja y fundamental es la que adelantábamos más arriba y que tiene que ver con la colaboración que la demanda del turista ofrece en la alimentación del sustrato de todo nacionalismo: el esencialismo del pasado, que sólo puede dar pie a exclusiones y abusos interpretativos. Tal como lo ha sostenido brillantemente Antonio Gómez Ramos: “el *nacionalista* y el *turista* representan las dos figuras extremas en las que se activa actualmente el culto al pasado. Sea por ocio o por una inquietud casi existencial, ellos son los más interesados consumidores de discurso histórico. De hecho, son estrictamente complementarios”.<sup>171</sup>

Más arriba hemos insinuado la idea acerca de que es en el quehacer del historiador que se puede hacer frente a estos vicios interpretativos. Su actividad es crítica en tanto diferenciadora: accede al pasado de una manera específica y en su labor interpretativa construye un conocimiento que es tal en la medida que rompe con un saber que es “sentido común” sobre el pasado. El historiador muestra usualmente que “Antaño, las cosas no eran como hoy”, pero esa diferencia no es mero exotismo del pasado, pues ha de narrarnos cómo es que las cosas llegaron a ser lo que son y porqué otras, pudiendo, no llegaron a ser. “La figura del pasado, conserva su valor primero de representar *lo que falta*” ha sostenido Michel de Certeau, y esto significa siempre medirse con el presente, pues “un grupo, ya se sabe, no puede expresar lo que tiene ante sí –lo que aún falta- más que por una redistribución de su pasado. Igualmente, la historia es siempre ambivalente: el lugar que delimita al pasado es igualmente una manera de *dar cabida al porvenir*”.<sup>172</sup>

---

<sup>169</sup> Jameson, Fredric, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Op. Cit., p. 59.

<sup>170</sup> Adherimos a esta concepción de la historia como saber social (saber sobre la sociedad, pero situado en la sociedad). Al respecto ver la formulación del citado Michel de Certeau, “La operación histórica”, en: *Hacer la historia*, (Jacques Le Goff y Pierre Nora comp.), Barcelona, Editorial Laia, 1985, p. 53.

<sup>171</sup> Antonio Gómez Ramos, “Por qué importó el pasado (el espejo deformante de nuestros iguales)”, en *Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo*, (Manuel Cruz Comp.), Barcelona, Paidós, 2002, p. 80.

<sup>172</sup> De Certeau, Michel, “La operación histórica”, Op. Cit., p. 51-53.

Se trata sin duda de una concepción “clásica”: el conocimiento es crítica de lo existente, en cierto sentido *negación*, y es por ella que ha de fundarse la posibilidad de algo nuevo en el mundo.

### **3.3. Como la memoria ocupó el lugar de la utopía**

(La izquierda chilena como epifenómeno de la izquierda mundial)

Los últimos minutos del documental *Salvador Allende* de Patricio Guzmán (2004) están ocupados por la lectura que el poeta Gonzalo Millán hace de su poema “53” contenido en el libro *La Ciudad* (Quebec, 1979).

53.

El río invierte el curso de su corriente.  
El agua de las cascadas sube.  
La gente empieza a caminar retrocediendo.  
Los caballos caminan hacia atrás.  
Los militares deshacen lo desfilado.  
Las balas salen de las carnes.  
Las balas entran en los cañones.  
Los oficiales enfundan sus pistolas.  
La corriente se devuelve por los cables.  
La corriente penetra por los enchufes.  
Los torturados dejan de agitarse.  
Los torturados cierran sus bocas.  
Los campos de concentración se vacían.  
Aparecen los desaparecidos.  
Los muertos salen de sus tumbas.  
Los aviones vuelan hacia atrás.  
Los “rockets” suben hacia los aviones.  
Allende dispara.  
Las llamas se apagan.  
Se saca el casco.  
La Moneda se reconstituye íntegra.  
Su cráneo se recompone.  
Sale a un balcón.  
Allende retrocede hasta Tomás Moro.  
Los detenidos salen de espaldas de los estadios.  
11 de Septiembre.  
Regresan aviones con refugiados.  
Chile es un país democrático.  
Argentina es un país democrático.  
Las fuerzas armadas respetan la constitución.  
Uruguay es un país democrático.  
Los militares vuelven a sus cuarteles.  
Renace Neruda.  
Vuelve en una ambulancia a Isla Negra.  
Le duele la próstata. Escribe.  
Víctor Jara toca la guitarra. Canta.  
Los discursos entran en las bocas.

El tirano abraza a Prat.  
Desaparece. Prat revive.  
Los cesantes son recontratados.  
Los obreros desfilan cantando.  
¡Venceremos!

Puesto al final del documental, como acuarelado por la mala conservación de la cinta, el poeta Gonzalo Millán viene a ser nuestra versión del *Angelus Novus*: “bien quisiera demorarse, despertar a los muertos y volver a juntar lo destrozado” dice Benjamin en la Tesis IX.<sup>173</sup> Millán está puesto a mirar desde el fin del relato de la catástrofe, tratando de recomponer con la palabra lo que ha sido muerto y destrozado por el hierro. En su poesía la realidad pasada anda en reversa, pero no por pura nostalgia. No recompondrá nada. Luego de lo que pasó, y con su poesía, nunca seremos los mismos: desaparecimos junto con ese país que era Chile. Su poesía logra esto al refregarnos la ficción reconstitutiva en la cara. Logra empujarnos a lo real en el revés de su lectura. Es una amarga ironía.

Desde luego esta no es la interpretación más inmediata, el poema de Millán suele ser recepcionado como el mandato de reconstruir lo destruido, de retomar lo inconcluso, de recuperar el proyecto vencido. Se lo lee en una variante ética –pretendida también política– que al acentuar el nivel más superficial del poema (literal) como un “imperativo” descarta su resto de sentido. Le pasa lo peor que le puede pasar a la poesía: ser consigna. (Para el caso, de una causa que no existe)

Comprender como un sentido se impone o prevalece sobre otro no es tarea fácil, sólo aspiro a mostrar como se proyecta, a partir de la poesía de Millán, un particular –aunque extendido– tipo de memoria que al apostar por el significado “evidente” del poema nos confirma en otras verdades demasiado cómodas como para ser hoy confiables. Quizá sea mejor plantear con claridad la sospecha: con la poesía de Millán –y a pesar de ella– se extiende una clave de rememoración que no está acorde con las necesidades de nuestro presente. La dolido y subversiva memoria de fines de los setenta y comienzo de los ochenta puede ser hoy un mero gesto, no sólo desactivada de toda potencia movilizadora, sino con unos efectos verdaderamente anestésicos. ¿Es que no podemos dudar del *sentido común* de la “izquierda”? ¿Acaso no existe una suerte de *consenso* acerca de que lo que concierne a todo quien se defina de izquierda es la “memoria de los vencidos”? ¿Es que no podemos afirmar que la *hegemonía* también se extiende –aunque fuera impensable hace un tiempo– sobre la “vanguardia”?

Apostar por esa otra interpretación que he formulado más arriba significa entrar al ruedo de la “lucha por el sentido”, acción que busca siempre “violentar los imaginarios colectivos para redefinir el proceso de producción simbólica mediante el cual una sociedad y una época se explican a sí mismas el funcionamiento del poder”. Interpretar no es cosa menor, no es lo otro del acto de transformar, sino su condición.<sup>174</sup>

Para el caso de América latina, la identificación de la memoria como lo propio de la izquierda, que imperó de fines de los ochenta, desde luego tiene que ver con el fracaso de los

---

<sup>173</sup> Benjamin, Walter, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, (Traducción, introducción y notas de Pablo Oyarzún Robles), Arcis/Lom, Santiago, 1995.

<sup>174</sup> Grüner, Eduardo, “Foucault: una política de la interpretación”, en: Foucault, Michel, *Nietzsche, Freud, Marx*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, (s/f), p.14.

proyectos trazados, la ingente cantidad muertos que ello significó y la impunidad como forma de un pasado abierto (un pasado que no puede pasar). Lo problemático es la extensión infinita de esa sensibilidad independiente de las circunstancias, cuando da cuerpo a una identidad en el peor sentido del término, es decir cuando se cristaliza la vida en una permanente ritualidad “pasadista”. No hay claridad hoy acerca de donde termina el trabajo del duelo y donde comienza el de una nueva hegemonía. De ello quiere dar cuenta Hartog cuando afirma que “la ‘ardiente obligación’ del patrimonio, con sus exigencias de conservación, renovación y conmemoración, se añade al ‘deber’ de memoria, con su reciente traducción pública de arrepentimiento”.<sup>175</sup>

Pero hasta los setenta la izquierda latinoamericana –pese a sus muertos y derrotas– fue claramente utópica. El “hombre nuevo” y la sociedad socialista estaban ahí delante, en el futuro. Y esto pese al recurso a un pasado precolombino o “indio” en sus discursos.

