



REVISTA DE LIBROS

¿Después de la Historia?*

Joan Wallach Scott

La historia se encuentra en la posición paradójica de crear los objetos que declara solo descubrir. Por crear no quiero decir hacer aparecer las cosas, sino más bien construirlas como objetos de conocimiento legítimos y coherentes. La construcción es un proceso complejo que tiene lugar de acuerdo a estándares de coherencia e inteligibilidad que están ampliamente difundidos y por lo general desarticulados (funcionan como una especie de “sentido común” disciplinario) excepto en momentos de crisis. En esos momentos —cuando el conflicto intenso rompe el consenso, cuando el cambio amenaza o es logrado, cuando el escrutinio público se intensifica— los historiadores¹ se sienten llamados a justificar sus estándares, lo que no es siempre una tarea fácil.

La posición paradójica de la historia ha sido admitida hace bastante por los historiadores, incluso cuando escriben historia como si ésta existiera “tal como era” en la forma en que la relatan. Dejando de lado las abundantes observaciones de los filósofos de la historia (quienes, debido a su inclinación por el pensamiento sistemático y la abstracción, eran puestos fuera del dominio de la disciplina en sus comienzos a fines del siglo XIX), no hay ausencia de comentarios por parte de los historiadores mismos acerca de este aspecto de su oficio. En 1954 la *Harvard Guide to American*

* “After History?”, *Common Knowledge*, Vol. 5, No. 3, Invierno 1996, pp. 9-26. Traducción de Claudia Bacci.

1 N. de la T.: Aunque el idioma inglés no permite distinguir el género de sus pronombres —en la primera y segunda persona del singular, y en ninguna de las personas del plural—, hemos atendido en el texto a los referentes de género siempre que ha sido posible, manteniendo el uso del masculino para aquellos casos en que la autora se refiere a colectivos indiferenciados en su género.

History [Guía de Harvard para la Historia Americana] advertía de esta manera en contra de la simple creencia en la objetividad: “Si una máquina del tiempo estuviera disponible para llevar al historiador de regreso al pasado a voluntad, este confrontaría, al poner un pie fuera de la máquina, los mismos problemas de interpretación que creía haber dejado atrás”². Antes, Crane Brinton rechazó las “connotaciones metafísicas” de la creencia en “una realidad que se encontraba completamente al margen... del pensamiento”. “Podemos admitir ahora”, escribió en 1939, “que el pasado... está perdido para siempre para nosotros; que el historiador debe relacionar sus hechos a un patrón, un esquema conceptual del que puede exigir únicamente que le resulte útil”³. Más recientemente, Neil Harris, reflexionando sobre la controversia del Enola Gay en el Instituto Smithsonian, rechazó la idea de que lo que fuera una historia libre de valores hubiera sido corrompida solo recientemente. “Todo era interpretación”, dijo; podríamos decir que lo que él quiso sostener es que fue “siempre ya” interpretación⁴. La futilidad de separar el hecho de la interpretación fue capturada por la irónica definición que Merle Curti ofreció en sus seminarios de posgrado en la Universidad de Wisconsin en los 60. Ustedes sabían que era un hecho, les decía, cuando había relatos idénticos por parte de dos testigos independientes no auto-engañados.

En un artículo reciente, el historiador de la ciencia Peter Galison siguió la definición cambiante de la objetividad entre los científicos, y su trabajo nos recuerda que los términos que he estado usando —historia, realidad, interpretación, objetividad— deben ser ellos mismos historizados (Galison muestra que la objetividad a comienzos del siglo XIX no se ocupaba de la percepción humana, sino de la transmisión mecánica de las imágenes. Más tarde, cuando la objetividad se refería a la actividad de los científicos, incluía, primero, cualidades de moralidad, y luego, el entrenamiento del juicio)⁵. Pienso que podríamos retomar el proyecto de Galison en relación con la historia; antes que tratar la “cuestión de la objetividad” como algo estático cuyo significado fue fijado de una vez y para siempre, sería interesante analizar los significados cambiantes que los historia-

2 Citado en Berkhofer, Robert F., Jr.: *Beyond the Great Story: History as a Text and Discourse*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1995, p. 64.

3 Citado en Novick, Peter: *That Noble Dream: The “Objectivity Question” and the American Historical Profession*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1988, p. 141.

4 *New York Times*, 11 de febrero de 1996, sec. 2, p. 26.

5 Galison, Peter: “Judgement Against Objectivity”, inédito, junio de 1995.

dores le han atribuido a términos tales como objetividad. De todos modos, ese no es mi propósito aquí.

En vez de eso, quiero que recordemos el hecho de que hay una paradoja en el corazón de la práctica de los historiadores: la realidad a la cual la interpretación de los historiadores se refiere es producida por esa interpretación, aunque la legitimidad de la interpretación se dice que descansa en la fidelidad a una realidad que permanece afuera, o que existe con anterioridad a la interpretación. La historia funciona a través de una conexión inextricable entre la realidad y la interpretación que sin embargo es negada al postular la realidad y la interpretación como entidades separadas y separables. El dilema inevitable de los historiadores consiste en la necesidad de admitir la interpretación y simultáneamente desautorizar el rol productivo que juega la interpretación en la producción del conocimiento. Este dilema no es un descubrimiento nuevo, ni el producto de los desvaríos de relativistas radicales, ni el subproducto de algún “deconstruccionismo” nihilista: es inherente a la práctica de la propia historia.

Decir que la realidad histórica es producida por la práctica interpretativa llamada historia no es negar la seriedad y la utilidad de la empresa. Es solo llamar la atención analítica a las operaciones interpretativas de la disciplina, acerca de las diferentes maneras en que ésta logra su autoridad. Encuentro extremadamente útil la disección estructuralista de Roland Barthes de algunas de estas operaciones; es insuperable en su claridad y su carácter constructivo, y me provee de un marco para pensar acerca de nuestros debates contemporáneos sobre estos problemas. Barthes señala que el discurso histórico pretende meramente reportar lo que de hecho construye, y lo hace de diferentes maneras. Suprime la presencia subjetiva o emotiva del historiador, sustituyéndola por su (masculina o femenina) persona “objetiva”; luego, dado que no hay ningún “signo en referencia al emisor del mensaje histórico, la historia parece *contarse a sí misma*”⁶. A esto, Barthes lo llama la “ilusión referencial”, porque establece la (falsa) impresión de que lo que es referido

6 Barthes, Roland: “The Discourse of History”, en *The Rustle of Language*, trad. Richard Howard, Nueva York, Hill & Wang, 1986, p. 131. [Versión en español: “El discurso de la historia”, en *El susurro del lenguaje*, trad. C. Fernández Medrano, Barcelona, Paidós Ibérica, 2009].

N. de la T.: En las citas que Scott hace de otros autores he tenido en cuenta la traducción al español existente de esos textos, en particular cuando se trata de conceptos específicos, aunque me baso en la versión en inglés de la cita ofrecida por Scott. Las palabras en *italica* corresponden a las consignadas en el texto de Scott.

existe totalmente aparte de la historia que está siendo contada: “[El] hecho nunca tiene más que una existencia lingüística (como un término del discurso), y sin embargo todo sucede como si esta existencia lingüística fuera meramente una ‘copia’ simple y pura de otra existencia, situada en un campo extra-estructural, lo ‘real’”⁷. No solo la voz del historiador debe ser representada como neutral y silenciada para lograr este efecto, su escritura también emplea un “esquema semántico de dos términos” que equipara referente y significado. De este modo, la intervención problemática del lenguaje (la presencia del significado) en la representación de lo real es negada. El significante es tomado como un reflejo fiel del referente: por lo tanto, significado y referente devienen uno: “[En] la historia ‘objetiva’, lo ‘real’ no es nunca otra cosa que un significado no formulado, protegido detrás de la omnipotencia aparente del referente. Esta situación define lo que podríamos llamar el *efecto de realidad*”⁸.

