

# La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales

Temporariness as a Policy: Nation, Forms of the Past and Postcolonial Perspectives  
A temporalidade como política: nação, formas de passado e perspectivas pós-coloniais

## Mario Rufer

Profesor Titular de la División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, México D.F.  
Doctor en Estudios de Asia y África, El Colegio de México, México D.F.  
Correo electrónico:  
mariorufer@gmail.com

Este artículo se desprende del proyecto de investigación “Nación, diferencia y temporalidad: el pensamiento poscolonial desde una reflexión sur-sur”, financiado por la Universidad Autónoma Metropolitana - PROMEP (SEP), México D.F.

## Resumen

Este artículo discute el concepto de tiempo en la historia-disciplina como una noción política. A partir del análisis de las relaciones entre historia, nación y temporalidad, el autor intenta desentrañar por qué existe una distribución jerárquica de sujetos de la historia y sujetos de la cultura. Estudiando casos concretos de Sudáfrica y Argentina, intenta ver de qué manera esa distribución (incluso resignificada en la “nación multicultural”) impide ver ciertas continuidades en la reproducción de las asimetrías. El trabajo culmina analizando una noción poscolonial de *historia como pérdida*, como un régimen híbrido de historicidad.

## Palabras clave

Nación, temporalidad, memoria, estudios poscoloniales, historia.

## Palabras clave descriptor

Sudáfrica, historia, Argentina, postcolonialismo.

## Abstract

This article discusses the concept of time in History (the discipline) as a political notion. Starting with an analysis of the connivences between history, nation and temporality, the author tries to unravel why it operates a hierarchical distribution of “subjects of history” and “subjects of culture”. Dealing with specific cases of South Africa and Argentina, he tries to see how this distribution (even resignified in the “multicultural nation”) prevents to realize certain continuities in the reproduction of asymmetries. This piece of work ends analyzing a postcolonial notion of *history as loss*, meaning a hybrid regime of historicity.

## Keywords

Nation, temporality, memory, postcolonial studies, history.

## Key Words Plus

South Africa, History, Argentina, postcolonialism.

## Resumo

Este artigo discute o conceito de tempo na história-disciplina como uma noção política. A partir da análise das relações entre história, nação e temporalidade, o autor intenta deslindar por que existe uma distribuição hierárquica de sujeitos da história e sujeitos da cultura. Estudando casos concretos da África do sul e Argentina, tenta ver de que maneira aquela distribuição (inclusive resignificada na “nação multicultural”) impede ver certas continuidades na reprodução das assimetrias. O trabalho culmina analisando a noção pós-colonial de *história como perda*, como um regime híbrido de historicidade.

## Palavras chave

Nação, temporalidade, memória, estudos pós-coloniais, história.

## Palavras chave descriptor

África do Sul, história, Argentina, postcolonialism.

## Introducción

*Ustedes y nosotros no tuvimos el mismo pasado. Pero tendremos, estrictamente, el mismo futuro.*

Cheikh Hamidou Kane. *L'aventure ambiguë*.

*La experiencia de este alcázar  
me sirve para hablarle a los sabios que me definen  
porque la historia me fue negada.*

*No tengo el derecho de empuñar esto mismo que digo  
y no sabré nunca si lees lo que sale de mi mundo.*

*El tiempo no es para nosotros más que una orden, una  
extranjera: un salto al vacío...*

David M'kaó. *El nido de los otros*.

Una reflexión sobre el tiempo es algo generalmente ausente en las representaciones del pasado: se presupone en ellas. El pasado como bloque, como espacio compacto susceptible de ser representado en modalidades discursivas cuyo tratamiento del tiempo se da por sentado, es una constante de las formas modernas de lidiar con él. No me refiero solamente a la historiografía, deudora de reglas de operación y protocolos científicos con procedimientos específicamente escriturales. Me refiero también a las representaciones historiadoras en el espacio público y específicamente a los museos nacionales<sup>1</sup>.