Mariátegui –por citar un caso paradigmático– cuando hablaba del indio, lo hacía para articular la difícil relación entre *tradición* y *revolución* en la forma de un “mito” que consiguiera desplazar aquella otra tradición de los civilistas que apelaban a un pasado Virreynal. Si bien Mariátegui, a partir de sus lecturas de Spengler y Sorel, se hallaba desengañado de la religión del progreso, se desentendía de ella como una fábula burguesa; lo que venía ahora era un futuro socialista que emergía desde las ruinas del capitalismo y producido desde los márgenes de la Europa occidental (el dato: la revolución rusa). El socialismo peruano valoraba lo indio “mostrando que existe allí una tradición viva y diferente del hispanismo fomentado por los intelectuales conservadores”. Mariátegui descubre de esa manera que el término tradición no es algo exclusivo del pensamiento reaccionario, “porque existe una relación diferente con el pasado que no es la pasiva veneración de los muertos, sino la lucha por la defensa de una cultura que se niega a perecer”.<sup>176</sup> No hay en este planteamiento una mera vuelta al pasado, sino un afán de incorporación del mesianismo incaico al movimiento social que llevará a un futuro socialista. De hecho sólo la constatación de la supervivencia de algunos “elementos de socialismo práctico” en el colectivismo andino “permitía plantear el socialismo como alternativa viable en un país atrasado y campesino, con una clase obrera reducida y una industria apenas naciente”. La relación con el pasado aquí planteada queda claramente sintetizada cuando Mariátegui sostiene que “una tradición no está viva sino en cuanto se continúa y se agranda, en cuanto es presente y futuro tanto como pasado”.<sup>177</sup>

Para el caso chileno, toda la discursividad política del Frente Popular estuvo marcada por una visión ilustrada, evolucionista y laica de la Historia (que podemos rastrear hasta Francisco Bilbao), en que la dimensión de futuro era el eje. Del pasado, cuando más, se rescataban las humillaciones de la clase trabajadora, pero también sus héroes y modelos morales. En los sesenta el panorama no cambió demasiado, aunque el carácter laico dejó de ser evidente producto de la influencia de la teología de la liberación. De que el pasado y la memoria no eran el eje de la cultura política de nuestra izquierda, casi no tenemos que dar pruebas, muchos habrán podido constatarlo directamente. Gabriel Salazar, tratando de dar cuenta de la sensibilidad política de los sesenta ha señalado: “Impactados por la fuerza avasalladora del presente joven, los intelectuales desprendieron de sus análisis el pasado histórico, y lo arrojaron, como ‘fardo

---

<sup>175</sup> Hartog, François, *Op. Cit.*, p. 7-8.

<sup>176</sup> Flores Galindo, Alberto, *La agonía de Mariátegui. Lo polémica con la Komintern*, Lima, DESCO Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1982, p. 42.

<sup>177</sup> Flores Galindo, Alberto, *Op. Cit.*, p. 49.

inútil”.<sup>178</sup> O más claro aún: Ariel Dorfman señalando en aquel tiempo: “aun no se han dado cuenta de que estamos en 1967 y de que el mundo ha cambiado, se ha complicado, y que los cánones del pasado no sirven, nunca servirán, para interpretar el mundo del ahora”.<sup>179</sup>

Pero nuestra izquierda hace tiempo que no es así. Parece hoy atrapada en una versión “perjuiciosa” de lo que Nietzsche llamó en la segunda de sus Consideraciones Intempestivas “historia crítica”: en principio definida como un tipo de historia que pertenece “a quien sufre y necesita liberación”. Esta indaga el pasado y lo somete a juicio y sentencia, se encarga de seguir el pasado para recordar como se ha producido la injusticia, pero para “cobrar” libertad en el presente. Nietzsche señala que el objetivo de esta historia es el de constituirse en una “segunda naturaleza” que desplaza a una historia que pasa por ser un proceso natural primario. Debemos entender entonces que no rechaza la violencia que implica tal operación (la “naturalización” u “ontologización” del discurso), sino que la reivindica para otro sujeto. Pero la izquierda hace tiempo que abandonó la tesis de la violencia como “partera de la historia” y siente culpa de los “abusos interpretativos” y los discursos fuertes.

Pero ¿Cómo es que hoy deviene perjuicio para la vida esta historia crítica? En la medida que el pasado se perpetúa en el presente y no deja espacio para el futuro, cuando esa historia no va acompañada de una “necesidad de liberación”, sino de autoafirmación. El problema sería que en la modalidad de memoria predominante en la izquierda el recuerdo reproduce una “identidad de vencido”. No hay deseo –visible al menos– de liberación. La transformación de lo real –no el puro deseo– a partir de la adopción de las medidas que se han de tomar para ella (en especial todo lo que toque con involucrarse con el poder) se ve como traición a esa identidad ¿Es que acaso el ser “vencido” ha terminado por ser la única referencia de la izquierda? ¿<sup>180</sup>. Es como si operara un alargamiento inducido del duelo. Recordemos a Freud: el duelo es la reacción ante la pérdida de un ser amado o una abstracción equivalente (la patria, la libertad, el ideal), que implica “la cesación del interés por el mundo exterior –en cuanto no recuerda a lo desaparecido–, la pérdida de la capacidad de elegir un nuevo objeto amoroso –lo que equivaldría a sustituir lo desaparecido– y al apartamiento de toda actividad no conectada con la memoria de lo querido”.<sup>181</sup> Nuestra hipótesis es que dicha inducción opera por el auge de la memoria del que hemos venido tratando, en todas sus variantes.

Como tantas cosas, parece ser que el fenómeno comienza en los sesenta. Vale la pena volver a esa cita de Philippe Ariès con que iniciábamos nuestro trabajo:

---

<sup>178</sup> Salazar, Gabriel, “De la generación chilena del ’68: ¿Omnipotencia, anomia, movimiento social?”. En *Proposiciones Vol.12*. Santiago de Chile, Ediciones SUR, 1986, p. 99. Obtenido desde: <http://www.sitiosur.cl/r.php?id=250>. [Consultado en: 03-07-2008]

<sup>179</sup> Dorfman, Ariel, “Perspectivas y limitaciones de la novela chilena actual”, citado por Raúl Silva Castro en “Notas sobre la novela chilena contemporánea”, en: *Anales de la Universidad de Chile. Memorias científicas y literarias*, N° 141-144, Santiago de Chile, 1967, p. 284-285.

<sup>180</sup> Martin Hopenhayn lo ha formulado de la siguiente manera: “El capitalismo tardío no ha resultado ser entrópico sino elástico. La entropía se aloja más bien en el espíritu crítico: todos manejamos el arte de la sospecha, pero eso no moviliza en nosotros la rebelión. Todos sabemos que la ruptura tiene, como desenlace real o simbólico, un asesinato: el de Dios, el del padre, o el del burgués. Pero sospechamos a su vez de la eficacia de ese asesinato para erradicar relaciones marcadas por la dominación”. *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América latina*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 88.

<sup>181</sup> Freud, Sigmund, “Duelo y melancolía”, en: *Obras Completas*, tomo XIV, Buenos Aires, Amorrortu, 1976.

“A partir de 1945, todo el mundo comulgó con la misma religión del progreso. Esto se tradujo en la derecha por lo que llamaré nacional-progresismo, y en la izquierda por todas las formas de marxismo, o de neomarxismo, de industrialización. Marxismo, productivismo, stajanovismo, americanismo y otros primos hermanos. Lo que es curioso, lo que me sorprendió mucho y me alegra que se haya transformado, es el camino inverso que comienza en los años sesenta y que parte de la izquierda, cuando en realidad, con buena lógica histórica, debería venir de la derecha nostálgica y volcada al pasado; pero la derecha no era así desde hacía tiempo”.<sup>182</sup>

El movimiento hacia el pasado entonces no es una peculiaridad de nuestras izquierdas latinoamericanas traumatizadas por la acción de las dictaduras, sino que siguen una tendencia europea, desde luego matizada por las experiencias locales. Pero en este punto –en particular para el caso chileno– habría que distinguir tipos experiencias tanto como sujetos. Porque si bien el Golpe de Estado puede ser postulado verosímilmente como una experiencia devastadora en términos “objetivos” (lo que no significa otra cosa que la aceptación pública de ello por los distintos sujetos –o los más fuertes- de nuestra política), no todos sacan los mismos saldos.

Si bien mi exposición se encamina a afirmar que la izquierda post-golpe cambia su eje del futuro al pasado, o de la utopía a la memoria, cabría por lo menos esbozar dos formas en las que esto se efectúa. Gabriel Salazar, en el año 1986, distinguía claramente una de estas: la de aquella generación del 68’ que se preparaba ahora a restaurar el orden roto: “La nueva crítica no es de rebelión –sostenía- frente a un orden histórico, sino ante la destrucción arbitraria de ese mismo orden. [...] Ante la destrucción arbitraria, el sentido común reacciona en términos conservadores restañando la herida por medio de echar mano a las tramas institucionales más gruesas del pasado”.<sup>183</sup> Los mismos que años antes se habían deshecho del pasado como un “fardo inútil” ahora aspiraban a él como lo único posible. Una actitud que busca recomponer el orden pre-UP, ya que si bien aquella sociedad tenía sus vicios, poseía un atributo que el candor de las pasiones utópicas no les dejaba ver tiempo atrás: un consenso político que hacía posible la democracia, roto ese consenso vino la catástrofe. El presente y el futuro de Chile debían parecerse al pasado.

