

Recepción: 04/07/2011
Aprobación: 09/11/2011

FILOSOFÍAS DE LA VIOLENCIA Y REPRESENTACIONES DE LA HISTORIA

Bernardo Javier Tobar Quitiaquez
Universidad del Cauca

RESUMEN

En este artículo se intenta esbozar críticamente algunos aspectos que se hallan involucrados en los discursos de las Ciencias Sociales y particularmente en las representaciones que las mismas han hecho sobre la historia. Entre un campo y otro, el artículo también plantea algunos elementos propositivos para articular, de manera más interdisciplinaria, la etnografía y la historia.

Palabras clave: Ciencias Sociales, historia, memoria, etnografía, representaciones, violencia.

PHILOSOPHIES OF VIOLENCE AND REPRESENTATIONS OF HISTORY

Bernardo Javier Tobar Quitiaquez
University of Cauca

ABSTRACT

This article attempts to critically outline some of the aspects involved in the discourses of social sciences, particularly in relation to historical representations. Between one field and another, the article raises some propositional elements to be articulated in interdisciplinary, ethnographic and historical ways.

Key words: Social sciences, history, memory, ethnography, representations, violence.

INTRODUCCIÓN

Hoy diversos intelectuales e investigadores señalan que la Filosofía y las Ciencias Sociales presentan serias limitaciones para comprender la realidad contemporánea y aún más las experiencias diferentes de la tradición occidental. Estas reflexiones también advierten que, en contextos como los nuestros, es urgente e inexorable repensar sus discursos, pues al ser herederas o estar directamente relacionadas con concepciones provistas de ciertas ideologías y valoraciones, éstas legitiman o inversamente, deslegitiman otro tipo de lógicas y conocimientos diferentes de la genealogía formadora. En este sentido, es necesario, reflexionar críticamente en torno a las teorías, conceptos, métodos, reglas, discursos y cánones utilizados por las Ciencias Sociales en su devenir, con el firme propósito de trastocar y propiciar nuevas alternativas que conduzcan a nuevas lecturas, interpretaciones de nuestras historicidades, problemas y perplejidades. Atendiendo este llamado, las siguientes páginas intentan presentar sumariamente una reflexión sobre estas discusiones. Particularmente, y teniendo como punto de partida los planteamientos de varios intelectuales, el artículo analiza las representaciones que las Ciencias Sociales han hecho de la historia. Para tal efecto, el artículo se divide en dos partes: la primera, desde un punto de vista más filosófico, se dedica a retomar las reflexiones que han hecho al respecto pensadores como Emmanuel Levinas, Jacques Derrida y Michel Foucault. La segunda, con una intencionalidad más propositiva, se detiene en repensar las relaciones entre la historia y la etnografía.

1. Monologismo y logocentrismo en las Ciencias Sociales

Para empezar, hay que reconocer la tradición de la que estamos hablando, lo que no implica mayor esfuerzo, pues cuando nombramos tradición, ante todo ciencia y Ciencias Sociales en su devenir, sabemos a qué clase de herencia nos estamos refiriendo: indudablemente, digámoslo, a la genealogía moderna-occidental, a la que precisamente pensadores contemporáneos como Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, Michel Foucault, la han tildado de violenta, logocéntrica, jerárquica y monológica. Señalo a los mencionados autores porque, en primer lugar, desde diferentes perspectivas han contribuido, desde una postura supremamente crítica al tema que nos ocupa, y en segundo lugar, porque permiten retomar elementos importantes para la reflexión y subsiguiente consideración. Para ello se retomaran algunos aspectos de su pensamiento, acerca de las Ciencias Sociales en general y la historia en particular.

Uno de los aspectos significados críticamente reside en el señalamiento que hacen sobre la pretendida universalidad de las Ciencias Sociales, pues al ser hijas legítimas de un logos, de un sentido, de un padre; al estar asignadas desde hace mucho tiempo por una verdad, un hombre, un nombre de un hombre, paradójicamente han pretendido comprender la diferencia. Desde unas cuantas metáforas y discursos, se han propuesto comprender la multiplicidad y la diversidad, reduciéndolas, tematizándolas, como lo expresa Emmanuel Levinas sobre la filosofía¹. Retomando este señalamiento, se puede argumentar que las Ciencias Sociales y la filosofía, orientadas exclusivamente por el pensamiento occidental, sus apreciaciones de las múltiples alteridades han resultado, en la mayoría de los casos, limitantes y en muchos violentas. Así, conceptos predominantes como el de historia, fundado y construido a partir de algunos arquetipos y metáforas, con el tiempo se ha hipostasiado, convirtiéndose en una imagen universal. El concepto predominante que tenemos de ella tiene ya un largo transcurso y obedece a ciertos mitos, a ciertos momentos fundacionales. Nuestro ideal de historia está ligado a una concepción de tiempo y determinado por éste, y como epistème o campo de conocimiento está atado a un concepto de ciencia y a una noción de escritura. Jacques Derrida al respecto ha expresado críticamente que la “La idea de ciencia y la idea de escritura por consiguiente es la idea de ciencia de la escritura”². Escritura, ciencia, tiempo y hombre están ligados mutuamente. Nuestra historia, la idea que tenemos de ella, es la historia de la escritura y la escritura como historia.