Existen trabajos que estudian las relaciones entre nación e historia/disciplina<sup>2</sup> y sobre las formas como la nación sigue siendo el sujeto de referencia de la historia<sup>3</sup>. Aquí el archivo es el principal custodio de la disciplina, el vigía entre punto de partida y lugar de autoridad, *commencement* y *arché* como fuente originaria de la posibilidad narrativa del acontecimiento<sup>4</sup>. Una matriz diferente

distingue a la memoria que salta por encima de los tiempos, que no crea continuidad sino formas experienciales de discurso sobre el pasado<sup>5</sup>. La memoria, que no es guardián de nada, se enfrenta sin embargo a una paradoja: si en sus pliegues reside la verdad, como decía Benjamin, si no es en la continuidad donde puede hacerse presente la redención de la historia, sino en el instante verdadero que ilumina fugazmente la memoria de todos los olvidos<sup>6</sup>, ¿cuál es la temporalidad posible de la memoria? ¿Qué noción de tiempo sería necesaria en un contexto poscolonial, latinoamericano, para dar cuenta de todo lo que ese espacio silencioso de referencia (la nación bajo la tutela del estado, el estado-nación) convirtió en historia y sepultó como forma específica de conocimiento-memoria? Estas preguntas podrían parecer bizantinas tiempo atrás, sin embargo actualmente, que asistimos por un lado a la renovación de los discursos de nación bajo los hábitos del pluralismo y la “nación multicultural”<sup>7</sup>, y cuando las políticas de identidades parecen fragmentar el discurso nacional en pos de una “democratización” de las voces, vale la pena preguntarse: ¿qué relación hay entre tiempo y jerarquía, nociones de tiempo y desigualdad? ¿Por qué la historia-nación establece tácitamente los sujetos de la historia a partir de una versión temporal que distribuye la política en el espacio y marca los quiebres con la tradición y la continuidad del espíritu nacional? ¿Qué relación existe entre las concepciones del tiempo, las articulaciones modernas de la nación y los ordenamientos políticos de la experiencia?

Intentaré responder estas preguntas a partir de una premisa central que ya ha sido planteada por Benedict Anderson y François Hartog, entre otros: las nociones de tiempo que la historia (y particularmente la historia nacional) mantiene como base de sus operaciones discursivas, son nociones *políticas* (no unidades mecánicas de distribución de la experiencia ni taxonomías físicas

1 Mario Rufer, *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales* (México: El Colegio de México, 2010), 31 y ss.

2 Nicholas Dirks, “History as a sign of the modern”, *Public Culture* 2, no. 2 (1990); Nira Wickramasinghe, “L’histoire en dehors de la nation”, en *L’historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*, comp. Mamadou Diouf (París/Amsterdam: Sphes/Karthala, 1999); Mario Rufer, *Reinscripciones del pasado. Nación, destino y poscolonialismo en la historiografía de África Occidental* (México: El Colegio de México, 2006).

3 Prasenjit Duara, *Rescuing history from the nation. Questioning narratives on Modern China* (Chicago & London: University of Chicago Press, 1995), 27 y ss.

4 Jacques Derrida, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, trad. de Paco Vidarte, 1998. Edición digital del sitio web *Derrida en Castellano*, <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/mal+de+archivo.htm>

5 Rufer, *La nación en escenas*, 57 y ss.

6 Walter Benjamin, “Tesis sobre la filosofía de la historia”, en *Discursos interrumpidos I*, trad. Jesús Aguirre (Madrid: Taurus, 1973 [1940]).

7 Jesús Martín Barbero, “El futuro que habita la memoria”, en *Museo, memoria y nación*, eds. Gonzalo Sánchez Gómez y María Emma Wills Obregón (Bogotá: Ministerio de Cultura, Museo Nacional de Colombia, PNUD, IEPRI, ICANH, 2000), 33 y ss.

mesurables)<sup>8</sup> (Anderson, 1993; Hartog, 2003). Analizaré aquí algunas perspectivas sobre este punto y luego me centraré en las relaciones no exploradas entre historia-tiempo y colonialidad. Intentaré mostrar de qué manera las nociones de quiebre y discontinuidad en la historia nacional moderna operan políticamente para excluir formas alternas de inscribir la experiencia-en-el tiempo. A partir de casos concretos de mi trabajo sobre Argentina y Sudáfrica, trataré de explicar de qué manera las perspectivas poscoloniales demandan una reestructuración discursiva sobre el pasado para mostrar lo que llamo la continuidad en los procesos de pérdida: la marca de los ordenamientos coloniales en la estructuración disruptiva del siempre “nuevo” y teleológico tiempo de la nación<sup>9</sup>. Finalizaré con una reflexión sobre la relación entre temporalidad y política en tiempos de la “nación multicultural” y en momentos de políticas de reconocimiento de las identidades diversas: ¿estamos ante la inclusión de temporalidades heterogéneas en el discurso nacional? Y si eso fuera así, ¿qué estamos dispuestos a reconocer?