La segunda forma tiene que ver más con una respuesta ética que política frente a la experiencia de la UP y el Golpe de Estado, más con la comprensión que con la búsqueda de un modelo que guíe la acción. Una izquierda que aparentemente fundará una relación con el pasado con un “rendimiento” presente distinto. Se trata del rescate, no del orden roto, sino del proyecto de la UP (y entre estos habría que distinguir tanto a rupturistas: PS, MIR, como a institucionalistas: PC), una recuperación de aquel programa político trunco por la fuerza (pues quedaría ahí una porción de futuro no realizado). La experiencia a considerar en este caso es la del fracaso o la derrota, frente a la del reconocimiento del carácter iluso de los proyectos antiguos hecha por los “soles rojos” del 68’.<sup>184</sup> Pesa también, en esta segunda forma, la muerte de los compañeros, o más bien el sentido (o sinsentido) de sus muertes. Y aquí radica precisamente la

---

<sup>182</sup> Ariès, Philippe, *Un historien du dimanche*, Paris, Le Seuil, 1980, p. 2006.

<sup>183</sup> Salazar, Gabriel, *Op. Cit.*, pp. 102-103.

<sup>184</sup> El término lo recojo también de Gabriel Salazar. No habría que esconder la diferencia de extracción social de estos. La generación del 68’ fue principalmente una generación Universitaria que contaba sus integrantes entre los hijos de la burguesía nacional o de universitarios de primera generación, provenientes de familias campesinas u obreras. Hubo algo de reconciliación con su identidad por parte de los “soles rojos”.

insistencia en ese pasado.<sup>185</sup> La pregunta –desde luego molesta– es si acaso esta forma se diferencia sustancialmente de la otra, la de la facción hoy gobernante. Es cierto que hay intenciones distintas y una conciente oposición a ella, pero en términos sociales y políticos ¿A qué dan pie?

Más que la otra, esta segunda sensibilidad de izquierda ha sido receptiva –en su afán de comprender– a los fracasos, desencantos y catástrofes políticas del siglo XX, llegando a un punto en que las catástrofes locales comenzaron a ser interpretadas a partir de catástrofes “globales”. Pienso desde luego en Auschwitz, pero fundamentalmente en todas las recomendaciones memorísticas y máximas universales asociadas: “deber de memoria”, “nunca más”, “lugar del testigo”, “nada es posible después de Auschwitz”, “el quiebre de la razón”, etc. En pocas palabras la realización local de Auschwitz como “tropos universal”, como “un poderoso prisma a través del cual podemos percibir otros genocidios”, tal como lo ha sostenido Andreas Huyssen, impensable sin la centralidad de los medios, que tuvo como condición la espectacular apertura del mercado chileno desde fines de la dictadura.

Los “soles rojos” resolvieron la relación pasado-presente-futuro antes de que Pinochet entregara el poder, su pragmatismo político (justificado en apurar el traspaso y evitar un alargue de la dictadura) hizo que asumieran las muertes y las desapariciones como un saldo incómodo a administrar, no pocas veces ocupado a favor como un “téngase presente” ante cualquier intento de radicalización de la política. Pero estos otros, aquellos que no entraron en el negocio del traspaso, e incluso las bases de los partidos que sí entraron, han visto alargada la puesta en suspenso de su historicidad, en parte por esta instrumentalización de la memoria para el amedrentamiento, una justicia sospechosamente lenta, pero también por esta suerte de globalización de la memoria aludida más arriba. Sostengo que ese tropos universal de la memoria ha hecho crecer la desconfianza en todo proyecto, en la forma misma del proyecto y fundamentalmente en lo que le da soporte: la acción humana. Sería esta una potencia incontrolable que la mayor parte de las veces nos ha llevado a lo peor (la catástrofe).<sup>186</sup> Desprovista del proyecto y la confianza en la eficacia de la acción humana concertada, lo que tenemos es una “izquierda posthistórica”.

La sensibilidad posthistórica implica una suerte de abandono del presente, pero –aunque lo parezca– sin abandonar el futuro. Se abandona el presente por no disponer de otro repertorio de herramientas de cambio que las disponibles hasta ahora (lucha, cálculo, racionalidad, acción, proyecto), con las que no se podrá construir un futuro muy distinto de lo que ha sido hasta ahora. En estricto rigor no hay futuro posible sino es mediante una previa modificación de la condición humana. Como ha sostenido Román Cuartango “El futuro no puede seguirse como consecuencia de la acción humana en el presente, sino que si acaso será otorgado al hombre como una gracia [...] que caerá tal vez sobre él si vuelve en sí, reflexiona sobre su hacer anterior y se modifica

---

<sup>185</sup> Al respecto se puede revisar el libro de Elizabeth Jelin con el que inicia su proyecto “Memorias de la Represión”: *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores / Social Science Research Council, 2002,

<sup>186</sup> Sobre este punto son pertinentes las observaciones de Krzysztof Pomian: “Pasaron los tiempos en los que la ciencia, de manera unánime, predecía un futuro que siempre sería mejor que el presente. Ahora, una fracción importante de los científicos cree que puede acabar pronto en un callejón sin salida, a menos que la humanidad decida comportarse, cosa nada evidente. De ahí la promoción de la ecología, durante mucho tiempo una de las disciplinas biológicas, a la categoría de visión de mundo, de ética y de política, que reivindica el rechazo a modificar y a innovar, si ello puede poner en peligro la preservación de los equilibrios naturales. Antaño fuerza revolucionaria, la ciencia hoy en día está en situación de volverse conservadora”. *Sobre la historia*, Madrid, Cátedra, 2007, p. 152.

ontológicamente”.<sup>187</sup> Esto implica en los hechos una renuncia a la acción por situar en ella (independiente de la intención o dirección) la reproducción de la perversión. El dato histórico de la emergencia de este malestar posthistórico parece reafirmar nuestra percepción y comprender mejor la observación de Ariès: surge luego de la Segunda Guerra Mundial y se agudiza con la amenaza de destrucción nuclear.<sup>188</sup>

Restaría por calcular la profundización de esta disposición a partir del impacto mass-mediático de la tesis del fin de la historia hecha circular desde inicios de los 90' (en castellano al menos) Quizá el giro hacia el pasado sea una modalidad más de hacerse eco de la tesis del fin de la historia, aunque de una manera que no signifique renunciar a ser (o parecer) de izquierda. Es de todas maneras una forma de despedirse del futuro: como ya no pasarán más cosas contentémonos con completar lo que quedaba pendiente.

---

<sup>187</sup> Cuartango, Román, “La destrucción de la idea de futuro”, en: *Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo* (Manuel Cruz comp.), Barcelona, Paidós, 2002, p. 200. Ver también Anderson, Perry, *Op. Cit.*

<sup>188</sup> Aunque contemporánea, una postura disímil es la de Arendt respecto de su convicción de la eficacia ontológica de la acción humana. Se recordará la cita al inicio de *La Condición Humana* [1958] respecto de la acción más grande de aquel tiempo: “En 1957 se lanzó al espacio un objeto fabricado por el hombre, y durante varias semanas circundó la Tierra según las mismas leyes de gravitación que hacen girar y mantienen en movimiento a los cuerpos celestes: Sol, Luna y estrellas. Claro está que el satélite construido por el hombre no era ninguna luna, estrella o cuerpo celeste que pudiera proseguir su camino orbital durante un período de tiempo que para nosotros, mortales sujetos al tiempo terreno, dura de eternidad a eternidad. Sin embargo logró permanecer en los cielos; habitó y se movió en la proximidad de los cuerpos celestes como si, a modo de prueba, lo hubieran admitido en su sublime compañía”. Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 13.



## El Sujeto (o el porvenir de una ilusión)

“[El hombre] sin deseo ni voluntad de destruir, es sospechoso, ha vencido al demonio o, lo que es más grave, nunca fue poseído por él”.

E.M. Cioran

Quizá el único servicio que uno debiera exigir al intelectual “progresista” es el de proporcionar los materiales que permitan efectuar una crítica del presente. Precisamente de aquello que se nos impone con todo el peso de “lo real”, es decir, de todo cuanto –sin más distancia ni vuelta que la primera mirada– se nos presenta como “lo que es”. Se dice entonces que el presente “es lo que es”, y si las cosas “son así” es porque “debían ser así”.

De seguro, para quien habita plácidamente beneficiándose de las cosas tal cual están (o son), la operación que media haciendo de “lo que es” lo que debía ser, es decir, el *carácter necesario del presente*, no ofrece ningún problema, aun cuando la mayor parte de las veces no haya evidencia ni motivo alguno que haga verosímil la afirmación. La operación es al menos “misteriosa”.