Ahora bien, si se piensa en las implicaciones y repercusiones de estas imágenes conceptuales, no dejan de ser violentas, pues se están negando implícitamente las historicidades de múltiples alteridades. Historicidades, que al ser abarcadas en una concepción unívoca de historia, que tiene como centro un tipo de imperio, la historia de un hombre, han sido ordenadas bajo una cierta concatenación o ideal. Al respecto, Gianni Vattimo expresa:

Nosotros concebimos la historia como ordenada en torno al año del nacimiento de Cristo, y más específicamente como una concatenación de vicisitudes de las naciones situadas en la zona “central”, del Occidente, que representa el lugar propio de la visualización, fuera de la cual están los hombres primitivos, las naciones “en vías de desarrollo”, etc. Filósofos de la Ilustración, Hegel, Marx, positivistas, historicistas de todo tipo pensaban más o menos todos ellos del mismo modo que el sentido de la historia era la realización de la civilización, es decir, de la forma del hombre europeo moderno. Como la historia se conci-

1. LEVINAS, Emmanuel. Totalidad e infinito. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.

2. DERRIDA, Jacques. De la gramatología. México: Siglo XXI editores, 1967. p. 9.

be unitariamente a partir sólo de un punto de vista determinado que se pone en el centro (bien sea la venida de Cristo o el Sacro Romano Imperio), así también el progreso se concibe sólo asumiendo como criterio un determinado ideal del hombre; pero habida cuenta que en la modernidad ha sido siempre el del hombre moderno europeo –como diciendo: nosotros los europeos somos la mejor forma de humanidad–, todo el decurso de la historia se ordena según que realice más o menos completamente ese ideal...³

Visto en este sentido, el discurso histórico, y su respectiva representación de la historia que tiene como centro el hombre occidental, ha narrado tan solo su devenir o ha sido el relato de su gran destino. La historia ha ordenado su discurso a partir de un tipo de hombre y desde una representación del tiempo única. Quizás por ello expresó Benjamín que a la historia se la ha concebido unitaria y linealmente, como continuación, como la unidad de lo uno⁴. Pensamiento que recuerda a Levinas, cuando plantea posteriormente que la historia se narra al modo de los sobrevivientes, es decir, de los vencedores:

El ser que piensa parece en primer lugar ofrecerse a una mirada que lo concibe, como integrado en un todo. En realidad solo se integra una vez muerto. La totalización no se lleva a cabo más que en la historia –la historia de los historiógrafos– es decir, entre los sobrevivientes (...) Abordar a cualquiera a partir de sus obras es entrar en su interioridad con violencia. El otro es sorprendido en su intimidad en lo que se expone ciertamente pero no expresa, como los personajes de la historia. Las obras significan a su autor pero indirectamente, en tercera persona⁵.

El discurso de la historia es el discurso de los dominantes, un discurso que aborda al Otro a partir de su muerte; filosofía de violencias, en las cuales las experiencias interiores, cuando no se pierden, se contabilizan como cifras. En tal sentido, la historia como epistème, como saber y filosofía se ha clausurado en lo Mismo, ha ontologizado al Otro, ha hecho parte de lo que Levinas llama filosofías de la violencia y de la negación; relación teórica que devuelve al Otro al seno de lo Mismo o que impone a cada uno su nombre propio y una individualidad privada, rompiendo toda solidaridad a título de una sociedad urbana abstracta y universal. Violenta en tanto ha negado y ha reducido al Otro, diría Levinas, al Mismo, neutralizando su alteridad, bajo el subterfugio de la objetividad teórica. En este sentido, la filosofía de

3. VATTIMO, G. En torno a la postmodernidad. Barcelona: Editorial Anthropos, 1994. pp. 10-11.

4. WALTER, Benjamin. Tesis sobre la historia y otros fragmentos. Bogotá: Ediciones desde abajo. p. 29.

5. LEVINAS, Op. cit. p. 90.

la historia haría parte no solamente de una tradición filosófica, sino de una ontología totalitaria:

La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por meditación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser (...) La neutralización del Otro, que llega a ser un tema u objeto –que aparece, es decir, que se coloca en la claridad– es precisamente su reducción al Mismo (...) La tematización y la conceptualización, por otra parte inseparables, no son una relación de paz con el Otro, sino supresión o posesión del Otro. La posesión, en efecto, afirma lo Otro, pero en el seno de una negación de su independencia. “Yo pienso” se convierte en “yo puedo” en una apropiación de lo que es, en una explotación de la realidad. La ontología, como filosofía primera, es una filosofía de la potencia⁶.