Primero, hay un problema que precede a las preguntas antes planteadas: el tiempo parece el sustrato de la investigación histórica<sup>10</sup>. El guardián mecánico que garantiza la poética y no un elemento

ligado al carácter político (esto es, posicionado) de la construcción semántica de la historia. De otro lado, el tiempo es el “componente” de la memoria. Historia y memoria se entrelazan repeliéndose porque cada una pertenece a regímenes discursivos diversos, la historia a lo inerte de la estrategia, al lenguaje científico de la explicación por medio de operaciones precisas, y la memoria a la exposición discursiva de la experiencia. Ambas mantienen también una relación específica con el tiempo: la historia lo repercute tácitamente, parasitariamente. La memoria se trepa en él desde el lenguaje: el tiempo no es en ella el sustrato gramatical que ordena el acontecimiento, sino que aparece más bien como una variable enunciada en el montaje del discurso. A la historia le cabe la representación mecánica: el orden del tiempo organiza el relato. Para los discursos de memoria, el tiempo no pre-existe ni siquiera como estructura. La memoria parasita el tiempo, lo transforma en una pregunta y en una ocasión *para* la práctica, lo saca de la estrategia mecánica y lo coloca en la táctica<sup>11</sup>.

El orden del tiempo, para la memoria, corresponde al orden de las palabras: no hay exterioridad entre el discurso de la memoria y la noción de su tiempo. Si en la historia el tiempo es lengua, para la memoria es habla. La paradoja es que en términos estrictamente políticos, sólo el habla construye historia: solo el uso irrumpe en el dominio de lo político. Una vez que el orden de los discursos deja al descubierto que son *los usos del tiempo* los que construyen un régimen de historicidad y que la historia como discurso es una forma de articular los usos modernos y occidentales del tiempo, podemos comprender que la temporalidad corresponde al dominio político (y no al físico, ni al mecánico ni al psicológico).

8 Cf. Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre los orígenes y la difusión del nacionalismo* (México: FCE, 1993 [1983]).

9 Foucault discutió la impronta de la historia como productora de continuidades y temerosa de la irrupción. En este artículo, sin embargo, cuando hablo de la necesidad de percibir continuidades (como veremos) no me refiero a la noción *procesual* del continuo o a la necesidad de trabajar sobre las regularidades y las series acontecimentales. Al contrario, me refiero a la continuidad en todo caso como un significado que perdió su capacidad de ser representado, que no puede convertirse en signo porque el lenguaje estratégico de la ciencia histórica (el documento) fundado en una irrupción no reconocida (la nación, la política de estado, la construcción liberal de la ciudadanía) deja fuera la posibilidad de representar las continuidades siquiera a modo de experiencia, de marca. Abordaré esto más adelante. Estoy en deuda con la reflexión historia-documento-monumento de Foucault. Michel Foucault, *La arqueología del saber* (México: Siglo XXI, 2010 [1969]), 14-21.

10 Dipesh Chakrabarty, *Al margen de Europa. ¿Estamos ante el fin del predominio cultural europeo?* (Madrid: Tusquets, 2008 [2000]). Es útil aclarar que el título original de este libro en inglés es: *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, mucho más adecuado al espíritu de la obra que su traducción al español, que en parte lo contradice: para Chakrabarty no hay historias «al margen» (de Europa, del imperio, de la nación), hay traducciones, mediaciones, hibridaciones.

11 Me refiero aquí al concepto acuñado por Michel de Certeau cuando plantea que la táctica es un cálculo que “no puede contar con un lugar propio”, juega con los acontecimientos para transformarlos en ocasiones. Para De Certeau, la táctica es contraria a la estrategia, siendo esta última un cálculo de relaciones de fuerzas que establece su “lugar propio”, se separa de su ambiente, crea un campo de autoridad y se sitúa en el espacio por encima del tiempo. La ciencia es para De Certeau uno de los “cálculos estratégicos” por excelencia. Pero la táctica debe operar con el tiempo (y no sobre él), depende del tiempo para hacer de él un aprovechamiento; es el artilugio de los débiles. Cf. Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano. I. Las artes de hacer* (México: Universidad Iberoamericana, 2007 [1980]), XLIX-LI.