Pero ¿Qué pasa cuando quien sufre las cosas tal cual son comparte la misma convicción respecto del presente, cuando es el que no se beneficia de él quien suscribe la operación sin reparar en su misterio? Lo que tenemos (“en los hechos”), es que dominador y dominado se encuentran pensando lo mismo. Resulta que el misterio es la base de un consenso que redundaba en un siempre anhelado momento de paz social, en el cual, para *otros*, radicaría la insoportable eternidad del presente.

Que “el presente es lo que es, y que si las cosas son así es porque debían ser así” es entonces una de las verdades del *sentido común*.

Es en el *sentido común* que amo y esclavo, señor y siervo, se dan la mano cristalizando un estado en el que no es posible ninguna dialéctica (ninguna lucha).

Es a partir de la crítica del sentido común que se puede iluminar algo superior y nuevo. Sólo a partir y contra el sentido común podremos desentrañar un *otro* desde el interior de la homogeneidad ideológica en que se funda la paz de la dominación.<sup>189</sup>

Marco así mi punto de entrada al problema: hoy la posibilidad de pensar al sujeto demanda emprender con antelación una crítica de ciertos principios de sentido común que rigen nuestro estar en el mundo. Gran parte de las actuales formas de dominación consisten en negar la validez ontológica y gnoseológica del sujeto, es decir negarlo como realidad y categoría. Se trata en gran parte de esfuerzos teóricos, pero que coinciden, y por lo tanto refuerzan, las verdades del sentido común.

---

<sup>189</sup> No deja de ser interesante, y desde luego problemático, que pensadores del siglo XX tan distantes como Antonio Gramsci y Karl Popper compartieran una visión tan cercana con respecto al sentido común: en él, por un lado, estamos en plena dominación ideológica y, por otro, antes de un conocimiento propiamente dicho; a partir de él y contra él es que, por el lado de Gramsci, avanzamos hacia una sociedad justa y unificada y, por el lado de Popper, hacia un conocimiento objetivo (o científico). En ambos casos se trata de avanzar desprendiéndose de un lastre que es a la vez condición de posibilidad de toda futura justicia u objetividad.

Así, hoy la lucha por pensar el sujeto acaba siendo la operación que constituye al sujeto, en la medida que se surge como *otro* que se distancia del sentido común. Se emprende la primera acción que puede quebrar, en parte, la homogeneidad ideológica actual.

## **Sentido común y baja del sujeto**

Si en algún punto nos cabe autodenominarnos posmodernos, lo ha de ser respecto de una convicción central que hace imposible todo lo que, según los mismos críticos posmodernos, había sido propio de la modernidad: el proyecto y la centralidad de la política en una visión constructivista de la historia. La convicción que estaba a la base de estas actividades – prácticamente como un axioma– era la de la capacidad y eficacia humana para erguirse “sobre” el mundo, desentrañar su estructura (nivel gnoseológico) y modificar lo que en él hubiese de inconveniente (nivel ontológico). Es precisamente esto lo que podríamos tomar provisionalmente como contenido del sujeto moderno.

En total contraste podríamos señalar las convicciones actuales: “el mundo posee tal nivel de complejidad que nos resulta prácticamente ininteligible, más aun, *irrepresentable*”. Tan complejas e inaprensibles son sus operaciones que el mundo parece “andar solo”; todo intento de acción humana es absorbido en su andar. Sumemos a estos diagnósticos otros más –que también creo andan a la orden del día– por ejemplo el de los fracasos de todo intento por intervenir y modificar el mundo, las cuales tienen, desde luego, las experiencias políticas alternativas al liberal-capitalismo como principal ejemplar, poniéndose el acento en el peligro que corre toda acción “bien intencionada” de acabar en la más absoluta perversión.

Imposibilidad de conocer el mundo, incapacidad para intervenirlo y fracaso histórico de tales intentos –y la insistente rememoración de ello– son motivos suficientes para persuadir a buena parte de la humanidad de no tomar parte en ninguna empresa (de conocimiento ni de acción). Es más, hoy nos enfrentamos a una generación que sin experimentar la fractura –a veces traumática, a veces cínica– entre antiguas y nuevas convicciones, han constituido su subjetividad unilateralmente en base a la visión de mundo que se sustenta en las convicciones mencionadas, siguiendo a Cioran diríamos: una generación que “nunca fue poseída”.

Pues bien, es por lo recién expuesto que sostengo que la actual baja del sujeto dejó hace tiempo de ser un mero postulado teórico (estructuralista o postestructuralista) y está arraigada en el sentido común, en lo cual radica desde luego su precariedad y fortaleza (después de todo no hay mayor hospitalidad que la que nos brinda el sentido común: nos permite una comunicación llana y un acuerdo inmediato con quien se nos cruce delante).

En lo que sigue ensayaré algunas líneas que –espero– se dirigen a una crítica de este sentido común. En primer lugar, ofreceré una explicación acerca del nacimiento del sujeto, luego trataré mostrar como es que los supuestos que lo fundaban sí tuvieron éxito la mayor parte de la modernidad, esto con el explícito objetivo de generar un contraste con nuestras actuales creencias. Por último, dejaré al debate la validez de la categoría para el contexto que nos asedia.

## **La aparición del sujeto**

En este punto pretendo desarrollar una explicación principalmente histórica y en segundo lugar filosófica. No pretendo un acercamiento acucioso o erudito –para el cual tampoco estoy seguro de dar abasto. Mi objetivo es bastante menos ambicioso: pretendo una explicación, al menos, verosímil.

Seguir las huellas de la aparición de lo que damos en llamar *sujeto*, y lo que se entiende por tal, es acompañar el desarrollo de la modernidad desde sus albores (lo cual no significa negar su formulación en otros momentos o tradiciones, baste señalar el extenso volumen de Rodolfo Mondolfo titulado *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua* (1955), abocado a demostrar la validez de la categoría para la cultura griega clásica. Parto de la modernidad, pues creo que en sus inicios asistimos a una refundación del sujeto bajo una definición puesta en peligro durante el siglo XX). Ensayar algo así como una “Historia del Sujeto”, significaría efectuar un recorrido (siempre arbitrario) por la historia del pensamiento moderno y su necesaria conexión con el ámbito de la política. En este último sentido valga este primer señalamiento: no podemos adentrarnos en la problemática planteada aceptando el divorcio entre *sujeto cognoscente* y *sujeto histórico o político*, como lo ha hecho corrientemente la perspectiva académica. Más bien se trata de dos articulaciones posibles de la subjetividad moderna.

La modernidad significa para muchos ruptura con las estructuras tradicionales, novedad en todos los ámbitos: nueva economía, nueva clase, nueva política, nueva visión de mundo. Sin negar esta primera concepción, debemos señalar que la génesis del sujeto se halla mucho más relacionada con esas antiguas estructuras de lo que estamos acostumbrados a admitir. Sostengo que la más temprana formulación del sujeto se produjo en el seno del pensamiento más propio de la Edad Media, es decir, la escolástica.

Sabido es que la escolástica desarrolló su filosofía dedicada a un problema central: la discusión sobre los *universales*, la cual surge entre los siglos XI y XII vinculada a la interpretación de la *Isagoge* de Porfirio (Alejandría 232-304, discípulo de Plotino) y los comentarios de *Las Categorías* de Aristóteles. Fundamentalmente se trata de resolver lo siguiente: “Las ideas que hallamos en los nombres comunes, o sustantivos, como mesa, caballo, triángulo, justicia, ¿existen sólo en nuestra mente o son parte del mundo, de la naturaleza, incluso con cierto cuerpo, o, mejor dicho, con una existencia propia, aparte de lo que llega a nuestros sentidos?”<sup>190</sup> Se trata de saber si la designación, universal de ejemplares de un mismo género es una “idea real” o es una simple designación un artefacto del lenguaje; *flatus vocis*. Es lo que conocemos como posturas realistas y nominalistas respectivamente. Es importante considerar que la discusión no era un mero *divertimento* de una clase más o menos ociosa, sino que en ella se jugaban cosas importantes tanto en el plano epistemológico, teológico y, derivado de éste, en el político. La realidad de las ideas debía ser defendida a fin de cuentas para asegurar la “soberanía de Dios”: si las ideas (universales) están antes que las cosas es porque emanan de Dios (Dios es la fuente). Por el contrario, si los universales están después de las cosas, por ejemplo como meras “etiquetas lingüísticas”, la fuente ya no puede ser Dios. Fue Abelardo, uno de los más tempranos “escolásticos”, quien aventuró la solución y, con ella, vislumbró las primeras señas del sujeto: los universales no tenían existencia real, en verdad son generalizaciones que realiza el pensamiento humano, aunque no por completo arbitrio, pues parte de las cosas para reunir sus semejanzas. Abelardo ha dado un paso tremendo, “señala la participación creativa y activa de los hombres en su experiencia de mundo, un planteamiento que se opone a la representación medieval del ser humano como un mero receptor pasivo”.<sup>191</sup> A partir de este momento ya no fue tan evidente la “primacía del objeto sobre el sujeto” (en estricto rigor era incluso difícil referirse al asunto efectuando dicha diferenciación). La *adaequatio intellectus et rei* (adecuación del intelecto

---

<sup>190</sup> Valverde, José María, *Vida y muerte de las ideas*, Barcelona, Ariel, 1999, p. 77.