El uso que Barthes hace de los términos *ilusión referencial* y *efecto de realidad* ha sido a menudo tomado como medida de desacreditación, dirigida a minar la autoridad de la historia para decirnos qué ocurrió en el pasado. Pero este impacto negativo sería tal solo si tomamos la posición filosófica ingenua de que la realidad externa tiene el poder de imprimirse a sí misma directamente en la mente humana. Si no creemos que ese sea el caso, entonces no podemos evitar las preguntas que Barthes plantea acerca de la representación y la significación. Problematizar los modos en que la significación da forma al pasado nos permite examinar críticamente el conocimiento que nos es dado y el conocimiento que nosotros mismos producimos.

Pero aún hay más que eso. El análisis de Barthes del discurso histórico tiene la virtud, para mí al menos, de describir no solo cómo es producido el conocimiento histórico y cómo logra su autoridad, sino también por qué la interpretación y la revisión son cuestiones tan conflictivas, vitales y disputadas. Lo que está en juego es la “realidad misma”:

La extrusión del significado fuera del discurso “objetivo”, permitiendo que lo “real” y su expresión aparentemente se enfrenten entre sí, no deja de producir un nuevo sentido, tan es así que, una vez más, cualquier ausencia de un elemento dentro de un sistema tiene en sí misma una significación. Este nuevo sentido —extensivo a todo el discurso histórico y que, en última instancia, define su pertinencia— es la realidad misma...⁹

7 Ibid., p. 138.

8 Ibid., p. 139.

9 Ibid., p. 139.

Uno de los aciertos de este proceso es su apertura al cambio: la búsqueda de un siempre-elusivo “real” conduce a nuevos objetos de conocimiento y nuevas interpretaciones que reorganizan la realidad. La reorganización altera no solo nuestra comprensión del pasado, sino también nuestro sentido de la posibilidad del futuro (este es seguramente el sentido del dicho de que cada generación escribe su propia historia). Si la apertura al futuro es una ventaja, es también una responsabilidad porque expone la inestabilidad de la realidad, su dependencia, finalmente, del discurso que la significa. Aun cuando el cambio viene en una forma “científica” con el descubrimiento de nueva evidencia o con la introducción de nueva documentación que apoya una nueva interpretación, el hecho de que el conocimiento histórico puede ser revisado es perturbador. ¿Cuánta evidencia es necesaria para desafiar una comprensión prevaleciente del pasado? ¿Cuál es la prueba de validez que prueba la superioridad de una nueva historia? No hay respuestas rápidas para estas preguntas. ¿Cuál es entonces el recurso contra el falso revisionismo y la interpretación errónea? Las respuestas dadas por algunos historiadores —aquellos que cité al comienzo de este ensayo— no son definitivas; reconocen la complejidad implicada en establecer hechos; viven con la verosimilitud en vez de con la verdad; hacen juicios de acuerdo a los cambiantes estándares disciplinarios de procedimiento y coherencia.

Pero una complejidad de este tipo no es fácil de llevar en momentos de acalorados debates políticos sobre el pasado y el futuro. En esos momentos —y nos encontramos en uno de esos momentos ahora— la pregunta por la verdad se convierte en un camino para desterrar la paradoja del corazón del conocimiento histórico. En respuesta a la paradoja que no puede ser resuelta (“Este discurso es sin dudas el único en el que el referente es tratado como externo al discurso aunque jamás sea posible alcanzarlo afuera del discurso”)¹⁰, algunos historiadores han buscado la manera de instalar la verdad —en sus muchos disfraces como objetividad, realidad, experiencia, autenticidad, naturaleza humana, o moralidad trascendente— como garante del conocimiento que de hecho ellos producen. Este esfuerzo no solo violenta la práctica histórica al reprimir la interpretación que da sentido al pasado y liga al futuro sobre el cual podríamos intervenir, sino que también sustituye la libertad de investigar por el dogma. Cuando el “efecto de realidad” es dispen-

10 *Ibid.*, p. 138.

sado en su totalidad o bien se ofrece como verdad incontestable, hemos alcanzado el fin de la historia.

¿El fin de la historia?

En 1989 Francis Fukuyama publicó un artículo en *The National Interest* cuyo título se preguntaba si el triunfo de los principios de la democracia liberal y del capitalismo de libre mercado (recientemente en la ex Unión Soviética y Europa del Este) significaba “el fin de la historia”. Hacia 1992, había expandido el artículo en un libro cuyo título ya no planteaba una pregunta, sino que establecía un hecho. Se llamó *El fin de la historia y el último hombre*¹¹. Con el lenguaje del evangelismo cristiano, Fukuyama anunciaba las “buenas nuevas” de que la democracia liberal era el “punto final de la evolución ideológica de la humanidad” y la “forma final del gobierno humano”¹²; que el progreso tecnológico también había garantizado la “creciente homogeneización de todas las sociedades”¹³. La humanidad estaba ahora a las puertas de la “Tierra Prometida”, y así la historia, “entendida como un proceso único, coherente, evolutivo”, llegaba a su fin¹⁴.

Por supuesto, concedía Fukuyama, los eventos grandes y pequeños continuarían ocurriendo, y no todos los países alcanzarían la “democracia liberal estable”, mientras que “otros podrían caer nuevamente en otras formas más primitivas de gobierno como la teocracia o la dictadura militar”. No obstante, “el ideal de la democracia liberal no podía ser mejorado”;¹⁵ el futuro era ahora. Su visión de la historia, enraizada en el idealismo hegeliano, no miraba hacia la evidencia empírica para validarse, sino hacia “un estándar permanente y transhistórico”: “el hombre como hombre”. La verdad del Hombre ha sido puesta en la naturaleza por una amplia variedad de filósofos. Incluía un deseo por el “reconocimiento” como mejor que otros, una necesidad de esforzarse y lu-

11 Fukuyama, Francis: *The End of History and the Last Man*, Nueva York, Avon Books, 1992 [Versión en español: *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992]. Para una lectura importante, véase Derrida, Jacques: *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, trad. Peggy Kamuf, Nueva York, Routledge, 1994, pp. 49-76 [Versión en español: *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Valladolid, Trotta, 1995].

12 Ibid., p. xi.

13 Ibid. p. xiv.

14 Ibid., p. xiii.

15 Ibid. p. xi.

char con un propósito, y una necesidad de comodidad espiritual en alguna forma de comunidad. Los excesos de igualdad y tolerancia minaban esta naturaleza, creando el ciudadano burgués complaciente, débil, que Nietzsche llamaba “el último hombre”. El argumento central de Fukuyama es que el final de la historia no necesita producir “el último hombre”. La democracia liberal, el mercado capitalista, la jerarquía social, la desigualdad y la injusticia, la familia y la religión son las condiciones que permiten que “el primer hombre” —el hombre natural— prospere.