## Tiempo, nación, historia

*Un verdadero materialista histórico no es aquel que persigue a lo largo del tiempo lineal infinito un vacuo espejismo de progreso continuo, sino aquel que en todo momento está en condiciones de detener el tiempo porque conserva el recuerdo de que la patria original del hombre es el placer.*

Giorgio Agamben. *Infancia e historia*.

El problema de la “coincidencia” entre tiempo y nación fue enunciada en la conocida obra de Benedict Anderson como uno de los elementos clave de la modernidad occidental(izada)<sup>12</sup>. La idea de un tiempo único y externo que ya no es afectado por los acontecimientos es la conversión central de la historia moderna. Cuando se habla de la secularización del tiempo como esa modalidad articulada y sucesiva de un tiempo sin dioses, olvidamos lo que Marramao llamó la “mundanización” del tiempo<sup>13</sup>, y que implica el cambio rotundo de su concepción como un guía pivote externo a los acontecimientos, a la propia producción de la historia<sup>14</sup>. Un tiempo vacío en el que “caben” todos los acontecimientos y un tiempo homogéneo al que no afectan ya los acontecimientos. Sólo el origen da cuenta de un hecho, y ese será el centro de disputa central sobre la significación de la historia moderna de occidente.

¿Por qué vincular tiempo y nación? En la obra magistral de Ricoeur, *Tiempo y Narración*<sup>15</sup> un elemento sobresale: la articulación entre la temporalidad y la poética es lo que marca toda posibilidad reconstructiva del devenir. La figuración de la trama es siempre el principio de conciencia del tiempo. Si la historia preexiste al lenguaje, la posibilidad de acceder a ella como experiencia del tiempo, no. Sin embargo, la mundanización del tiempo se corresponde con hechos complejos (la Ilustración, la modernidad) inscritos en una singularidad que sólo conocemos *a posteriori*, en la escritura de la historia. Esa singularidad no puede aparecer entonces sino como un ocultamiento

*ex post facto*. Como el propio De Certeau lo proclamó, la historia oculta sus propias condiciones de producción, su operación inversa en la escritura: narrar el acontecimiento implica ordenarlo, formular un discurso de co-respondencia entre evidencia y argumentación que se apoya en una noción de tiempo incuestionable<sup>16</sup>. La historia no “piensa” el tiempo como la matemática no “piensa” el número: opera con él. A lo sumo, la elaboración de un “pensamiento” sobre el tiempo queda relegada a la “filosofía de la historia”, y parece no competir a la propia construcción del acontecimiento, incapaz de ser afectada por el tiempo “en sí”, y viceversa: el acontecimiento pasa “en” el tiempo, nunca sobre él ni a través de él. En un texto brillante sobre la función del anacronismo en la historia, texto que no ha recibido la atención que se merece dentro de la historiografía, Jacques Rancière plantea además que la historia se constituye como ciencia al resolver por medio de procedimientos literarios las cuestiones filosóficas que ella evita plantearse como tales (el rapport entre tiempo, palabra y verdad)<sup>17</sup>. Así, el tiempo reconocido como discurso desmantela la posibilidad de pensar la historia como ciencia en tanto discurso universal, porque el tiempo no es evidencia de nada; nace de la pura estrategia argumentativa.

El problema de la historia como una narrativa que tiene a Europa como “sujeto teórico”, al estado-nación occidental como epítome de realización política y a la modernidad como idea rectora, ha sido ya señalado por diferentes autores<sup>18</sup>. Ahora bien, el problema del estado-nación como “el espacio silencioso de referencia” de toda historia moderna es un punto polémico<sup>19</sup>. Más allá de los

12 Cf. Anderson, *Comunidades imaginadas*.

13 Cf. Giacomo Marramao, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización* (Barcelona: Paidós, 1998).

14 Cf. Chakrabarty, *Al margen de Europa*, 113.

15 Cf. Paul Ricoeur, *Tiempo y narración, Tomo 3: El tiempo narrado* (México: Siglo XXI, 2006 [1985]).

16 Cf. Michel de Certeau, *La escritura de la historia* (México: Universidad Iberoamericana, 1993 [1975]), 31 y ss.

17 Jacques Rancière, “Le concept d’anachronisme et la vérité de l’historien”, *L’inactuel*, no. 6 (1996). Agradezco a María Inés García Canal el llamado de atención sobre este texto.