<sup>191</sup> Delius, Gatzemeier Sertcan y Wünschler, *Historia de la filosofía. Desde la antigüedad hasta nuestros días*, Colonia, Könnemann, 2000, pp. 22-23.

a la cosa); esto es el sometimiento a leyes de cosas que “están antes”, decaía como principio rector de toda producción de verdad.<sup>192</sup> Así, a fuerza de excomulgados y condenados, se dio la primera versión de algo parecido al sujeto, a la vez que la Iglesia decaía en medio del cisma (1378-1417).

Ya adentrado el siglo XV la subjetividad moderna alumbrará a partir de distintas prácticas. Por ejemplo en el campo de la insipiente astronomía. Es probable que Copérnico fuese continuador de una “filosofía natural cristiana latina” que había dominado todo el pensamiento oficial de la Edad Media, cuyo principal objetivo era “investigar el universo para conocer a Dios”; “las leyes de la creación dadas por Dios creador”.<sup>193</sup> No obstante, el curso de sus investigaciones le llevarán a consecuencias que sobrepasaban otros aspectos de tal filosofía, de hecho lo llevó a fundar la subjetividad en el campo de la investigación empírica.

Hasta allí el conocimiento sobre las cosas del mundo (la creación) era construido como una descripción que continuaba la percepción directa de tales cosas, las generalizaciones no se oponían a lo visto de manera *inmediata*; a la experiencia. La fe aquí no se oponía a la ciencia sino que era su complemento, pues se cree en lo que otro vio siempre que una autoridad lo respalde.

El redescubrimiento de la abstracción (en gran parte fruto de la recuperación de los trabajos de Platón, Aristóteles y Ptolomeo) marcará una transformación. Lo inteligible ya no será la continuación de la percepción inmediata, de lo sensible. A partir de Copérnico se introducirá una ruptura entre esos dos campos, sin tal ruptura no hubiese podido invertir la tesis de Ptolomeo. La teoría heliocéntrica no se fundaba en un prolongamiento de lo inteligible a partir de lo sensible, más bien el planteamiento de Copérnico desplaza lo sensible por ser fuente de error. El dato de la experiencia podrá seguir ocupando un lugar, pero ya no será el principio del conocimiento y será necesario establecer un verdadero filtro para rectificar su información. Ese filtro será la teoría matemática, el lenguaje geométrico, lo que hará de todo conocimiento un conocimiento ahora *mediato*: para construir conocimiento algo se ha de anteponer entre el ojo y el mundo (se hacía necesario el telescopio [1609]). La hipótesis estará antes de la experiencia, lo que equivale a decir que “la subjetividad está antes del mundo”.<sup>194</sup> La experiencia y la tradición que la eternizaba mediante la fe serán desplazadas, planteamiento este que será plasmado por Descartes en su empresa por construir un saber libre de prejuicios; fruto de la razón. Así lo expresa en *La búsqueda de la verdad mediante la luz natural* (1641):

“Para que concibáis más claramente la calidad de doctrina que os prometo, deseo que observéis la diferencia existente entre las ciencias y los simples conocimientos sin discurso alguno de la razón, como las lenguas, la historia, la geografía y, en general todo lo que depende solamente de la experiencia”.

El mundo está allá afuera, pero no lo conocemos de manera verdadera hasta que nosotros lo hacemos hablar interrogándolo mediante hipótesis matemáticas. Pese a que estemos

---

<sup>192</sup> Dri, Rubén, *Racionalidad, sujeto y poder. Irradiaciones de la Fenomenología del Espíritu*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2002, p. 57.

<sup>193</sup> Al respecto ver: Espoz, Renato, *El destierro de Dios (de la filosofía natural)*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998.

<sup>194</sup> Pomian, Krzysztof, “L’histoire de la science et l’histoire de l’histoire”, en: *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. XXX.5, París, 1975. (Traducción inédita de Nelson Castro Flores)

convencidos de que las matemáticas son el lenguaje de Dios por el cual nos habla de él el mundo, quienes lo interrogamos y obligamos a hablar somos nosotros. El remache final de esta fundación del sujeto lo sellará el reconocimiento de que ese lenguaje es también obra humana, es decir, que esa objetividad del mundo vinculada a Dios es en realidad “subjetividad universal”. Tal como lo sostiene el Foucault de *Las palabras y las cosas* para el caso de la episteme renacentista, el lenguaje no se entiende como un instrumento para representar el mundo, sino que es “una criatura más”, el hombre no era el sujeto del saber. Es probable que Copérnico habitara en este convencimiento, no obstante en su práctica fundara su contrario.

A estas transformaciones en el ámbito del pensamiento, de “el conocer el mundo”, subyace la desintegración de las formas comunitarias que daban forma al mundo feudal. El círculo *señor-tierra-siervo* se disuelve por la retirada de los siervos campesinos causada por un empobrecimiento de las tierras. El señor feudal debió arrendar sus tierras o admitir una nueva forma de trabajo; se somete a la exigencias de salario. Así se abre el paso a una *liberalización del trabajo*, potenciado por el aumento del valor del trabajo dado la escasa mano de obra resultado de la reducción de la masa de siervos en un 40% víctimas de la peste que recorrió Europa a partir de 1348.<sup>195</sup> Lo que surge del fin del equilibrio feudal es una emancipación respecto de las antiguas estructuras en la cual se dará la primera modelación de una sociedad capitalista: por un lado quienes se han adueñado de las antiguas tierras del feudo y por otro quienes venden libremente su trabajo (aunque no tengan más que su trabajo). Todo el capítulo XXIV de *El Capital* nos da cuenta de esta hazaña.

El correlato de este protagonismo ya venía anunciándose desde el siglo XIV con los primeros humanistas, y ya en 1496 encuentra su perfecta formulación en la pluma de Giovanni Pico della Mirandola (muerto cuatro años antes y condenado por herejía en 1488) en su *De hominis dignitate* (Discurso sobre la dignidad del hombre):

“No te he dado ¡oh Adán!, ni un lugar determinado, ni una fisonomía propia, ni un don particular, de modo que el lugar, la fisonomía, el don que tu escojas sean tuyos y los conserves según tu voluntad y tu juicio. La naturaleza de todas las otras criaturas ha sido fijada y se rige por leyes prescriptas por mí. Tú, que no estás constreñido por límite alguno, determinarás por ti mismo los límites de tu naturaleza, según tu libre albedrío, en cuyas manos te he confiado.

Te he colocado en el centro del mundo para que desde allí puedas examinar con mayor comodidad a tu alrededor qué hay en el mundo. No te he criado ni celestial, ni terrenal, ni mortal ni inmortal para que, a modo de soberano y responsable artífice de ti mismo, te modes en la forma que prefieras”.

Según la sugerencia del filósofo argentino Rubén Dri, fue esta convicción la que acompañó toda una época de transformaciones en la que se fue forjando un mundo “a imagen y semejanza”: la burguesía como autora del mundo, como el sujeto moderno. No obstante, el libre albedrío (aunque no al extremo que lo lleva Pico della Mirandola) era un principio defendido por el catolicismo: debe haber libertad para que exista responsabilidad de las acciones, es decir, la posibilidad de ser juzgados. Este es al menos el planteamiento de Erasmo de Rotterdam en *De libero arbitrio* (1524) replicado un año después por Martín Lutero en *De servo arbitrio*, donde

---

<sup>195</sup> Romano, Ruggiero y Tenenti, Alberto, *Los fundamentos del mundo moderno. Edad Media tardía, reforma, renacimiento*, México, Siglo veintiuno editores, 1971, p. 11-23.

abogaba por la predestinación.<sup>196</sup> Este señalamiento no es añadido o irrelevante, pues es al protestantismo al que se le atribuye usualmente una relación determinante con el desarrollo del capitalismo (me refiero al clásico de Max Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 1905). Luego volveré sobre este problema.

## Eficacia y ocultamiento del sujeto

Una concepción del sujeto como la que acabo de esbozar es la condición de toda acción política.

Sostengo que es Maquiavelo, en *El Príncipe* (1513), quien logra aglutinar por primera vez el resultado de las transformaciones a nivel del conocimiento, que han terminado por fundar el sujeto, con el principio de libertad como creación *ex novo* del mundo y de uno mismo.<sup>197</sup>

Tal como lo caracterizara Gramsci al inicio de sus “*Notas sobre Maquiavelo...*”, *El Príncipe* es “un libro ‘viviente’, en el que la ideología política y la ciencia política se fundan en la forma dramática del ‘mito’. Entre la utopía y el tratado escolástico”.<sup>198</sup> En nuestras palabras podríamos decir que *El Príncipe* es conocimiento moderno para la política moderna. La obra de Maquiavelo constituye una racionalización, o formalización, de lo que hasta allí sólo había existido como un saber inseparable de la experiencia y la tradición; esto es, el arte de la lucha por el poder y el gobierno conservado en el seno de la nobleza y las dinastías. Maquiavelo prescinde de la tradición y la experiencia, por lo que funda un nuevo saber político, pero también (y pese a quien reciba como obsequio la obra) escribe necesariamente para otro que no pertenece a la usual clase gobernante. Maquiavelo escribe para el que no sabe, quien, siempre y cuando posea algo de *virtù*, puede darse perfectamente a la tarea de crear un Estado nuevo. He aquí la manera moderna de formular el conocimiento al servicio de una acción política destinada a romper con el antiguo orden. Maquiavelo es un “mediador”.