Si eso suena como una descripción del *statu quo*, lo es. Pero Fukuyama se libera de la carga de un alegato excepcional al invocar una verdad más alta. La historia como es practicada normalmente no puede presentar sus argumentos porque está siempre plagada de incertidumbre: “La ‘Historia’ no está dada, ni es meramente un catálogo de todo lo que ocurrió en el pasado, sino un deliberado esfuerzo de abstracción en el que separamos los eventos importantes de aquellos sin importancia”¹⁶. El relativismo que esto podría implicar debe ser evitado, advierte, porque el “enfoque historicista” no puede protegernos de la ilusión, no puede garantizarnos que nuestras evaluaciones son correctas. En vez de eso, necesitamos una medida transhistórica, una “Historia Universal” como garantía de inteligibilidad. La historia cristiana es un ejemplo de lo que Fukuyama tiene en mente:

La primera de las Historias Universales verdaderas en la tradición occidental fue cristiana... La Cristiandad, por otra parte, introdujo el concepto de una historia que era finita en el tiempo, comenzando con la creación del hombre por Dios y terminando con su salvación final... Como el relato cristiano de la historia deja claro, un “fin de la historia” está implícito en la escritura de todas las Historias Universales. Los acontecimientos particulares de la historia pueden volverse significativos solo con respecto a algún fin o meta más grande, cuyo logro necesariamente lleva el proceso histórico a un cierre. Este fin último del hombre es lo que hace que todos los acontecimientos particulares sean potencialmente legibles¹⁷.

Armado con algún tipo de saber indisputable, “el historiador universal debe estar preparado para descartar pueblos y tiempos enteros como pre- o no-históricos, dado que no aportan a la trama central de su historia”¹⁸. Cuando la trama ha sido anunciada, es la única realidad; los acontecimientos, hechos acciones contingentes, anécdotas no necesitan tener la condición de referentes cuya preexistencia afirma la trama. No hay “ilusión referencial” necesaria aquí. Más bien, alusio-

16 Ibid., p. 138.

17 Ibid., p. 56.

18 Ibid., p 139.

nes a acontecimientos y hechos que son reconocidos como significantes, la demostración o ilustración de la verdad Divina o Universal:

Sin un concepto subyacente de la naturaleza humana que postulaba una jerarquía de las características humanas esenciales y no-esenciales, sería imposible saber si una aparente paz social representaba una verdadera satisfacción de los anhelos humanos, antes que el trabajo de un aparato policíaco particularmente eficiente, o meramente la calma antes de una tormenta revolucionaria¹⁹.

El “concepto subyacente de la naturaleza humana” provee una enorme comodidad y certeza. Es inmune tanto al desafío empírico como ético. Esto se debe a que las cuestiones empíricas solo se vuelven significativas al interior de un esquema pre-ordenado (la realidad objetiva no es nada más que la realización del concepto) y ese esquema descansa sobre sus propios fundamentos morales absolutos²⁰.

No queremos ser desviados por objeciones... por ejemplo, por señalamientos acerca de este o aquel grupo social o individuo que está demostradamente insatisfecho por serle negado igual acceso a los buenos bienes de la sociedad debido a su pobreza, racismo, y así sucesivamente. La cuestión más profunda es uno de los primeros principios, es decir, si los “buenos bienes” de nuestra sociedad son verdaderamente buenos y satisfactorios para “el hombre como hombre”²¹.

Cuando la verdad es el estándar, los historiadores son liberados del dilema de evaluar las interpretaciones competidoras, o de justificar sus principios de selección. De hecho, su práctica se vuelve irrelevante: “Ni el historiador diplomático ni el historiador social pueden evadir la elección entre lo importante y lo insignificante, y de ahí la referencia a un estándar que existe en algún lugar ‘afuera’ de la historia (e, incidentalmente, afuera de la esfera de competencia de los historiadores profesionales *qua* historiadores)”²². Ese último comentario entre paréntesis (“e, incidentalmente...”) sugiere un sentido adicional para el “fin de la historia”: con la hora de nuestra salvación a mano, no hay ningún rol para los historiadores profesionales. Los estándares universales están afuera de la historia, los historiadores no están entrenados para verlos. La verdad universal llega desde otro lugar, el lugar más alto de la religión o la filosofía. El trabajo del historiador se convierte entonces en una especie de exégesis bíblica, que discierne los signos del presente en el pasado.

19 Ibid., p. 137.

20 Véase Crosby, Christina: “Dealing with Differences”, en Butler, Judith y Scott, Joan (eds.): *Feminists Theorize the Political*, Nueva York, Routledge, 1992, pp. 130-143 [esp. p. 134].

21 Fukuyama, op. cit., p. 139.

22 Ibid., p. 139.

Ya no escriben con un ojo en el futuro; en vez de eso (en palabras de un crítico de estos avances), ellos proporcionan a “la sociedad de los vencedores con la enciclopedia de su prehistoria”²³.

Este enfoque deja fuera de consideración lo que Fukuyama refiere como un “malestar popular en las sociedades del mundo real de, digamos, Gran Bretaña o América”²⁴. Las historias de los descontentos serían una distracción ya que no significan nada en relación con la Historia Universal; son referentes sin significado, es decir, sin poder de significación. Pero también representan un desafío del que Fukuyama siente que debe ocuparse. Para expresar su punto, toma el ejemplo del feminismo. Algunas feministas contemporáneas, dice, argumentan que el matriarcado habría sido una forma de sociedad más consensual y pacífica que el patriarcado. Esto no puede ser probado con referencia al pasado, dado que dichas sociedades parecen no haber existido, y “sin embargo, la posibilidad de su existencia futura no puede ser descartada si es que la comprensión feminista de las posibilidades para la liberación del lado femenino de la personalidad humana prueba ser correcta. Y si esto es así, entonces, claramente, no hemos llegado al fin de la historia”²⁵. Dejando de lado la cuestión de la precisión de la representación de Fukuyama de los argumentos feministas, es importante preguntarse como él o nosotras sabríamos que ellas estaban más en lo “correcto” que los argumentos de él acerca del “hombre como *hombre*.” La respuesta de Fukuyama es que su posición está basada en “principios fundamentales” y por lo tanto es “transhistórica” y universal; presumiblemente, por contraste, la del feminismo es secundaria, transitoria, y particularista. La interpretación feminista es como mucho incierta, al contrario de la incontrovertibilidad de la verdad (de Fukuyama). Su incertidumbre socava tanto la plausibilidad de la crítica feminista (y de hecho toda forma de “descontento”) y la posibilidad de imaginar un futuro (por definición diferente del presente). Que el rol de la historia ha sido proporcionar recursos con los cuales el futuro puede ser imaginado —precisamente a través de la pluralidad y confusión de sus interpretaciones— es reconocido por Fukuyama cuando liga el descontento, el futuro, y la historia. Si el futuro puede ser imaginado y traído a la existencia, nos recuerda el autor, “entonces no hemos llegado al fin de la historia”.

23 Jacques Rancière: *The Names of History: On the Poetics of Knowledge*, trad. Hassan Melehy, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, p. 102. [*Los nombres de la historia: una poética del saber*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993].