18 Chakrabarty, *Al margen de Europa*, 14 y ss; Wickramasinghe, “L’histoire en dehors de la nation...”; Frederick Cooper, “Africa’s pasts and Africa’s historians”, *Canadian Journal of African Studies* 34, no. 2 (2000): 198; Rufer, *Reinscripciones del pasado*, 18 y ss.

19 La expresión pertenece a Prasenjit Duara y lo que intenta decir es de qué manera la nación se convierte en el espectro que guía la modalidad, la temporalidad y la estructura narrativa de todas las historias, incluso las que intentan escribir “desde abajo” o “contra-historiar”, justamente porque para hacer una historia “fuera” de la nación sería necesario despojarnos de las nociones

desplazamientos historiográficos, ¿cuál es el lugar de la “fuente”, adónde se encuentra la justificación primaria de todo “hecho histórico objetivo”, cómo se construye la noción particular de tiempo histórico, si no es dentro de un tipo de significación y autoridad, que vacía al tiempo para colocarlo en la política y homogeneiza el sujeto para posicionarlo en el espacio universalizante de la ciudadanía? Las historias de las naciones latinoamericanas muestran en parte ese camino: la modernidad vernácula es una forma iterativa del discurso colonizante a partir del posicionamiento de élites criollas que desplazaron el discurso político hacia la realización nacional. En la historia-narración, el sujeto ciudadano (que en los países poscoloniales responde generalmente a un sujeto fallido, *en transición*, racializado, mestizo) reemplazó al dominado colonial bajo un aspecto que la historia hizo propio: la abstracción de las temporalidades múltiples (y los mundos de la vida divergentes) en la imagen omnicompreensiva de la nación homogénea independiente.

Para los movimientos de descolonización del siglo xx pasó algo similar: encontrar la posibilidad de “una historia para sí”, significó poder demostrar que África o India tenían una historia de *longue durée*, un tiempo profundo que era ahora “rescatado” por el sujeto político de la nación. En un afán por mostrar que África sí tenía “su propia historia” y por contradecir las tesis hegelianas, las historias nacionales autorizaron no sólo la imagen ilustrada vernácula de la historia para Congo o Benin, sino que subsumieron los modos de experiencia política en un único relato posible<sup>20</sup>. Aquí hay, sin embargo, un elemento peculiar: fue una noción específica de tiempo lo que permitió esta articulación (y no una idea fortalecida de historia). Quiero decir: los movimientos de

descolonización de África o Asia encontraron la esperanza de la revolución después de la Segunda Guerra; intentaban exponer que la nueva historia era posible y que los acontecimientos fundadores sí tenían un “sentido”—aunque históricamente sepamos que la descolonización era un acontecimiento inevitable para la nueva fase de capitalismo transnacional—. Pero la modernidad no podía ser injertada como relato en el sentido de una ruptura que necesitaba ser narrada (como el caso de la historia moderna del estado en Europa). Sencillamente porque, a diferencia de la Europa del siglo xix, en el Congo, Kenia o Benin de 1960 no existía una noción más o menos compartida de tiempo (como lo es el tiempo cristiano mundanizado y convertido en el tiempo del capital). En las zonas colonizadas el tiempo era esa relación intersubjetiva que combinaba órdenes simbólicos de la comunidad, el trabajo y la reproducción. Estos órdenes fueron cooptados de manera peculiar por la modernidad colonial, y entrelazados con los tiempos del capital, la colonia, el desarrollo y el progreso. Pero existieron *junto con ellos*, superpuestos en el terreno de la experiencia. Ese era uno de los peores peligros para el espíritu moderno extendido con voracidad: la coexistencia de temporalidades múltiples narradas en un lenguaje alterno. El escritor y cineasta senegalés Ousmane Sembène llamó a esto “las temporalidades étnicas” subsumidas en el metarelato de la nación poscolonial<sup>21</sup>. No es que esto no haya sucedido en otros espacios y específicamente en la Europa de la construcción de la modernidad. No estoy desconociendo los procesos autoritarios en la articulación hegemónica de los relatos modernos de las historias nacionales de Occidente. Lo que intento exponer aquí es que al examinar la historia reciente de espacios como África y la construcción de sus historias nacionales, vemos que primero fue necesario domesticar una noción de tiempo, antes de poder crear la idea de un presente como agenda y como proyección política: el tiempo de las revoluciones internas y de las nuevas naciones poscoloniales fue pensado