Leído o no leído, la política del siglo XVII y XVIII se hará maquiavélicamente: a lo que se aspira es al poder centralizado; el príncipe será la burguesía, la que, cuando no directamente, instrumentalizará a la antigua nobleza o al incipiente proletariado para dar forma a su gobierno.

Las revoluciones burguesas darán muestra de esta eficacia de la acción del sujeto sobre el mundo y también de la necesaria domesticación de la potencialidad del sujeto como mecanismo ideológico para perpetuar su dominación. El gran paradigma de la acción burguesa lo constituye la mal llamada Revolución Inglesa de 1688 (digo “mal llamada” pues lo que allí se efectuó fue un pacto entre burguesía y aristocracia en contra de sectores radicales comunitaristas como los *diggers*; lo que hace de esta, paradójicamente, una de las revoluciones más pacíficas, pues sus muertos los había cobrado cuarenta y seis años antes con el estallido de la guerra civil). La acción de la burguesía inglesa (conocidos como los *Whigs*) tuvo como resultado nada más y nada menos que un cambio de época, en la que la nueva noción de propiedad privada (como derecho absoluto) y una nueva economía (mercado) se harían valer con la misma fuerza de la

---

<sup>196</sup> Magris, Claudio, *Utopía y desencanto. Historia, esperanzas e ilusiones de la modernidad*, Barcelona, Anagrama, 2001, pp. 110-117.

<sup>197</sup> Parte de las afirmaciones que siguen se las debo a las indicaciones hechas por el profesor Dr. Osvaldo Fernández Díaz durante el seminario titulado “Antonio Gramsci, un momento de refundación de la política”, Programa de Magíster en Filosofía, Universidad de Valparaíso, primer semestre de 2004.

<sup>198</sup> Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo. Sobre la política y el Estado moderno*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004, p. 9.

naturaleza.<sup>199</sup> El momento de la acción humana (la acción revolucionaria burguesa) será silenciado tras la elaboración de una visión de mundo que aspirará a “ser universalmente aceptada, incluso por los pobres y los explotados, a quienes se les ofrecería un futuro lleno de promesas a cambio de su conformidad con el presente”.<sup>200</sup>

Locke dio legitimidad al sistema mismo con sus *Dos tratados sobre el gobierno civil* (1690) al establecer la propiedad como derecho al que obliga una ley natural, pero fueron las formulaciones de Hume (1711-1776) (*Discursos políticos*, 1752), Gibbon (1737-1794) (*Decadencia y caída del Imperio romano*, 1768-) y finalmente Smith (1723-1790) (*La riqueza de las naciones*, 1776), quienes establecieron una lectura economicista de la historia humana, en un concepto de economía entendido como un “aparte” de lo propiamente humano (la *vita activa*). El progreso de la sociedad humana estaba marcado por la aparición, en distintos grados, de los rasgos de una sociedad capitalista. En la generación de cada nuevo estadio evolutivo no tenía relevancia alguna la acción libre y creativa del hombre, sino el mero mecanismo de la economía homologado a ley de la naturaleza, puesto en marcha hacia el mejor de los destinos humanos (siempre y cuando por humano entendamos la burguesía). Así podemos concluir con Josep Fontana que “Una concepción semejante induce a dejar en el olvido el terreno de la política, que aparece sólo marginalmente. Así, cuando Smith asegura que el aumento de la producción en Europa se debe a ‘la caída del sistema feudal y al establecimiento de un gobierno que concede a la industria el único estímulo que necesita: una tolerable seguridad de que podrá gozar de los frutos de su trabajo [derecho de propiedad]’, da por supuesto que ello se ha alcanzado por la ‘revolución silenciosa e insensible’ de naturaleza fundamentalmente económica [...] Se ha olvidado incluso de que en Inglaterra fue necesaria una revolución nada silenciosa para instalar un sistema de gobierno civil acorde con sus principios”.<sup>201</sup>

Es en este punto que quiero retomar sucintamente el problema que he dejado pendiente: la relación entre libre albedrío (como iniciativa de la acción), predestinación (como pasividad humana) y desarrollo capitalista.

Respecto de un problema tan complejo –y a la luz de lo recién expuesto– no puedo más que deslizar una intuición. Sostengo que ninguno de estos dos planteamientos existenciales son incompatibles con el desarrollo del capitalismo; los dos mueven a la acción, y el tipo de “acción” que promueve el dogma de la predestinación es el más adecuado para la reproducción del capitalismo: “Dando un nuevo vigor al dogma de la predestinación, el protestante moldea a un hombre grave que adquirirá una conciencia precisa de las leyes que condicionan la existencia y la evolución de las sociedades” ha sostenido Georges Duveau.<sup>202</sup> (Aunque en el plano de la reproducción no sea del todo pertinente hablar de *acción*, sino más bien de mera *conducta* o *comportamiento*. Siguiendo a Hannah Arendt, *labor* o *trabajo*).

Nada tiene de raro que en la defensa de una estabilidad natural el liberalismo inglés mute en “reaccionario” cuando frente a sus costas el proceso político francés se vio radicalizado hasta llegar a poner en jaque el principio de propiedad de la tierra por parte de los revolucionarios de

---

<sup>199</sup> Fontana, Josep, *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*, Barcelona, Crítica, 1982, p. 78-97.

<sup>200</sup> Fontana, Josep, *Op. Cit.*, p. 82.

<sup>201</sup> Fontana, Josep, *Op. Cit.*, p. 93-94.

<sup>202</sup> Duveau, Georges, “Los móviles humanos y la historia”, en: *Revista Diógenes*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1958, p. 43

las regiones. Todo el esfuerzo teórico de quien encarnó tal “reacción” –Edmund Burke (1729-1797)– era puesto en cuestión con un violento *epur si muove* (sin embargo se mueve).

Según la interpretación del ensayista francés Alain Finkielkraut, la consigna revolucionaria de una “igualdad” sin diferencias de títulos, funciones ni linajes significaba, más allá de lo evidente, que “todas las determinaciones empíricas se veían fuera del juego”. La nueva Nación francesa “nacía” –y valga bien esta redundancia– afirmando radicalmente la autonomía de sus “asociados” “liberándoles de toda adscripción definitiva”. “El poder mismo que soportaban hallaba origen y legitimidad en la decisión de vivir juntos y de concederse unas instituciones comunes”.<sup>203</sup>

Ante los ojos conservadores y tradicionalistas, los revolucionarios franceses reeditaban –ahora por voluntad y decisión– un pacto asumido por aquellos sectores como natural; “en el origen de la sociedad”. Más radical será la sentencia de Joseph de Maistre: “Una asamblea cualquiera de hombres no puede constituir una nación. Una empresa de ese género merece alcanzar un lugar entre las locuras más memorables”. La Nación no se “construye” sino que la “encontramos”, es ella quien nos constituye y, de acuerdo con esta conformación, *adoptamos* la legalidad más acorde con la Nación. La Nación guarda un cuerpo de leyes que preexisten a las leyes humanas. Tal como ha sostenido Althusser a propósito del componente tradicionalista-feudal de Montesquieu: “Si hay leyes antes de las leyes, se comprende que *no hay ya contrato*, ni ninguno de esos peligros políticos a los que arrastra a los hombres y a los gobiernos la sola idea de contrato”, Montesquieu “reemplaza por el contrato entre *iguales*, por una obra de arte humano, lo que los teóricos feudales atribuían a la naturaleza y a la *sociabilidad natural del hombre*”.<sup>204</sup>

La lucha entonces se da en un plano epistemológico. Los revolucionarios no conocerían el verdadero mecanismo que explica la vida colectiva, no han alcanzado la profundidad de las leyes que constituyen nuestra conciencia y nuestras voluntades para dotarnos de otras leyes: “el hombre no se pertenece a sí mismo; se articula, previamente a cualquier experiencia, sobre algo que le es ajeno. Así se ve despojado de la posición de autor...”.<sup>205</sup> Quizá ya se pueda advertir en qué dirección se dirige Finkielkraut: localiza aquí el antecedente directo de una ciencia social que explica la sociedad como un “proceso sin sujeto”.

El hecho es que la doctrina del contrato social es una teoría de inspiración burguesa, “incluso cuando está al servicio de la monarquía absoluta (por ejemplo en Hobbes)”.<sup>206</sup> Por ello los tradicionalistas franceses la niegan y los liberal-conservadores ingleses la olvidan.