Otro aspecto por señalar es que la ciencia, y particularmente las Ciencias Sociales como la historia, a partir de sus formaciones discursivas han establecido la utilización universal de conceptos como el de escritura, literatura, tiempo, conduciendo no solamente a la jerarquización de saberes que, trasladados a lo imaginario, construyen representaciones culturales e históricas, sino que van más allá del plano teórico o académico en la medida en que simultáneamente marginan a diferentes tradiciones o sistemas culturales. Así, conocimientos locales y sabidurías legendarias, como las originadas en India, China y América, han sido históricamente subvalorados, sea desde proyectos hegemónicos coloniales asociados a motivos económicos y políticos, sea a partir de proyectos filosóficos, científicos y educativos que aparentemente están desvinculados, pero que realmente hacen parte de un mismo engranaje. Las diversidades sociales han sido leídas desde una única y solitaria memoria y tradición, resultando, como lo advierte Paul Ricoeur, inadecuadas a ese universal concreto:

Esto basta para explicar por qué una fenomenología orientada por la problemática filosófica griega no puede dar cabida proporcionalmente justa a esas experiencias de la India y de China. Y aquí es donde salta a la vista no sólo la contingencia de nuestra tradición, sino sus limitaciones. Hay un momento en que el principio de orientación se convierte en principio de limitación (...) Por un lado, la objetividad de la conciencia carece de punto de mira y situación; y al nivelar las culturas, lo que se hace es neutralizar sus valores. Por otro lado, la filosofía que heredamos de los griegos, y que perpetuamos y desarrollamos en Occidente, nunca resultará adecuada a ese universal concreto mientras no se verifique un encuentro serio y un esclarecimiento mutuo verdaderamente radical, que incorpore esas civilizaciones al campo de nuestras experiencias,

6. *Ibíd.*, pp. 67-70.

eliminando con ello su limitación. Pero ese encuentro y ese esclarecimiento mutuo no han tenido lugar, por decirlo así⁷.

Además, a partir de estos discursos e imágenes teóricas y conceptuales se han negado lenguajes, saberes, prácticas de vida, ancestrales y diferentes; relatos, como el histórico, han negado no solamente discursos, sino múltiples formas de pensar, sentir, crear, imaginar, narrar y vivir. Muchos de los estudiosos en diferentes disciplinas, guiados por conceptos creados y compartidos por unidades académicas y surgidos en determinados contextos sociales, culturales e históricos, han llegado a desconocer “bajo sistematizaciones formales”, diversas manifestaciones y saberes inherentes a sociedades diferentes, resultando discursos hegemónicos, deslegitimadores y descalificadores de otros, estableciéndose los primeros como jerárquicos y globales, y los segundos como sometidos; retomando las expresiones de Michel Foucault:

Cuando digo “saberes sometidos” entiendo dos cosas. En primer lugar, quiero designar contenidos históricos que fueron sepultados o enmascarados dentro de coherencias funcionales o sistematizaciones formales. Concretamente, no es por cierto ni una semiología de la vida del manicomio, ni una sociología de la delincuencia, sino la aparición de contenidos históricos, lo que permitió ser la crítica del manicomio y la prisión. De hecho, sólo los contenidos históricos permiten reencontrar la eclosión de los enfrentamientos y las luchas que los arreglos funcionales o las organizaciones sistemáticas se han propuesto enmascarar. Por lo tanto, los saberes sometidos eran estos bloques de saberes históricos que estaban presentes y enmascarados dentro de conjuntos funcionales y sistemáticos, y que la crítica ha podido hacer reaparecer a través del instrumento de la erudición.

En segundo lugar, cuando hablo de saberes sometidos entiendo toda una serie de saberes que habían sido descalificados como no competentes o insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, jerárquicamente inferiores, por debajo del conocimiento o científicidad requerida⁸.

El discurso científico se convierte, de esta manera, en una forma de saber - poder que desvirtúa y descalifica a otros saberes y, por tanto, otros lenguajes. O, si los reconocen, los han ordenado y clasificado, en nombre “de un conocimiento verdadero y los derechos de una ciencia que sería poseída por alguien”⁹. Así, el “concepto” de historia, o la representación de

7. RICOEUR, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus, 1986. p. 186.

8. FOUCAULT, Michel. *Genealogía del racismo*. De la guerra de las razas al racismo del estado. Madrid: Editorial La Piqueta, 1992. p. 21.

9. FOUCAULT, Op. cit. 23.

lo “histórico”, han construido una dicotomía reduccionista y excluyente, distinguiendo tradiciones que poseen historia, literatura, escritura, filosofía, “la occidental”, y pueblos que carecen de ellos, los amerindios, africanos, los no occidentales: violencia epistémica. Al respecto, citamos lo dicho por Trouillot: “La clasificación de todos los no-occidentales como fundamentalmente no históricos está unida a la idea de que la historia requiere un sentido del tiempo lineal y acumulativo que permita al observador aislar el pasado como una entidad distintiva”¹⁰.