24 Fukuyama, op. cit., p. 138.

25 Ibid., pp. 137-138.

La proclamación de Fukuyama de “el fin de la historia” puede ser leída como un documento conservador (cuando no reaccionario). Descalifica la política como una fuerza constructiva en el mundo, ya que el fin de la historia es también el fin de la política. (Aquí pienso en el comentario del historiador inglés Edward Freeman, repetido incansablemente por los fundadores de la American Historical Association [Asociación Histórica Americana], de que la historia era “la política del pasado, y la política, la historia del presente”). O al menos, el fin de la historia reduce a la política a un orden secundario de actividad dirigida no al cambio fundamental sino a resolver la mejor manera de cruzar el umbral hacia la Tierra Prometida. Aunque es demasiado fácil desechar el libro debido a que se trata de un publicista conservador haciéndose pasar por un intelectual público, pienso que el libro de Fukuyama debe ser entendido como sintomático de una creencia más general que se ha desarrollado a fines del siglo XX en la sociedad americana, que —sea que esté asociada a la anticipación jubilosa de la llegada del Redentor o a un profundo sentido de desesperanza— no busca más la posibilidad de un futuro diferente y mejor. Si tomamos el “fin de la historia” para significar una pérdida de porvenir, entonces el libro ejemplifica una de las consecuencias de esa pérdida: cuando el tiempo se detiene, la verdad puede ser declarada.

¿Quién es el propietario de la historia?

La conexión entre verdad y cese del tiempo es evidente en toda una serie de conflictos recientes que algunos han bautizado como las “guerras de la historia”. Estos conflictos oponen cuestiones de hecho a las interpretaciones, pero no como preocupaciones susceptibles a las diferencias de opinión o de enfoque. Más bien, tomando a la historia como legado limitado, estos debates son acerca de los derechos de propiedad sobre las historias que los historiadores cuentan.

“¿Quién es el propietario de la historia?” preguntaban los críticos de los Estándares de Historia Nacional cuando denunciaron el “negativismo” y multiculturalismo “políticamente correcto” que amenazaba con socavar “nuestro” sentido colectivo de la identidad nacional. El ex director del NEH, Lynne Cheney, lanzó la acusación de que los estándares habían sido “secuestrados”

por feministas y académicos minoritarios con un “gran odio por la historia tradicional”²⁶. La noción de una historia “tradicional” sacrosanta implicaba que “la Nación” no era la “comunidad imaginaria” de Benedict Anderson, sino un ser establecido con atributos, actitudes y comportamientos claramente discernibles²⁷. Ser el propietario de esta historia significa tanto poseerla como confesarlo, reconocerlo como un hecho o una verdad²⁸. “Somos un pueblo mejor de lo que los Estándares Nacionales indican”, declaró Cheney, “y nuestros niños merecen saberlo”²⁹.

La cuestión de la propiedad ha surgido repetidamente en todas partes del espectro político. Cuando los grupos de veteranos protestaban contra los planes de las instituciones del Smithsonian para conmemorar el lanzamiento de la bomba atómica sobre Hiroshima, lo hacían en nombre de los derechos de propiedad que su experiencia de primera mano les confería. Contra el “revisionismo” de curadores e historiadores que parecían poner en duda “puntos de vista comúnmente aceptados”³⁰, los veteranos y sus partidarios en el Senado argumentaron que solo ellos sabían “lo que realmente ocurrió durante la guerra”³¹. El senador Wendell H. Ford de Kentucky lo expresó así: “Déjenme decirles qué es lo que me preocupa en este momento. Tengo cinco nietos grandes, maravillosos, y ante mí está la historia, personal, real, sobre la que puedes poner tu mano. Pienso que nuestra responsabilidad es estar seguros de que este reflejo real acerca de lo que sucedió —y subrayo real y personal— es proyectado sobre el futuro y no saneado...”³². El sentido de la historia como algo palpable (“sobre la que puedes poner tu mano”) viene en parte del hecho de que la exhibición del Smithsonian ponía de relieve el fuselaje del Enola Gay, el avión desde el cual la bomba fue arrojada. Este artefacto fue adaptado para ser transparente; en su encarnación concreta de la historia era tan transparente como los hechos de las memorias de los veteranos (que

26 Citado en Winkler, Karen J.: “Who owns History?”, en *Chronicle of Higher Education*, 20 de enero de 1995, A1.

27 Anderson, Benedict: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983. [Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo, trad. Eduardo L. Suárez, México, Fondo de Cultura Económica, 1993].

28 Véase bajo el término “own”, *American Heritage Dictionary* (1992), p. 1294.

29 Cheney, Lynne V.: “The End of History”, en *The Wall Street Journal*, 20 de octubre de 1994, A22.

30 “History After the Enola Gay Controversy”, número especial del *Journal of American History*, 82:3, diciembre 1995, p. 1100.

31 *Ibid.*, p. 1138.

32 *Ibid.*, p. 1139.

fueron referidas como los “hechos probados en el momento de la decisión”). Juntos, hecho y artefacto, constituían la única evidencia aceptable de una historia “justa e imparcial”³³ (esto es una inversión del “historicismo especulativo” de Fukuyama. Aquí, en cambio, tenemos operando el “historicismo empirista”; los conceptos son inherentes a los objetos reales y por eso están determinados por ellos)³⁴. La noción de “proyectar la historia sobre el futuro” del senador Ford significaba algo como la transmisión de un legado fijado o quizás la sujeción de una gran propiedad. El punto era colocar la historia fuera del tiempo, preservarla contra la “erosión” y la “interpretación” (en ocasiones equiparadas con “algo que el historiador ha inventado”)³⁵. Los propietarios determinarían los significados y los usos de su propiedad por siempre. El patriotismo exigía ni más ni menos que eso.

Del otro lado de la gran divisoria política, no hay una preocupación menor con la propiedad como un modo de prevenir la apropiación y distorsión de nuestras historias, y por lo tanto de nosotros mismos. El 16 de enero de 1995, el *New York Times* informó sobre una disputa entre la familia de Martin Luther King y el National Service Park acerca del monumento a ser construido en honor al líder de los derechos civiles asesinado. El problema, según Dexter King, portavoz de la familia King, era “quién interpretará la historia del pueblo”. Manteniendo que la historia del movimiento por los derechos civiles era muy importante para ser controlada por una agencia del Gobierno, insistía en cambio que su historia y “el legado del Dr. King permanecerá por siempre bajo cuidado y custodia de la familia King”. En el mismo artículo, un ex activista por los derechos civiles describía la creación de la Mississippi Community Foundation [Fundación de la Comunidad de Mississippi] en reacción a la película *Mississippi en llamas*, que glorificaba el rol del FBI en los acontecimientos de la década de 1960. A fin de prevenir distorsiones futuras de su experiencia, los activistas habían transferido los derechos legales de sus historias de vida a la fundación, estipulando que esta tendría la palabra final en la aprobación de cualquier cosa escrita sobre ellos. “El problema es la propiedad y el control de nuestra historia”, dijo David Dennis, ex líder de CORE [Congreso

33 Ibid., p. 1138.

34 Véase Crosby, op. cit.

35 JAH, op. cit. p. 1100.

de la Igualdad Racial]. “Si nosotros no contamos la historia o no tenemos algún control sobre el relato, entonces ya no se trata de nosotros”³⁶.