Así el atento observador que fue Marx pudo advertir que la burguesía “ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario” y de allí que un agudo lector de el *Manifiesto* (Marshall Berman) deba plantearse una explicación a la paradoja en la que habita Marx: “Lo sorprendente de las siguientes páginas de Marx es que parece no haber venido a enterrar a la burguesía, sino a alabarla. Escribe un elogio apasionado, entusiasta, a menudo lírico de las obras, ideas y logros de la burguesía. De hecho, en estas páginas consigue alabar a la burguesía con más profundidad y fuerza de lo que sus miembros supieran jamás alabarse”.<sup>207</sup>

---

<sup>203</sup> Finkielkraut, Alain, *La derrota del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 2000, pp. 15-16.

<sup>204</sup> Montesquieu, *la política y la historia*, Madrid, Editorial Ciencia Nueva, 1968, pp. 37 y 22.

<sup>205</sup> Finkielkraut, Alain, *Op. Cit.*, pp. 21-22.

<sup>206</sup> Althusser, Louis, *Op. Cit.*, p. 23

<sup>207</sup> Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1998, p. 86.

Pero, ¿Qué es lo que admira Marx de la burguesía?, y contesta Marx mismo y no Berman, “ha sido ella la que primero ha demostrado lo que puede realizar la actividad humana”. Admira por sobre todo “su genio para la acción”, según él la burguesía ha logrado incluso “el sometimiento de las fuerzas de la naturaleza”. “Han probado que es posible, a través de una acción organizada y concertada, cambiar realmente el mundo”. Es esta la potencia que ha liberado la burguesía al “reorganizar la naturaleza y a sí mismos”, al “metamorfosar los sueños en planos”.<sup>208</sup>

\* \* \*

Esto es todo cuanto puedo argumentar en favor del sujeto, en tanto se trata de aquellas realidades “no visibles sino inteligibles” –diríamos recordando a Platón. Del sujeto sabemos que existe por sus efectos. Donde hay acción hay también indicios del sujeto, siempre y cuando no estemos dispuestos a aceptar el acontecer como mero milagro, como “emergencia” o mejor aun como *phisis*.

Dado este límite, no cabe más que admitir algunas contrariedades. Puede que el sujeto sea una fábula o una ficción como sostiene Nietzsche en *La voluntad de poderío* o el Foucault de *La arqueología del saber* (1969)<sup>209</sup> –y más vehementemente el de *Nietzsche, la genealogía, la historia* (1971) (*una ilusión*, en este sentido, un recurso para hacer inteligible la tarea del conocer y del obrar, un artefacto que nos permite dar alguna racionalidad a la historia). Peor aun, puede que la convicción acerca de su validez nos parezca refutada cada vez que la acción se frustra. No obstante, tal como sostuviera Sigmund Freud en el texto al que aludo en el título de esta conferencia, puede que en la fábula del sujeto “continuamos acaso inermes, pero ya no nos sentimos, además, paralizados”<sup>210</sup>, muy cercano al mismo Nietzsche cuando refiriéndose al sujeto sentenciaba: “Pero por muy habitual y necesaria que sea esta ficción, nada demuestra esto contra su carácter fantástico: puede haber una creencia que sea condición de vida y, a pesar de ello, falsa”.<sup>211</sup>

Muy de acuerdo con Nietzsche cabría asumir la propuesta de la siguiente manera: el *rescate del sujeto*, dada la precariedad de los tiempos, ha de ser efectuado no tanto para retomar, con nostalgia, aquella posibilidad de cambiar el mundo, sino más bien para restablecer la condición de una vida propiamente humana. Con esto sería suficiente (por ahora).

---

<sup>208</sup> Berman, Marshall, *Op. Cit.*, p. 87-88.

<sup>209</sup> Cabe señalar que hay aquí una justa crítica al “Sujeto decimonónico, humanista”, por oponerse a la inteligibilidad de un saber en que se funda la unidad del mundo burgués. El Sujeto, en este caso, es un recurso esencialmente conservador. En este entendido Foucault valorará y redimensionará el aporte de “Nietzsche, Freud, Marx”, pensadores del “descentramiento”: el Sujeto está constituido, de hecho está para censurar el conflicto, las “múltiples almas que se pelean en él”. Ejemplo, Marx: no hay historia de “la humanidad” (como sujeto unitario), sino historia de la lucha de clases, de las relaciones de producción, de las determinaciones económicas.

<sup>210</sup> Freud, Sigmund, “El porvenir de una ilusión”, en: *El yo y el ello / Tres ensayos de teoría sexual y otros ensayos*, Barcelona, Orbis, 1984, p. 224.

<sup>211</sup> Nietzsche, Federico, “La voluntad de dominio”, en: *Obras Completas*, Tomo IV, Buenos Aires, Editorial Aguilar, 1967, p. 192.



## **Bibliografía:**

Adorno, Theodor, *Teoría estética*, Madrid, Akal, 2004 [1971].

Agamben, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, Valencia, Pre-textos, 2005.

Anderson, Perry, *Los fines de la historia*, Barcelona, Anagrama, 1996.

Althusser, Louis, *Montesquieu, la política y la historia*, Madrid, Editorial Ciencia Nueva, 1968.

Aranzueque, Gabriel, "Paul Ricoeur: memoria, olvido y melancolía", en *Revista de Occidente* N° 198, Madrid, 1997.

Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.

Ariès, Philippe, *Un historien du dimanche*, Paris, Le Seuil, 1980.

Aristóteles, *Metafísica*. Madrid, Gredós, 1994.

Augé, Marc, *El tiempo en ruinas*, Barcelona, Gedisa, 2003.

Barcellona, Pietro, *Posmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*, Madrid, Trotta, 1999.

Barthes, Roland, "El Discurso de la Historia", en: *El Susurro del Lenguaje*, Barcelona, Paidós, 1987.

Bauman, Zigmunt, *La globalización. Consecuencias humanas*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.

Benjamin, Walter, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Santiago de Chile, Arcis/Lom, 1995. (Traducción, introducción y notas de Pablo Oyarzún Robles)

---- "Experiencia", en: *La metafísica de la juventud*, Barcelona, Altaya, 1994.

---- "El narrador", en: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos (Iluminaciones IV)*, Madrid, Taurus, 1991

Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo veintiuno editores, México, 1998.

Birulés, Fina. "¿Por qué debe haber alguien y no nadie?", en: Hannah Arendt. *Qué es la política*. Barcelona, Paidós, 1997.

Blain, Jean, "Entrevista a Paul Ricoeur", en: *Historia, antropología y fuentes orales*, N° 30, Barcelona, 2003.

Candau, Joël, *Antropología de la memoria*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.

Certeau de, Michel, "La operación histórica", en: *Hacer la historia*, (Jacques Le Goff y Pierre Nora comp.), Barcelona, Editorial Laia, 1985.

Cruz, Manuel, *Acerca de la dificultad de vivir juntos. La prioridad de la política sobre la historia*, Barcelona, Gedisa, 2007.

---- "El pasado en la época de su reproductibilidad técnica", en *Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo*, (Manuel Cruz Comp.), Barcelona, Paidós, 2002.

---- *Narratividad: la nueva síntesis*, Barcelona, Ediciones Península, 1986.

---- "Tiempo de narratividad (el sujeto, entre la memoria y el proyecto)", en *Cuadernos del Taller N° 2*, Taller de Epistemología Social, Facultad de Humanidades, Universidad de Valparaíso, Valparaíso, 2003.

---- *Filosofía de la Historia*, Barcelona, Paidós, 1991.

---- *Las malas pasadas del pasado. Identidad, responsabilidad, historia*, Anagrama, Barcelona, 2005.

Cuartango, Román, "La destrucción de la idea de futuro", en: *Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo* (Manuel Cruz comp.), Barcelona, Paidós, 2002.

Cuesta, Josefina, "Los componentes del testimonio, según Paul Ricoeur", en: *Historia, antropología y fuentes orales N° 30*, Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad de Barcelona, 2003.

Delius, Gatzemeier Sertcan y Wünscher, *Historia de la filosofía. Desde la antigüedad hasta nuestros días*, Colonia, Könnemann, 2000.

Dolors Vidal, "El consumo del pasado o el pasado como consumo", en periódico *La Vanguardia*, Barcelona, 04/05/2003.

Dri, Rubén, *Racionalidad, sujeto y poder. Irradiaciones de la Fenomenología del Espíritu*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2002.

Duveau, Georges, "Los móviles humanos y la historia", en: *Revista Diógenes*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1958.

Espoz, Renato, *El destierro de Dios (de la filosofía natural)*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998.

Ferrarotti, Franco, *La historia y lo cotidiano*, Barcelona, Península, 1991.

Finkielkraut, Alain, *La derrota del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 2000.

Flores Galindo, Alberto, *La agonía de Mariátegui. Lo polémica con la Komintern*, Lima, DESCO Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1982.

Fontana, Josep, *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*, Barcelona, Crítica, 1982.