establecidas de evidencia, acontecimiento y fundamentalmente, archivo. No estamos dejando a un lado aquí la importancia de toda la historiografía del siglo xx y lo que Peter Burke llamó la “Revolución historiográfica francesa” de Annales en cuanto al desplazamiento hacia las profundidades del espacio social, y a una reconfiguración del campo de la historia política. Sin embargo, no es ese el sentido de la expresión “espacio silencioso de referencia”. Cf. Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation. Questioning Narratives of Modern China* (Chicago & London: University of Chicago Press, 1995), 27 y ss.

20 Trabajo detenidamente este punto en Rufer, *Reinscripciones del pasado*, 18-44.

21 Citado en Diouf, “Africa’s Pasts and Africa’s Historians”, 339.

dentro de la misma lógica del tiempo del capital. La “contrahistoria” no supo lidiar con eso<sup>22</sup>. Pero lo cierto es que en la experiencia poscolonial de México, Kenia o India (con sus diferencias), la dificultad de pensar al ciudadano “a la manera” europea estriba no sólo en la articulación cultural o en la particularidad del sujeto poscolonial (nunca del todo secularizado, nunca del todo moderno, tampoco del todo “otro”). Tampoco se trata de la existencia sub-nacional de proyectos políticos. Me refiero a que la experiencia colonial, a la vez que está fundada en la justificación de la idea hegeliana de la historia (el “todavía no” [*not yet*] de la antropología imperial: primero aquí, luego allá), a su vez traicionó esa misma idea: la colonia no supuso el desarrollo (o la evolución del espíritu) en términos de una frontera a ser superada, sino que implicó la coexistencia híbrida de temporalidades que fueron domesticadas en los mundos de la vida de manera particularmente diversa y que hicieron imposible ya la noción de una historia universal única como desarrollo y evolución<sup>23</sup>. El punto es que en términos discursivos, disciplinares, esa noción se mantuvo. Los conceptos de “tiempo” entre los nuer o los azande, que aparecen como el presente etnográfico inalterable de las grandes obras antropológicas de Evans Pritchard<sup>24</sup> revelan la dificultad de los saberes establecidos para comprender el doble proceso de inscripción de las culturas dentro del fenómeno de colonialidad (y no sólo de colonización)<sup>25</sup>: la heterogeneidad del

tiempo como experiencia vivida y narrada. Por supuesto, esa heterogeneidad era experimentada de manera muy diferente por el colonizador y el colonizado, y ahí radica el problema.

Me interesa profundizar aquí con un ejemplo. En la antesala del período colonial y en plena formación de la Pax europea y consolidación de las naciones, esto decía la prensa francesa sobre la situación de Dahomey (hoy Benin) con respecto a los sacrificios humanos:

En efecto, ¿No nos parece un mal sueño que a pocas horas de camino de Cotonou donde tenemos una residencia, una guarnición militar, una oficina de correo y un telégrafo, se cometan, en diferentes momentos del año y bajo pretexto de divertimento público, de solemnidad, asesinatos y masacres de criaturas humanas en los cuales las víctimas se cuentan por miles? [...] ¡En 1890! Pareciera que estamos soñando<sup>26</sup>.

---

contemporáneos. Reconocer la “colonialidad” en las relaciones sociales y en las condiciones de ejercicio de la ciudadanía y los derechos, es una tarea central a desentrañar para comprender por qué los modos de “visibilidad” de la alteridad no se corresponden necesariamente con procesos de “autorización”. La “presencia” del otro (el indio, las minorías, etc.), incluso en los nuevos relatos de articulación hegemónica en la nación multicultural, no se corresponde con procesos de autorización. El “reconocimiento” no produce condiciones de igualdad de ningún tipo. Estamos cada vez más acostumbrados a reconocer, a exhibir, a percibir la otredad, pero no a producir la torsión política que implicaría validar esa otra presencia (una torsión que implica repensar el lenguaje científico de la experiencia social y el lenguaje moderno de la experiencia política). Trabajo más ampliamente este tema en Mario Rufer, “Experiencia sin lugar en el lenguaje. Evidencia, autoridad y la memoria de los otros”, ponencia presentada al *Coloquio Revoluciones y Heterotopías*. Tepoztlán: Instituto Tepoztlán para la Historia de las Américas, Julio de 2009, inédita.