En estos ejemplos, así como en muchos otros que han hecho erupción en los meses pasados (el más reciente de los cuales fue acerca de quién tenía el derecho de representar la historia de los irlandeses-americanos en una exhibición en el Museo de la Ciudad de Nueva York), el problema ostensible han sido los límites de la interpretación. Los historiadores han sido acusados de “revisionismo” (que ya no es más el término neutral o incluso positivo que supo ser, ahora invoca una asociación con aquellos que deniegan el Holocausto), de manipulación con “puntos de vista comúnmente aceptados”³⁷, y de imponer especulaciones académicas esotéricas a las audiencias populares. Durante las audiencias por el Enola Gay, la senadora por California, Dianne Feinstein, llegó a culpar a la propia interpretación. Cuando ella era estudiante de grado de Historia en Stanford, recordó, la historia era “esencialmente un recitado de hechos... Ahora lo que se ve es la interpretación de un escritor... Me pregunto acerca de la sabiduría de presentar una interpretación”³⁸. Pienso que sería concederle mucha sofisticación al comentario de Feinstein si se lee como una crítica no de la interpretación *per se*, sino de su visibilidad (“ahora lo que *se ve* es la interpretación de un escritor”), y por lo tanto como una llamado a los historiadores contemporáneos a seguir las reglas de procedimiento disciplinarias y apegarse a la retórica del hecho y la realidad. Bien puede ser que los historiadores se hayan vuelto más auto-conscientes, más deseosos de llamar la atención sobre los movimientos interpretativos en sus trabajos. Pero no pienso que esta auto-consciencia haya sido la fuente de las controversias presentes. Después de todo, los debates acerca de las interpretaciones de los historiadores tienen una larga historia, y no solo entre los historiadores profesionales. Ha sido casi un lugar común que historias diferentes sirven a intereses políticos diferentes, no necesariamente burdamente, sino implícitamente. De hecho, una forma típica de argumento (y un ejercicio que a menudo se pide a los estudiantes de grado) involucra exponer las apuestas que los historiadores, entre otros, hacían en las historias que contaban. La importancia de las pruebas fácticas no era, por supuesto, descartada en estos debates; im-

36 *New York Times*, 16 de enero 1995, A1, A10.

37 *JAH*, op. cit. p. 1100.

38 *Ibid.*, p. 1141.

plicaban complejas negociaciones entre la interpretación y los hechos. Así que la pregunta acerca del estatuto y la validez de la interpretación no es nueva: puede ser que nuestra propia familiaridad nos lleve —demasiado rápidamente— a comprender los debates recientes en esos términos. El nuevo giro que encuentro destacable es el modo en que la propiedad es invocada como la autoridad para los reclamos de verdad, como si la posesión fuera el antídoto definitivo para la revisión incesante del pasado que nosotros asociamos con la interpretación.

Y quizás lo es. Quizás es el sentido de que hemos alcanzado el “fin de la historia” lo que provoca el deseo de reclamar el conocimiento final de nuestros seres colectivos e individuales. Esta es ciertamente la consecuencia que la teórica política Wendy Brown extrae de su análisis de las identidades políticas en los Estados Unidos. Brown pone su tema en un campo amplio: “Considero la identidad politizada a la vez una producción y una impugnación de los términos políticos del liberalismo, los regímenes disciplinarios-burocráticos, ciertas fuerzas del capitalismo global, y los flujos demográficos de la postcolonialidad que juntos deben ser tomados como constitutivos de la condición política contemporánea norteamericana”³⁹. Continúa: “Está conformada tanto por la problemática contemporánea de la historia misma, por la ruptura tardo-moderna de la historia como una narrativa, la historia ha finalizado porque ha perdido su fin, una ruptura que paradójicamente da a la historia un peso inconmensurable”⁴⁰. El efecto que tiene esta ruptura es contradictorio:

Nos conocemos a nosotros mismos como para estar saturados por la historia, sentimos la fuerza extraordinaria de sus determinaciones; también estamos empapados en un discurso de su insignificancia y, sobre todo, sabemos que la historia no actuará más (siempre ya no lo hizo) como nuestra redentora⁴¹.

En este amplio contexto general, el deseo por la propiedad del propio pasado se vuelve una forma de afirmar la agencia. Pero esta es una agencia que consolida el presente en términos del pasado, una agencia que no tiene futuro. La historia ofrece redención solo hasta el punto en que fija la identidad. Cuando las políticas son impugnadas en términos de identidades perdurables an-

39 Brown, Wendy: *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton, Princeton University Press, 1995, p. 54.

40 Ibid., p. 71.

41 Ibid., p. 54.

tes que estatus o posiciones históricamente variables, cuando el objetivo es reparar el dolor que produce la exclusión, entonces hemos perdido nuestro sentido del tiempo y por lo tanto la posibilidad de la diferencia y el cambio. “El tiempo”, escribe Michel de Certeau, “es precisamente la imposibilidad de una identidad fijada por el lugar”⁴². Ser capaz de atrapar un trozo del pasado como si fuera nuestro nos permite sostener un espacio significativo en el presente; no hay ningún futuro a imaginar o a la vista. La historia se convierte entonces en la expresión y la garantía de la identidad: revisar o reinterpretarla es amenazar la cosa misma (la autenticidad, la verdad, la esencia, la realidad) de un ser nacional o racial o étnico o sexual o individual.

¿Existe la historia después del “fin de la historia”?

Mucho se ha escrito últimamente acerca de la historia después del “giro lingüístico”. ¿Puede ésta existir sin fundamentos? ¿Son realmente reales los referentes? En estos debates, los historiadores han gastado una buena cantidad de tiempo tratando infructuosamente de romper la conexión inseparable entre realidad e interpretación, defendiendo la verdad, la facticidad y la objetividad, o buscando especificar los límites de la interpretación. La cuestión más difícil de todas — aquella acerca de la práctica de la historia después del “fin de la historia”— ha recibido mucha menos atención. Quizás esto es porque no ha habido una disminución de la demanda de servicios de los historiadores como proveedores de certificados de nacimiento y títulos de propiedad para las identidades politizadas. Quizás es porque el acentuado interés público en la historia (parques temáticos, revistas especializadas, museos, sociedades locales, un canal de televisión, e incluso los debates acerca de la interpretación y la propiedad) ha sido malinterpretado como una confirmación de la vitalidad de la historia que todavía mira hacia el futuro. Quizás es simplemente porque hemos tomado cada invocación de “historia” como si significara la misma cosa.

¿Qué significaría pensar acerca de nuestra práctica de cara al declarado “fin de la historia”? ¿Cómo podríamos rescatar el tiempo (y de ese modo algún sentido de futuro) sin reintroducir la teleología? ¿Cómo podemos argumentar en favor de la validez de un relato por sobre otro? ¿Cómo

42 De Certeau, Michel: “History: Science and Fiction”, en *Heterologies: Discourse on the Other*, trad. Brian Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986, p. 218.

podemos trabajar con la “ilusión referencial” sin reprimir la interpretación en nombre de la verdad? Se han ofrecido respuestas a estas preguntas, pero debido a que hacen de la interpretación (la producción de conocimiento y sus categorías) el objeto de la indagación histórica, a menudo han sido rechazadas como si ellas mismas causaran el fin de la historia. Quisiera sostener una proposición contraria: es precisamente al reconceptualizar el objeto de la indagación histórica que podemos mantener (en el presente contexto discursivo) la conexión entre historia y tiempo.

Hay al menos tres aspectos en tal reconceptualización. El primero toma la *discontinuidad*, no la continuidad o el desarrollo lineal, como el principio operativo de la historia. El segundo está preocupado no con los linajes por diferencias, sino con los *procesos de diferenciación*. Y el tercero *historiza la interpretación*, comprendiéndola no como una distorsión vergonzante de la objetividad, sino como la verdadera fuente del conocimiento mismo.