- Foucault, Michel, *La vida de los hombres infames*, Madrid, Ed. La Piqueta, 1990.  
 ---- *Microfísica del poder*, Madrid, Ed. La Piqueta, 1992.
- Franco, Marina y Levín, Florencia, *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, Buenos Aires, Paidós, 2007.
- Freud, Sigmund, "Duelo y melancolía", en: *Obras Completas*, tomo XIV, Buenos Aires, Amorrortu, 1976.  
 ---- "El porvenir de una ilusión", en: *El yo y el ello / Tres ensayos de teoría sexual y otros ensayos*, Barcelona, Orbis, 1984.
- García Canclini, Néstor, "Los usos sociales del patrimonio", en: *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*, Consejería de Cultura, Junta de Andalucía, 1999.  
 ---- "El turismo y las desigualdades", en *Ñ. Revista de Cultura*, N° 120, El Clarín, Buenos Aires (14/01/2006)  
 ---- *Lectores, espectadores e internautas*, Barcelona, Gedisa, 2007.
- Ginzburg, Carlo, *Mitos, emblemas, indicios*, Barcelona, Gedisa, 1999.
- Goldhagen, Daniel, *Los verdugos voluntarios de Hitler: los alemanes corrientes y el Holocausto*, Madrid, Taurus, 1997.
- Goldstone, Patricia, *Turismo. Más allá del ocio y del negocio*, Barcelona, Debate, 2003.
- Gómez Ramos, Antonio, "Por qué importó el pasado (el espejo deformante de nuestros iguales)", en *Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo*, (Manuel Cruz Comp.), Barcelona, Paidós, 2002.
- Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo. Sobre la política y el Estado moderno*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004.
- Grez, Sergio y Salazar, Gabriel (comp.), *Manifiesto de Historiadores*, Santiago de Chile, Lom, 1999.
- Grüner, Eduardo, "Foucault: una política de la interpretación", en: Foucault, Michel, *Nietzsche, Freud, Marx*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, (s/f).  
 ---- "Una introducción alegórica a Jameson y Žižek", en: Jameson, Fredric y Žižek, Slavoj, *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998.
- Hartog, François, "Tiempo y patrimonio", en: *Museum Internacional N° 227*, UNESCO, 2005.
- Heller, Agnes, *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Barcelona, Gedisa, 1999.
- Hobsbawm, Eric, *Historia del siglo XX*, Buenos Aires, Crítica, 1999.  
 ---- "La historia de la identidad no es suficiente", en: *Sobre la historia*, Barcelona, Crítica, 1998.

---- *El optimismo de la voluntad. Conversación con Antoine Spire*, Barcelona, Paidós Asterisco, 2004.

Hopenhayn, Martín, *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América latina*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Huyssen, Andreas, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de la globalización*, México, Fondo de Cultura Económica / Goethe Institut, 2002.

---- “La cultura de la memoria: Medios, política, amnesia”, en: *Revista de Crítica Cultural*, N° 18, Santiago de Chile, Junio de 1999.

Jameson, Fredric, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1995.

Jay, Martín, *La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Diego Portales, 2003.

Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 2002.

Joutard, Philippe, *Esas voces que nos llegan del pasado*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

Kaufmann, Jean-Claude, “La fábula del sistema”, en *Historia, antropología y fuentes orales*, N° 32, Barcelona, 2004.

LaCapra, Dominick, *Escribir la historia, escribir el trauma*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005.

Lechner, Norbert, *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*, Santiago, Lom, 2002.

Levi, Giovanni, “Sobre microhistoria”, en: *Formas de hacer historia* (Peter Burke ed.), Madrid, Alianza, 1999.

Levi, Primo, *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Muchnik, 1989.

Lledó, Emilio, *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*, Barcelona, Crítica, 1992.

Lowenthal, David, *El pasado en un país extraño*, Madrid, Akal, 1998.

Lytard, Jean-François, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 1999.

Magris, Claudio, *Utopía y desencanto. Historia, esperanzas e ilusiones de la modernidad*, Barcelona, Anagrama, 2001.

Marx, K y Engels, F., *Obras de Marx y Engels*, Vol. 35, Barcelona, Crítica, 1976-1980.

Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, Córdoba, Alción Editora, 1998. (Traducción de Oscar Caeiro)

---- "La voluntad de dominio", en: *Obras Completas*, Tomo IV, Buenos Aires, Editorial Aguilar, 1967.

Otto, Rudolf, *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 1980.

Pasamar, Gonzalo, "La invención del método y la historia metódica en el siglo XIX", en *Historia Contemporánea*, N° 11, Universidad del País Vasco, 1994.

Peris Blanes, Jaume, *La imposible voz. Memoria y representación de los campos de concentración en Chile: la posición del testigo*, Santiago de Chile, Editorial Cuarto Propio, 2005.

Platón, *Diálogos*, Vol. III, Madrid, Gredós, 1988. (Traducción de Emilio Lledó)

Pomian, Krzysztof, "L'histoire de la science et l'histoire de l'histoire", en: *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. XXX.5, París, 1975. (Traducción inédita de Nelson Castro Flores)

---- *Sobre la historia*, Madrid, Cátedra, 2007

Prost, Antoine, *Doce lecciones sobre la historia*, Madrid, Cátedra / Universitat de Valencia, 2001.

Raul Hilberg, *The destruction of european jews*, Nueva York, Holmes y Meier, 1985. (3 Vol.).

Reyes, Mate, *Modernidad, religión, razón. Escritos desde la democracia*, Barcelona, Anthropos, 1986.

Ricoeur, Paul, *Texto, testimonio y narración*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1983.

---- "Narratividad, fenomenología y hermenéutica", en: *Anàlisi. Quaderns de comunicació i cultura*, N° 25, Universidad Autónoma de Barcelona, 2000.

---- *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003.

---- *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo veintiuno editores / Universidad Iberoamericana, 2003.

Ridao, José María, "El laberinto de la identidad", en *Claves de razón práctica*, N°96, ARCE, Madrid, 1999, pp.16-26.

Romano, Ruggiero y Tenenti, Alberto, *Los fundamentos del mundo moderno. Edad Media tardía, reforma, renacimiento*, México, Siglo veintiuno editores, 1971.

Rosaldo, Renato, *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, México, Grijalbo / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991.

Rozitchner, León, "Mi Buenos Aires querida", en *El Ojo Mocho* N° 15, Buenos Aires, 2000.

Ruiz-Domènec, José, *Rostros de la historia. Veintiún historiadores para el siglo XXI*, Barcelona, Península, 2000.

Salazar, Gabriel, "Ciudadanía e historia oral: vida, muerte y resurrección", en: *Proposiciones* 29, Santiago de Chile, SUR Ediciones, 1999.

---- "De la generación chilena del '68: ¿Omnipotencia, anomia, movimiento social?". En *Proposiciones Vol.12*. Santiago de Chile, Ediciones SUR, 1986, p. 99. Obtenido desde: <http://www.sitiosur.cl/r.php?id=250>. [Consultado en: 03-07-2008]

---- "Memoria social y movimiento popular: pasado y proyección", en *Volver a la memoria*, (R. Olea y O. Grau comp.), Santiago de Chile, Lom / La Morada, 2001.

Sarlo, Beatriz, *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Buenos Aires, Siglo veintiuno editores, 2005.

Silva Castro, Raúl, en "Notas sobre la novela chilena contemporánea", en: *Anales de la Universidad de Chile. Memorias científicas y literarias*, N° 141-144, Santiago de Chile, 1967.

Sontag, Susan, *Sobre la fotografía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1980.

Stiglitz. Joseph, *El malestar en la globalización*, Buenos Aires, Taurus, 2002.

Tillich, Paul, *Teología y cultura*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968.

Todorov, Tzvetan, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós Asterisco, 2000.

Valverde, José María, *Vida y muerte de las ideas*, Barcelona , Ariel, 1999.

Vattimo, Gianni, *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1990.

---- "El olvido imposible", en VV.AA. *Usos del olvido*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1998.

---- *Diálogo con Nietzsche*, Buenos Aires, Paidós, 2002.

Villoro, Luis, *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

Warnier, Jean-Pierre, *La mundialización de la cultura*, Barcelona, Gedisa, 2002.

White, Hayden, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

---- "La construcción histórica", ponencia presentada en el *I Congreso de Filosofía de la Historia. La Comprensión del Pasado*, Universidad de Buenos Aires. Bs. As., 2000. Publicado en: [http://www.oei.org.ar/edumedia/pdfs/T09\\_Docu4\\_Construccionhistorica\\_White.pdf](http://www.oei.org.ar/edumedia/pdfs/T09_Docu4_Construccionhistorica_White.pdf)

Wiewiorka, Annette, *L'ère du témoin*, París, Plom, 1998.

Yúdice, George, *El recurso de la cultura, Usos de la cultura en la era global*, Barcelona, Gedisa, 2002.

Žižek, Slavoj, "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional", en: Jameson, F y Žižek, S., *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

---- "Tu puedes. (Slavoj Žižek escribe sobre el superego posmoderno)", Extraído de LBR, Vol. 21, N° 6, 18 de marzo de 1999. (documento electrónico extraído de [www.antroposmoderno.com](http://www.antroposmoderno.com) )