En este discurso clasificatorio, a través de nociones como la de historia, se ha propuesto que los pueblos diferentes a los occidentales carecen de ella; mediante conceptos como el de escritura se los ha tildado de ágrafos. A partir de la idea occidental de literatura, se han negado muchas tradiciones y narraciones de diferentes pueblos, calificándolas de inferiores.

Estas representaciones, al igual que otras formas de poder, han negado no únicamente discursos sino múltiples formas de pensar, sentir, creer, imaginar y vivir. Las alteridades, en América Latina, han sido objeto a lo largo del devenir de estas formas de violencia. Así que su historia no ha sido más que el relato de su exclusión y subordinación, la negación de su diferencia. La historia es relato vivo de la extinción física y la de sus propios nombres, presentándose un “juego” monológico que tiene como arena un territorio en el que se impone la ley del Mismo, las políticas del oikos, los cánones del logocentrismo y que tiene graves implicaciones, pues al universalizarse se supone único, y como lo manifiesta críticamente Josef Estermann, peligrosamente supra cultural:

Pero el rasgo principal es más devastador de la auto proclamación de la filosofía moderna occidental, consiste en su creciente ideologización (a pesar o gracias al espíritu crítico): Lo que había surgido dentro de una cierta cultura (Grecia Jónica) y en una determinada época (siglo VI antes de Cristo), en la época moderna (sobre todo en el racionalismo e idealismo), se convierte en *philosophia perennis*, en un fenómeno supracultural y ahistórico (...) Esta concepción endógena tiene graves consecuencias para cualquier tipo de pensamiento que no se adecue al canon de la supuesta “universalidad” y la temporalidad de la filosofía occidental. No sólo las grandes tradiciones orientales, pero también muchas formas heterodoxas y heréticas en el mismo seno de la tradición occidental, son depuradas por el purismo de la “filosofía estricta” y pasa a ser “cosmovisión”, pensamiento y religión. La tradición occidental se auto declara la “única filosofía” en sentido estricto, y todo el resto es

10. TROUILLOT, Michel Rolph. El poder del relato. En: Arqueología suramericana. Popayán: Departamento de antropología, Universidad del Cauca. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca. Vol 3, número 2 (julio-2007). p. 166.

bien aufgehoben (conservando, negando y elevando) implícitamente en esta tradición o bien es excluido definitivamente de la misma. Estas dos estrategias reflejan una vez más la racionalidad exclusivamente de Occidente: lo otro o bien sufre la absorción total (negación canibalística) en su posible incorporación al modelo dominante (aculturación, imitación), o bien la exclusión total (negación fóbica). La alteridad es enemiga o parte de uno mismo, pero no interlocutor autónomo¹¹.

El proyecto filosófico occidental se concibe y se aproxima así mismo desde sus cánones como el único discurso, como filosofía absoluta. Se trata de un pensamiento jerárquico y hegemónico en la medida en que presume al pensamiento del Otro, inferior. Sin embargo, como en una suerte de juego en lo nuestro teniendo, como referente este “marco de pensamiento”, hemos gestado la mayoría de nuestros proyectos académicos y educativos. De este modo, como la satisfacción de una necesidad creada por el Mismo, hemos deseando poseer, por ejemplo, una filosofía (nacional, continental, local), semejante a la occidental y el resultado no puede ser otro sino un juego paradójico en la medida en que hay una sujeción permanente a su discurso, pues las imágenes y discursos sigue teniendo como centro las derivadas de la ontología y humanismo occidental. En esta perspectiva, el pensamiento extra occidental, como expresa Estermann, llega a ser filosofía en la medida en que logra adaptarse a los criterios occidentales, o sea en la medida en que renuncia a su culturidad propia.

Por lo anteriormente escrito, lo que se está cuestionando es la concepción monoculturalista, totalizante, reductora del pensamiento occidental y cómo su hegemonía y nuestra condición subalterna nos han hecho pensar nuestras realidades de acuerdo y a partir de ellas. Ante ello parece necesario eventualizar esta forma de pensar. En América Latina para hablar de otras filosofías, historias, antropologías se debe obligatoriamente, deconstruir, desestructurar sus principios, cimientos, exponiendo nuevos elementos que nos permitan mirar nuestras historicidades. Es decir, buscar nuevas formas de acercamiento y dialogo, discursos que partan de las vivencias históricas de los diferentes grupos humanos, de su voz y pensamiento, de su diferencia, interioridad y pluralidad. Pues pese a que las metáforas dominantes han estado atadas a una hegemonía técnico-política, buscado en su devenir la entonación, la unidad y la homogeneidad, no han absorbido su pluralidad y potencialidad ya que ésta, como expresa Levinas, es la posibilidad, de la separación:

11. ESTERMANN, Josef. Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. Quito: Abya-yala, 1998. pp. 20-21.

La separación indica la posibilidad para un *ente* de instalarse y tener su propio destino, es decir, de nacer y morir sin que la ubicación de este nacimiento y de esta muerte en el tiempo de la historia universal contabilice su realidad. La interioridad es la posibilidad misma de un nacimiento y de una muerte que no existen de ningún modo, que no extraen de ningún modo su significación de la historia. La interioridad insta un orden diferente del tiempo histórico en el que se constituye la totalidad, un orden en el que todo está *pendiente*, en el que siempre sigue siendo posible lo que históricamente no es ya posible¹².