Discontinuidad

Si la teleología implica un “fin de la historia”, la discontinuidad la mantiene siempre abierta. El presente es entendido como el resultado de su ruptura con el pasado (aunque sin embargo muchos elementos o huellas del pasado están sedimentados en acciones y comportamientos contemporáneos). La investigación histórica localiza las rupturas, las describe como las desviaciones de normas establecidas, e intenta dar cuenta de su emergencia, no en términos de principios generales de desarrollo, sino en términos de la especificidad de su ocurrencia. Esto es lo que Foucault llamo “historia efectiva”:

La historia “efectiva”... se ocupa de los eventos en términos de sus características más exclusivas, sus más agudas manifestaciones. Un evento, consecuentemente, no es una decisión, un tratado, un reino, o una batalla, sino la inversión de una relación de fuerzas, la usurpación del poder, la apropiación de un vocabulario vuelto en contra de aquellos que alguna vez lo habían usado, una dominación débil que se envenena a sí misma a medida que se distiende, la entrada de un “otro” enmascarado. Las fuerzas que operan en la historia no son controladas por el destino o por mecanismos reguladores, sino que responden a conflictos fortuitos. No manifiestan las formas sucesivas de una intención primordial y su atracción no es la de una conclusión, porque aparecen siempre a través del azar singular de los eventos⁴³.

43 Foucault, Michel: “Nietzsche, Genealogy, History”, en *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. Donald F. Bouchard, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1977, pp. 154-155. [“Nietzsche, la Genealogía y la Historia”, en *Discurso, poder y subjetividad*, comp. Oscar Terán, Buenos Aires, El cielo por Asalto, 1995, pp. 71-96].

Para Foucault, el “azar” es una sustitución para la determinación; introduce la contingencia en la historia: “Queremos que los historiadores confirmen nuestras creencias de que el presente descansa sobre intenciones profundas y necesidades inmutables. Pero el verdadero sentido histórico confirma nuestra existencia entre incontables eventos perdidos, sin un hito o un punto de referencia”⁴⁴. La ausencia de sentidos inherentes no nos arroja a un abismo; antes bien, hace de la producción de sentido una actividad humana, aun cuando sea históricamente variable y disputada. Si no hay nada inevitable acerca de la dirección del cambio, no obstante sucede y lo hace porque la intervención humana, entendida no como una aserción de la voluntad autónoma, sino como un desafío a las normas vigentes discursivamente situado y como una perturbación de las jerarquías existentes. Si no existen hitos o puntos de referencia inherentes, esto no ha impedido a los humanos establecerlos. En efecto, la “lección de la historia” es que la agencia humana consiste en imponer sentido, de modo diferente y mutable, sobre nuestros mundos.

La discontinuidad postula rupturas fundamentales y, por ello, diferencias profundas entre el pasado y el presente. No existen diferencias que funcionen (como lo hace cualquier relación de contraste) estableciendo simplemente el presente como un tiempo distintivo. Aquellas son diferencias más decisivas, más disruptivas. No existe la transmisión continua imaginada desde el pasado al presente, ya sea de identidad, de antepasados, o de humanidad: “La historia ‘efectiva’ difiere de la historia tradicional por ser sin constantes. Nada en el hombre —ni siquiera su cuerpo— es lo suficientemente estable para servir de base para el auto-reconocimiento o para la comprensión de otros hombres”⁴⁵. Las historias de Foucault mostraban que las diferencias en los conocimientos de la locura, la enfermedad, la sexualidad, y la ilegalidad hacían a las diferencias en los fenómenos mismos, tal como eran percibidos por los observadores y subjetivamente experimentados. Los locos y los delincuentes del pasado no tenían nada (excepto el nombre, quizás) en común con aquellos del presente. Al privarnos del consuelo del auto-reconocimiento, la historia “efectiva” no solo establece la diferencia del pasado, su eliminación en el tiempo, sino que también sirve a su conexión —como antecedente o precedente directo— al presente. Aquello que más damos por sentado pierde su dimensión universal o trascendente. Depende solamente del tiempo presente. De este

44 Ibid., p. 155.

45 Ibid., p. 153.

modo, el presente es historizado.

Esta historización del presente abre el camino para un futuro. No uno preordenado o cuyas dimensiones son predecibles, sino uno que excederá —de maneras indeterminadas y contingentes— los límites del presente. La diferencia del pasado desafía la certeza del presente (su comprensión de sí mismo como la culminación de la evolución, por ejemplo) y también introduce la posibilidad del cambio. Si ni los sentimientos, ni los instintos, ni los cuerpos han sido siempre como creemos que son ahora, entonces la pretensión de Fukuyama de conocer al “hombre como hombre” no puede ser sostenida como una intuición universal. Debe ser leída como un gesto político teniendo lugar en un tiempo particular. La insistencia de la historia “efectiva” sobre la temporalidad de nuestras categorías conceptuales niega el poder totalizador de cualquier sistema de pensamiento, cualquier régimen de verdad. El resultado no garantiza el proceso; pero sostiene la creencia en el porvenir.

De Certeau liga esta creencia al proyecto ético de la historia, un proyecto en el cual el tiempo establece la diferencia no solo entre pasado y presente, presente y futuro, sino también entre “lo que es y lo que debe ser”;

Mi análisis de la historiografía (es decir, de la escritura de la historia o práctica histórica) debe ser situado en el contexto de una cuestión muy amplia para ser tratada plenamente aquí, a saber la antinomia entre ética y lo que, por falta de una palabra mejor, llamaré dogmatismo. La ética es articulada a través de operaciones afectivas, y define la distancia entre lo que es y lo que debe ser. Esta distancia designa un espacio donde tenemos algo que hacer. Por el otro lado, el dogmatismo está autorizado por una realidad que pretende representar, y en el nombre de esa realidad, impone su ley. La historiografía funciona a mitad de camino entre esos dos polos: pero siempre que intenta separarse de la ética, regresa hacia el dogmatismo⁴⁶.

Para ir de “lo que es a lo que debe ser” no se requiere que equiparemos la historia con el progreso inevitable, sino que entendamos que los límites y las normas (en todas las esferas conceptuales: política, económica, estética, religiosa, sexual, etc.) han sido siempre, y todavía lo son, susceptibles al cambio. Desde esta perspectiva, el “malestar” no es (como quiere tratarlo Fukuyama) una distracción; es, como él también reconoce, un signo de que el movimiento en el espacio (tiempo) es todavía posible, que, en otras palabras, la historia no ha llegado a un final.

46 De Certeau, op. cit., p. 199.

Procesos de diferenciación

Al contrario de las historias que establecen las raíces de las identidades politizadas en culturas y experiencias distintivas y de ese modo esencializan esas identidades, estoy sugiriendo que producimos historias que enfocan sobre la producción de identidades como un proceso tanto de homogeneización como de diferenciación.

Si bien tal enfoque se aplica de manera más obvia a los grupos marginalizados, también se refiere al estudio de las identidades dominantes, incluyendo las identidades nacionales. Asumir que lo americano o lo francés consiste solamente en un conjunto perdurable de rasgos o creencias establecido (digamos) en 1776 o 1789, es aceptar los términos ideológicos de la identidad nacional antes que escribir la historia de las formas repetidas y cambiantes en las cuales las comunidades imaginadas fueron consolidadas. Con el primer enfoque, los historiadores se confabulan con el proyecto nacionalista abstrayendo la Nación de los procesos que continuamente la producen y reproducen; con el segundo enfoque, desmitifican la identidad nacional y exponen las diversas diferencias que han sido usadas para balancearla y contenerla.

En el caso de los así llamados grupos marginales, la historia ha sido usada para movilizar la protesta, pero a menudo ha tenido un efecto análogo al de las historias nacionales celebratorias; vuelve a la historia algo estático y la invierte en el pasado. En estas historias de los grupos marginados, el dolor del presente es mostrado como de larga duración, y por lo tanto como mucho más intenso, mucho más inmoral. Sus demandas se vuelven más legítimas a la luz de su larga historia. Al mismo tiempo, pasado y presente son fusionados y la identidad es reificada como una narración universal, ahistórica de exclusión y sufrimiento. Cuando la identidad se vuelve sinónimo de la exclusión y el sufrimiento, la inclusión y el fin del sufrimiento auguran el fin de la identidad. Desde esta perspectiva, el futuro es inimaginable. Brown describe de este modo el funcionamiento de las políticas de identidad contemporáneas:

En su emergencia como una protesta contra la marginalización o la subordinación, la identidad politizada queda así ligada a su propia exclusión... [I]nsta su dolor sobre su historia irredenta en la propia fundación de su reclamo político, en su demanda por el reconocimiento como identidad... La identidad politizada... se enuncia a sí misma, hace demandas por sí misma, solo para afianzar, reformular, dramatizar e inscribir su dolor en la política: no puede resistir sin un futuro —para sí o para otros— donde no triunfe sobre su dolor. La pérdida de dirección histórica, y con ella la pérdida de

porvenir característica de la modernidad tardía, es así homológicamente reconfigurada en la estructura del deseo de la expresión política dominante de la época: las políticas identitarias⁴⁷.

En la medida en que las historias de diferentes grupos producen tanto como reflejan las políticas identitarias contemporáneas, contribuyen a lo que Brown llama una política del resentimiento (en la cual la expresión de la cólera de las víctimas sustituye a las intervenciones estratégicas orientadas a la reforma estructural) y también al “fin de la historia”. Por supuesto, estas historias, es importante, dan una enorme visibilidad de la diversidad y la diferencia que asociamos con el multiculturalismo, pero también naturalizan las diferencias, haciéndolas aparecer como si siempre hubieran existido del modo en que existen ahora, privándolas del mismo modo de su significación política específica. Jacques Rancière ofrece una alternativa a esta naturalización de la diferencia convocando a historias que atiendan a la enunciación de sujetos sociales, a la especificidad de su expresión política:

La identidad social combatiente no es... la expresión de la “cultura” de algún grupo o subgrupo. Es la invención de un nombre para la cosecha de diversos actos de habla que afirman o desafían una configuración simbólica de relaciones entre el orden del discurso y el orden de los estados de cosas⁴⁸.

Rancière sugiere que la alternativa a la universalización de la diferencia (en la cultura de un grupo o subgrupo) es la historización de la identidad. Si en vez de preguntar cómo eran tratadas las mujeres en algún tiempo previo, preguntamos cómo y en qué circunstancias la diferencia de sus sexos llegó a importar en su tratamiento, entonces habremos provisto las bases para un análisis de “las mujeres” que no es un redescubrimiento de nosotras mismas en el pasado⁴⁹. El ejemplo puede ser multiplicado. Si preguntamos no cómo los afro-americanos —como categoría universal— fueron tratados bajo la esclavitud, sino cómo y bajo qué circunstancias la raza llegó a justificar el trabajo forzado, entendemos la opresión de los esclavos pero tenemos que hacer diferentes preguntas acerca de cómo el racismo construye la identidad negra hoy. O si documentamos no la larga historia de la homofobia, sino las formas y los tiempos y los términos en los cuales ciertas prácticas sexuales fueron patologizadas y otras normalizadas, historizamos antes que naturalizar tan-

47 Brown, op. cit., pp. 73-74.

48 Rancière, op. cit., p. 97.

49 Este es el proyecto de Riley, Denise: “Am I That Name?” *Feminism and the Category of “Women”*, en *History*, Londres, MacMillan, 1988. Véase también: Riley, Denise: “A Short History of Some Preoccupations”, en Butler, Judith y Scott, Joan (eds.): *Feminists Theorize the Political*, pp. 121-129.

to la homosexualidad como la heterosexualidad. O, para tomar la cuestión de la identidad nacional nuevamente, si preguntamos no qué significa ser un americano, sino cómo lo americano ha sido definido —y por quién— a lo largo del tiempo, podemos escribir la historia de los Estados Unidos no como la realización de una esencia, sino como la historia en marcha de la lucha política acerca de los términos y las prácticas que son a la vez durables y cambiantes.

Este tipo de historia requiere una cierta desidentificación con los objetos de nuestra investigación, un esfuerzo deliberado para separarnos a nosotros mismos de otros que parecen ser como nosotros. La relación entre la identidad y la identificación cambia. Volver a la identidad un evento contingente, histórico, no una propiedad fijada, crea la distancia analítica no solo entre nosotros mismos y nuestros objetos, sino también sobre nuestro propio sentido del yo. “La historia se vuelve ‘efectiva’ al grado que produce discontinuidad en nuestro propio ser... Desarraigará sus fundamentos tradicionales e interrumpirá sin descanso su pretendida continuidad”⁵⁰. La identidad, en otras palabras, no es un conjunto fijado de atributos en los cuales uno ha nacido: antes bien, tiene aspectos múltiples y contradictorios que están contextualmente articulados y que cambian. Y esta reconceptualización de la identidad problematiza la pregunta de la identificación al complicar los términos del (auto)reconocimiento. Si las “mujeres” no han sido siempre las mismas, ¿qué aspectos de mí misma puedo encontrar en las “mujeres” del pasado?

El análisis de los procesos de diferenciación no se trata de aplicar una grilla predeterminada a los eventos del pasado; no se trata de asumir que las diferencias (nacionales, étnicas, raciales, religiosas, de clase, sexuales, etc.) que ordenan nuestras relaciones sociales siempre han sido o serán las mismas. Por esta razón, es necesario historizar los términos mismos de la diferencia. Esta historización nos remite a la cuestión de la discontinuidad (de los diferentes sentidos de palabras aparentemente similares) y nos trae la cuestión de la interpretación. Porque si el análisis histórico de la diferenciación que propongo tiene como premisa la discontinuidad, tiene a la interpretación como uno de sus objetos. La interpretación es el medio por el cual participamos en la configuración de la realidad.

50 Foucault, op. cit., p. 154.

Historizar la interpretación

¿Qué ocurriría si en vez de pensar la interpretación como algo que los historiadores (y otros) hacen a los hechos de la historia, pensáramos la interpretación como un hecho de la historia? Con esto no quiero decir simplemente que ningún hecho puede ser conocido sin interpretación (es decir, para ponerlo en otros términos, que los historiadores producen conocimiento), sino que la interpretación es inherente al fenómeno social —en instituciones, relaciones, sistemas políticos, mercados, así como en diversas formas de textos escritos—. El estudio de la historia de estos fenómenos es, en su forma más profunda, un análisis de las interpretaciones cambiantes. Como dice Foucault:

Si la interpretación fuera la lenta exposición del sentido escondido en un origen, entonces solo los metafísicos podrían interpretar el desarrollo de la humanidad. Pero si la interpretación es la violenta o subrepticia apropiación de un sistema de normas, que en sí mismo no tiene un sentido esencial, con el fin de imponer una dirección, para doblegarlo a una nueva voluntad, para forzar su participación en un juego diferente, y para sujetarlo a normas secundarias, entonces el desarrollo de la humanidad es una serie de interpretaciones. El rol de la genealogía es registrar su historia: la historia de la moral, los ideales, y los conceptos metafísicos, la historia del concepto de libertad o de la vida ascética; en tanto representan la emergencia de interpretaciones diferentes, ellos deben realizarse para que aparezcan como eventos en el escenario del proceso histórico⁵¹.