Lo real, dice Levinas, no está determinado solamente en su objetividad histórica, sino también a partir del secreto que interrumpe la continuidad del tiempo histórico a partir de su interioridad. El pluralismo de las sociedades sólo es posible a partir de este secreto. Esto es negarse y resistirse a la totalidad y ubicarse en la pluralidad, lo que supone separación, y esto es posible “Si la separación sólo es radical si, cada ser tiene su tiempo, es decir, su interioridad, si cada tiempo no es absorbido en el tiempo universal”¹³.

Partir de la interioridad o diferencia, es asumir una posición dialógica con el Otro, que no niega su alteridad y neutraliza su trascendencia, sino que se asume y potencializa. Pero ello necesariamente implica propiciar nuevas hermenéuticas y, por tanto, otras escrituras y narrativas; la producción de investigaciones y textos plurales, que rompan también con esa separación violenta que contempla al otro como objeto y lo reduce al sistema de las cosas. Propiciar nuevas lecturas y prácticas que vayan más allá de las oposiciones entre arte, ciencia, filosofía y el pensamiento disciplinario, posibilitando el paso de un discurso de enjuiciamiento y canonización a discursos que inciten la dialogía e interdiscursividad, pues nuestras culturas, alteridades y subjetividades inscritas en contextos sociales concretos obedecen siempre a diferentes lenguajes y horizontes de mundo.

2. Historia y etnografía

Más de tres décadas de diferentes manifestaciones críticas promueven la resignificación y trastrocamiento de la historicidad de la antropología, a partir de la enunciación de varios discursos que propenden, tanto por la transformación de sus prácticas, como a repensar su identidad y futuro perfil, evidenciando que esta disciplina no ha permanecido inmune y ajena a los cambios teóricos y metodológicos que vienen acaeciendo en la ciencia en general y las Ciencias Sociales en particular. En este contexto de crisis

12. LEVINAS, Op. cit. p. 79.

13. LEVINAS, Op. cit. p. 81.

epistemológica y globalización, la antropología se muestra bastante sensible a estos cambios, a tal punto que se vio necesariamente abocada a apelar a recursos externos y a proponer nuevos diálogos para enfrentar los nuevos y complejos desafíos que se presentan, tanto en el orden político como social. Se considera que dicha advertencia se confirmaría en el discurrir de la antropología nortatlántica, que va desde la Antropología interpretativa, hasta la llamada antropología postmoderna, en tanto es notoria la influencia de discursos provenientes de la filosofía (sobre todo francesa), la crítica literaria, la hermenéutica, el psicoanálisis desde la vertiente más propiamente lacaniana, incluso con los estudios culturales, subalternos y la teoría poscolonial, cuyas interacciones, al ser complejas, merecen ser estudiadas con profundidad. También hay que subrayar los importantes cambios que han tenido las antropologías practicadas en países como Brasil o Colombia, por el diálogo que se ha instaurado con otras formas de pensamiento.

Ante los hechos señalados, también se cree que es muy válido no solamente preguntarse cómo otras antropologías han asumido este escenario de conflictividad entre ideas y teorías, sino evidenciar los diálogos que se han emprendido y cómo han enfrentado los retos de la globalización o los problemas y perplejidades del presente. Sobre todo se piensa, más particularmente en las “antropologías contemporáneas”, en contextos geopolíticos nacionales y locales donde “No somos miembros de ricos centros imperiales (de hoy o del pasado) como lo son nuestros colegas norteamericanos y europeos; pero compartimos con ellos la herencia formativa de los cánones de occidente. Por otro lado, no somos educados en grandes tradiciones no Occidentales como lo son nuestros colegas asiáticos; pero compartimos con ellos historias de inserción en posiciones subordinadas dentro del imperio capitalista occidental”¹⁴, como acontece en el sur occidente colombiano, aunque tal vez con otras particularidades.

Teniendo presentes las condiciones señaladas, en lo sucesivo se busca, finalmente matizar algunas reflexiones sobre uno de los debates en las Ciencias Sociales: la relación entre etnografía e historia. Debate que es fundamental repensar en el devenir de la antropología y la historia como disciplinas, toda vez que su preocupación radica en comprender cómo interpretan, representan, construyen, narran las diferentes historicidades, a partir de uno de los principales elementos que evidencia el intelectual haitiano Michel-Rolph Trouillot, cuando destaca la ambivalencia semántica de la palabra historia.

14. RIBEIRO, Gustavo Lins. *Postimperialismo: cultura y política en el mundo contemporáneo*. Buenos Aires: Gedisa, 2003. p. 40.

Según el antropólogo, esta noción remite a la existencia de dos niveles de “historicidad cuya relación es ambigua y está cruzada por diferentes formas de poder: lo que pasó, es decir, el proceso socio-histórico mismo, y lo que se dice que pasó, o sea, la narrativa que lo convierte en historia”¹⁵. El primer significado, enfatiza el proceso concreto, y el segundo, el conocimiento o relato de ese proceso. De esta manera, los seres humanos participan como actores sociales y narradores. En este sentido, Trouillot argumenta que la historia, en tanto proceso social, involucra a las personas en tres condiciones distintas: (1) la de ser agentes u ocupantes de una posición estructural, (2) la de ser actores en constante interfase con un contexto, y (3)¹⁶ la de ser sujetos, es decir, asumir una voz y definir los términos con los cuáles se describen ciertas situaciones. Este planteamiento recoge la larga discusión acerca de la compleja relación entre individuo y sociedad, entre tanto Trouillot, al distinguir agente, actor/sujetos, rompe con las tradiciones dominantes de la antropología hasta los años setenta (funcionalismo y estructuralismo), las cuales daban la primacía a la estructura en detrimento de la condición del agente y el sujeto o la cultura por encima de los mismos.

Así, para Trouillot, más allá de que los actores sean tratados por las narrativas históricas en tanto cuales, deben ser asumidos y confrontados como sujetos claramente intencionados y claramente conscientes de sus propias voces y discursos, labor que frecuentemente no se reconoce en el quehacer histórico o etnográfico, pues de entrada se excluye a la mayor parte de los actores, agentes o sujetos que se hallan involucrados en la producción de la historia, aspecto que ha sido usual en las formas de entender y hacer antropología o al articular la antropología con la historia. Efectivamente, con el filtro de la noción de cultura (valores, creencias, símbolos y rituales), o tratando de comprender de una forma autónoma o independiente, es decir, auto-contenida, los procesos históricos (etnohistoria), se han desconocido las relaciones de poder latentes en las interacciones-sociales, interculturales y en la producción de la historia en tanto narrativa.

En consecuencia, cuando se rompe con la dicotomía estructura/agente y se considera y confronta a los actores como sujetos, se abre un espectro más amplio, que puede perfilar otras agendas de antropologías históricas e historias etnográficas. Pero antes de pasar a discutir algunos tópicos, es importante resaltar un segundo aspecto también medular en la propuesta del antropólogo. Trouillot, a través de una mirada atenta a la producción de la

15. ESPINOSA ARANGO, Mónica. ¿Cómo escribir una historia de lo imposible? Michel-Rolph Trouillot y la interpretación de la revolución haitiana. En: *Memorias. Revista digital de Historia y Arqueología*. Barranquilla: Universidad del Norte. Año 4. No. 8 (noviembre-2007); p. 3.

16. *Ibid.*

historia, explora el impacto del poder en la historicidad, cuestionando, por ejemplo, cómo ciertas narrativas se vuelven posibles mientras se silencian otras. Plantea que los silencios entran en el proceso de producción histórica en cuatro momentos cruciales: (1) en el momento de la creación de los hechos (cuando se hacen las *fuentes*), (2) en el momento de ensamblaje de los hechos (cuando se hacen los *archivos*), (3) en el momento de narración de los hechos (cuando se hacen las *narrativas*) y (4) en el momento del significado retrospectivo (cuando se hace la *historia*)¹⁷.

En una perspectiva que articula el poder y el saber, el autor contribuye, de una manera muy interesante, a revelar que la producción histórica no comprende la mera enunciación y narración sino otros momentos que involucran, por ejemplo, la creación de las fuentes y los archivos, desde los cuales, podría agregarse, la producción histórica no solamente está ya circunscrita a un origen epistemológico y geopolítico (a un orden del poder y el saber estratégicamente situado), sino a una ontología determinada.

De esta afirmación pueden derivarse varios argumentos que tanto Trouillot como otros autores también han subrayado. Uno de los aspectos que el autor destaca es que la producción histórica, en cualquiera de sus momentos, a la vez que produce enunciaciones y discursividades, también produce silencios; a la vez que genera memoria (archivos), produce olvidos. Por ello afirma que la historia puede ser un relato de los ganadores, argumento que recuerda lo sostenido anteriormente sobre Walter Benjamín y el filósofo de origen lituano Emmanuel Levinas. Si la historia se narra al modo de los sobrevivientes, como discurso único, indudablemente produce silencios.