Este tipo de historia entiende los hechos como objetos de conocimiento puestos a la vista o a los que se les concede importancia en un sistema conceptual: son datos que proporcionan una idea de determinada operación interpretativa. Por supuesto, la comprensión obtenida desde el análisis “genealógico” no es más fija que cualquier otra. Tampoco dispensa del “efecto de realidad” ya que las interpretaciones son tratadas como “hechos” de la historia, incluso si ellas producen otro tipo de hechos. También seguirá habiendo debates acerca de cómo son leídos los sistemas de conocimiento así como acerca de sus causas y efectos. Hacer de la interpretación un objeto de indagación no evita ni el juicio ni la necesidad de estándares de evaluación; la disciplina tendrá que continuar suministrando formas de distinguir las lecturas persuasivas de las poco persuasivas. El cambio de foco hacia la interpretación implica, sin embargo, al menos otras dos consecuencias. Significa que la atención a los “hechos” requiere atención a la significación como medio por el cual los sujetos y sus objetos de conocimiento son constituidos. (Regresaré a este punto más

51 Foucault, op. cit., pp. 151-152.

adelante). También vuelve visibles las interpretaciones de los historiadores, puesto que no podemos leer diferencias conceptuales sin distinguirlas de las nuestras.

La conciencia histórica es en este enfoque siempre doble; es un proceso de confrontación entre dos o más interpretaciones. Reconoce que el recuento de “hechos” de otra época sin analizar los sistemas de conocimiento que los produjeron o bien reproduce (y naturaliza) las ideologías pasadas o bien las deshistoriza al imponerles categorías del presente. Reconoce que el “descubrimiento” de nuevos materiales es de hecho una intervención que expone los términos de inclusión y exclusión en los conocimientos del pasado. (La historia de las mujeres, desde esta perspectiva, no es la simple adición de información previamente ignorada, ni una corrección empírica del registro, sino un análisis de los efectos de las interpretaciones dominantes del género en el pasado, una lectura crítica que en sí misma tiene el efecto de producir otra “realidad”).

La conciencia histórica asume la responsabilidad de sus interpretaciones, del lugar desde el cual habla. “Conectar la historia a un lugar es la condición de posibilidad de cualquier análisis social”, escribe de Certeau⁵². Y con eso quería decir menos una confesión de los compromisos políticos individuales de un historiador que un examen de las relaciones sociales (o discursivas) de la producción de la historia en las cuales él o ella está enredada. Estas relaciones no determinan el impacto político inmediato de las interpretaciones (¿son buenas o malas para algún electorado u otro?), sino cómo sirven o no para proteger al tiempo de la forclusión ideológica y así mantienen abiertas las posibilidades para el cambio. Para de Certeau, una historia que pierde la dimensión del tiempo no es historia en absoluto. Y una historia comprometida con el tiempo es necesariamente una historia crítica:

[T]omar el lugar (del historiador) seriamente es la condición que permite que algo que sea afirmado no sea ni legendario (o “edificante”) ni atópico (sin relevancia). La denegación de la especificidad del lugar es el principio mismo de la ideología, excluida toda teoría. Aún más, al desplazar el discurso a un no-lugar, la ideología prohíbe a la historia hablar de la sociedad y de la muerte, en otras palabras, de ser historia⁵³.

52 De Certeau, Michel: *The Writing of History*, trad. Tom Conley, Nueva York, Columbia University Press, 1988, p. 69 [*La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993].

53 *Ibid.*, p. 69.

Asumir la responsabilidad por las propias interpretaciones también significa reconocer su lugar en las evaluaciones de otras interpretaciones, otras historias con las cuales una acuerda o no. No me refiero aquí a la aplicación de una prueba de corrección política, sino a reconocer la parte que la interpretación (de acuerdo a sistemas de conocimiento, estándares de coherencia) juega en la apreciación. Este reconocimiento no hace más difícil que antes rechazar las reivindicaciones revisionistas acerca de la no existencia del Holocausto, incluso si no hace que el conocimiento dependa de la verdad. En cambio, la fidelidad es establecida de acuerdo a procedimientos históricos establecidos. Y entonces puede haber una lectura crítica de las especulaciones ideológicas revisionistas, un conjunto de cuestiones acerca de los sitios discursivos de sus interpretaciones y de los efectos que buscan producir. Del mismo modo, los trabajadores por los derechos civiles de Mississippi pueden refutar los efectos de los relatos que otorgan una agencia heroica a los agentes del gobierno ofreciendo sus propias lecturas de lo que ocurrió, sin pretender la posesión exclusiva. Si esto significa que los relatos históricos son siempre refutables, que así sea. La alternativa (volver al comentario de De Certeau que cité antes) es el dogmatismo. Solamente una historia que es a la vez el estudio y la práctica de la interpretación permite las “operaciones efectivas” que De Certeau llamaba “ética”: “Define una distancia entre lo que es y lo que debe ser. Esta distancia designa un espacio donde tenemos que hacer algo”⁵⁴.

La historización de la interpretación es necesariamente la historización de la significación, y este es el vínculo de regreso a la discontinuidad y la diferenciación. Porque es a través de la atención a la significación que los historiadores practican la historia, que traen a la existencia el pasado, el presente y el futuro como funciones del tiempo. En su reciente crítica de la historia cultural y de la escuela de los *Annales* en particular, Rancière ofrece la “poética” como alternativa a la “creencia científicista” que él asocia con el “fin de la historia”. Recomienda que la historia se interese en

la exploración de los múltiples caminos en las intersecciones imprevistas mediante la cual uno puede aprehender las formas de la experiencia de lo visible y lo decible, lo que constituye la singularidad de la época democrática y también permite repensar otras épocas. Se interesa en las formas de escritura que la hacen inteligibles en el entrelazamiento de sus tiempos, en la combinación de números e imágenes, de palabras y emblemas. Para hacer esto consiente la propia fragilidad, el poder que tiene de su parentesco vergonzoso con los creadores de historias y los narradores de cuentos⁵⁵.

54 De Certeau, op. cit., 1986, pp. 102-103.

55 Rancière, op. cit., pp. 102-103.

En respuesta a aquellos que temen una invasión de las técnicas de la literatura en los dominios de la historia, Rancière responde en términos más elocuentes que cualquiera que yo podría proveer como final para este ensayo. Le daré entonces la última palabra:

[N]ada amenaza la historia excepto su propia lasitud en relación con el tiempo que la ha hecho o su miedo ante eso que hace a su material sensible a su objeto: el tiempo, las palabras, y la muerte. La historia no tiene que protegerse a sí misma de ninguna invasión extranjera. Solo necesita reconciliarse a sí misma con su propio nombre⁵⁶.

¿Después de la historia? ¡Historia!

56 Ibid., p. 103.