Todos estos argumentos nos remiten a repensar antropologías históricas e historias etnográficas, ya no desde concepciones unívocas y autocontenidas sino bajo concepciones dialógicas, lo que significaría partir de hermenéuticas críticas que permitan comprender e interpretar los procesos y problemáticas sociales de manera localizada y situada, pero no desde un plano unívoco, homogéneo, unitario y causal, sino desde la heterogeneidad y polivalencia de las relaciones sociales y las voces en cuanto agentes, actores y sujetos. Todo ello nos conduce a varios caminos. Por ejemplo, al tratar de una comprensión localizada en el tiempo y en el espacio, en este o aquel “contexto histórico”, se debe sospechar de los intersticios, de la ambivalencia de la vida social, de la coexistencia de sentidos y representaciones que en ella subsisten. En un determinado contexto socio-histórico, siempre coexisten diferentes y contrastantes formas de vida, que inventan y relatan de manera distinta su

17. TROUILLOT, Op. cit. p. 178.

memoria y pasado, pues no hay una sola historicidad, sino múltiples. O, quizás, diferenciando memoria e historia, como lo hace Pierre Nora:

Memoria, historia: lejos de ser sinónimos, son opuestos. La memoria es vida, llevada por los grupos vivientes y en sus nombres, se halla en flujo permanente, abierta a la dialéctica del recuerdo y el olvido, inconsciente de sus sucesivas deformaciones, vulnerable a todos sus usos y manipulaciones, susceptible a largos periodos de latencia y a repentinas revitalizaciones. La historia es la reconstrucción siempre problemática e incompleta de aquello que ya no es. La memoria es un fenómeno todavía activo, un lazo viviente con el presente eterno; la historia es una representación del pasado... La memoria está arraigada en lo concreto, en el espacio, gestos, imagen, y objeto. La historia sólo se adhiere a las continuidades temporales, a la evolución y las relaciones entre las cosas¹⁸.

En este sentido, las antropologías históricas e historias etnográficas, al no ubicarse de manera auto-contenida, requieren de exploraciones etnográficas capaces de dar cuenta de las variedades de conocimiento y narratividad del colonizador y el colonizado, pero no desde una óptica dual, sino compleja, de cara a explorar las múltiples relaciones, estilos de vida y agenciamientos que pueden acontecer entre los grupos dominados y subalternos. En esta perspectiva, habría que dar un paso muy importante: reflexionar y repensar lo que Foucault llama las formaciones discursivas, sus dominios y circulación, toda vez que una etnografía histórica no sería simplemente el análisis de los hechos, sino sus procesos de representación e historicidad, pues el lenguaje no es simplemente un medio de comunicación, sino que el poder se trasmite a través de diferentes relatos. Junto a estos planteamientos, se deben tener en cuenta los mismos discursos originados en la antropología y la historia que también comportan complejas genealogías de conocimiento y poder.

Pero estos planteamientos tienen necesariamente implicaciones de orden metodológico. Así por ejemplo, la etnografía debe cotejarse en un diálogo permanente con la imaginación histórica. Los materiales de archivo, fuentes oficiales y extraoficiales deben ser leídos a través de filtros etnográficos. Hacer etnografías documentales que incorporen análisis discursivos solventes para leer los sentidos y representaciones que producen historia, pero entre líneas también los silencios y silenciamientos que éstos generan, lo que involucra la revisión misma del concepto de archivo, de documento y de memoria histórica, como lo trabaja Trouillot, pero también las nociones

18. PIERRE Nora. En: RAPPAPORT, Joanne. Cumbre renaciente, una historia etnográfica andina. Bogotá: ICANH Editorial Universidad del Cauca, 2005. p. 238.

de escritura, oralidad y diferentes nociones del tiempo que, en muchas, están acordes con otras formas de relatar la “historia”. Se destacan aquí los trabajos realizados en Colombia por Guillermo Vasco Uribe, Abelino Dagua Hurtado, Misael Aranda, quienes, además de realizar un “trabajo participativo”, que se refleja tanto el trabajo de campo como a la hora de plasmar los resultados en el documento, evidencian a través de un ejercicio de cierta manera de “coteorización”, otras formas de concebir el tiempo, a partir de otras nociones que eventualizan el discurso histórico, como el concepto de “*surrapo*”:

surrapo no es, contra lo que ha planteado la mayor parte de los antropólogos, una metáfora, un objeto, o elemento que reemplaza a otro por una suerte de relación asociativa entre ellos, sino un concepto; éste no se expresa por un término abstracto, por una palabra, sino, en este caso, por la concha de un animal; es esa concha. Desde el punto de vista guambiano, el caracol, como el aroiris, y muchos otros elementos materiales de la vida cotidiana, es el concepto; no se trata de que algo “**sea como** el caracol”, sino que “**es** el caracol”¹⁹.

En este sentido, es interesante señalar que la etnografía histórica, al aceptar estas distinciones, necesariamente tiene que, no solamente circunscribir sus exploraciones a la escritura alfabética y su relación epistemológica, sino explorar otro tipo escrituras y formas de construir memoria, ejercicio que forzosamente debe pasar por la superación de la dicotomía entre escritura y oralidad y de la cual se ha desprendido toda una serie de clasificaciones violentas y excluyentes. Quizás uno de los ejercicios más interesantes de esta índole en Colombia, es el realizado por Rappaport²⁰, en la comunidad de los Pastos del Departamento de Nariño, Colombia, al mostrar que no sólo existen otras formas de escritura, memoria y archivo, en este caso ligadas al territorio, sino cómo los cumbales ha hecho uso estratégico de la escritura y más específicamente de una serie de documentos de orden jurídico y colonial, para la recuperación de sus territorios ancestrales, no sin dejar de evidenciar que, inherente a este proceso, hay una serie de interacciones con la oralidad, los rituales y un grupo de sujetos con quienes la etnógrafa entra en diálogo.

Ahora bien, este tipo de etnografía histórica, a la vez que requiere la renovación de otras concepciones de escritura, requiere la experimentación

19. VASCO URIBE, Guillermo, DAGUA HURTADO Abelino y ARANDA Misael. “En el segundo día, la Gente Grande (Numisak) sembró la autoridad y las plantas y, con su jugo, bebió el sentido”. En: CORREA, François editor. Encrucijadas de Colombia amerindia. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1993. p. 9.

20. RAPPAPORT, Op. cit.

de otras formas escriturales y/o etnográficas. Esto es, pasar de una escritura monológica, que ha caracterizado a la escritura etnográfica, a otra “dialógica”, “colaborativa” y heteroglósica. Un ejercicio etnográfico heterológico y heteroglósico que se mueva entre diferentes voces, saberes, memorias, textualidades, registros, en un proceso constante de intercambio, colaboración, interpelación entre actores, sujetos y agentes. Tal desarrollo comprendería, entre otros aspectos, un tipo de escritura etnográfica que, frente a la unidad del monólogo, sobreponga la relación y el diálogo, es decir, una estrecha correlación con las voces de los Otros, con sus formas valorativas e intencionalidades, proponiendo así un pensamiento o un movimiento que se dirige a una visión múltiple del mundo y de la pluralidad de lo real, pues su fin no es situarse en el plano de quien encuentra la verdad, sino asumir una conversación con lo posible.

Quizás solo de esta manera se puede romper el velo de ese pensamiento que ha propuesto que el mito, vértice del corazón de nuestros pueblos, nada tiene que ver con el arte y la filosofía, que la filosofía y la historia se oponen a la literatura. Pero ello no es posible sin repensar y cuestionar el pensamiento filosófico y científico que sostienen las prácticas académicas. Para hablar de una historia etnográfica, se debe repensar y en ello ha consistido la reflexión, la filosofía de la historia. Esta posibilidad exige que el saber no olvide y niegue el rostro y la voz del Otro, a través de la teórica de la luz, la cual ve a la otredad como dato descriptible, sino que exige una comprensión y una escritura ética y performativa que parta de la condición del Otro. Se propone el paso de un discurso especulativo, a un discurso ético, de un discurso que no tiene en cuenta la voz, que ve, describe y tematiza, a un discurso que escucha la voz del Otro y parte de su interioridad.

BIBLIOGRAFÍA

DERRIDA, Jacques. De la gramatología. México: Siglo XXI Editores, 1967.

ESPINOSA ARANGO, Mónica. Cómo escribir una historia de la imposible? Michel-Rolph Trouillot y la interpretación de la revolución haitiana. En: Memorias. Revista digital de Historia y Arqueología. Barranquilla: Universidad del Norte Año 4. No 8, 2007. pp. 1-11.

ESTERMANN, Josef. Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. Quito: Abya-yala, 1998.

FOUCAULT, Michel. Las palabras y las cosas. México: Siglo XXI Editores, 1993.

LEVINAS, Emmanuel. Totalidad e infinito. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.

RAPPAPORT, Joanne. Cumbre renaciente. Una historia etnográfica andina. Bogotá: ICANH Editorial Universidad del Cauca, 2005.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Postimperialismo: cultura y política en el mundo contemporáneo. Buenos aires: Gedisa, 2002.

RICOEUR Paul. Finitud y culpabilidad. Madrid: Taurus, 1986.

TROUILLOT, Michel- Rolph. El poder del relato. En: Arqueología suramericana. Popayán: Departamento de antropología, Universidad del Cauca. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca. Vol. 3, número 2, 2007. pp. 162-183.

VASCO URIBE, Guillermo, Abelino Dagua Hurtado and Misael Aranda. "En el segundo día, la Gente Grande (Numisak) sembró la autoridad y las plantas y, con su jugo, bebió el sentido". En: CORREA, François editor. Encrucijadas de Colombia amerindia. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1993. pp. 9-48.

VATTIMO, G y otros. En torno a la postmodernidad. Barcelona: Editorial Anthropos, 1994.

WALTER, Benjamin. Tesis sobre la historia y otros fragmentos. Bogotá: Ediciones desde abajo.