26 *Journal des Voyages et des Aventures de Terre et de Mer* (20 de julio 1890), citado en Veronique Champion-Vincent, “L’image du Dahomey dans la presse française (1890-1895). Les sacrifices humains”, *Cahiers d’Etudes Africaines* 7, no. 25, (1967): 46. Cursivas mías. A su vez, la imagen que se proyectaba en Francia sobre los sacrificios en África –que no llegaba al mundo de la “razón pública” sino a través de la prensa–, también sostenía una crítica a la situación social de la Francia del siglo XIX. En un periódico de la época se lee: “El rey de Dahomey estaría perfectamente capacitado para venir aquí y abolir los sacrificios humanos, puesto que éstos son infinitamente más numerosos y atroces que en su reino [...] Durante la Semaine Sanglante un sacrificador de nombre Galliffet hizo parar a 300 o 400 parisinos al borde de una fosa inmensa, a la cual los hizo arrojar mediante disparos de ametralladoras...”. *L’Intransigeant*, 4 de noviembre de 1892. El fantasma más cercano, el de la Comuna de París, estaba aún presente. Me detengo aquí porque es interesante rescatar que los discursos “coloniales” no son unidireccionales en todos los casos, ni monolíticos. Los sacrificios humanos también recuerdan, en el París de 1890, lo que la Historia-Destino se empeñaba en borrar de su propio palimpsesto: que esas imágenes (que definitivamente no eran oníricas sino reales, secularizadas y capitalistas), le pertenecían también a la historia de la matriz civilizadora. O sea, eran

22 Véase aquí el análisis excelente de Partha Chatterjee, *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2004).

23 Sandro Mezzadra y Federico Rahola, “La condición poscolonial. Notas sobre la cualidad del tiempo histórico en el presente global”, en *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales*, comp. Sandro Mezzadra (Madrid: Editores Traficantes de Sueños, 2008), 261-278.

24 Edward Evans-Pritchard, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People* (Oxford: Clarendon Press, 1940), y también *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Oxford: Oxford University Press, 1976 [1937]).

25 Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *La colonialidad del poder. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, comp. Edgardo Lander (Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales –CLACSO–, 2000). La diferencia que enfatizo estriba en que si la colonización es el proceso histórico eventualizado, la colonialidad es la condición bajo la que operan los procesos de subordinación (simbólica y material) que articulan los procesos hegemónicos

Lo insostenible para Europa no era, como a menudo se dijo, la “barbarie” de esas prácticas (si la condición “intolerable” fuera el punto, no habrían sucedido los genocidios del siglo xx y el Holocausto en el corazón de Europa, como bien lo planteó Arendt). El problema era la co-existencia de esas prácticas, su *co-presencia*, la tolerancia de una imagen temporal homogénea alterada por la lógica de la diferencia. África debía llevarse, al menos en la esfera de la representación, al espacio del pasado, porque para la historia moderna lo impensable es el anacronismo. No importaba borrar el hecho, lo que importaba era erradicar su carácter contemporáneo. Era necesario crear un tiempo que no fisurara la Historia que había impreso en un Destino el único trayecto posible, secular y capitalista. Los sacrificios, como sostenía Bataille, representaban la barbarie pero también el derroche. Así, el nativo no sólo se inventa como el salvaje, sino que se le atribuye el desperdicio de los recursos eficientes del capitalismo: los hombres en la decapitación, y el tiempo en el ritual<sup>27</sup>. En esa imagen desmesurada de los “incontables” sacrificios, el carácter co-existente del tiempo africano transgrede el espíritu de acumulación. África era el escenario patológico de la Historia violada, horadada por la presencia del otro: el telégrafo *coexistía* con la plataforma sacrificial, “como si estuviéramos soñando”, universo sólo posible en el mundo onírico en el cual Clío no tiene compromisos por cumplir. Pero en el mundo Real, había que salvar el hiato, restituirle la “garantía” teleológica a la Historia o, lo que es igual, desplazar las posibilidades alternativas de *existir en y con* el tiempo. La herramienta eficaz, demás está decirlo, era la colonización.

Ahora bien, la noción secularizada y mundanizada del tiempo, que se trasladó desde la filosofía de la historia al pensamiento evolucionista del siglo xviii europeo imprime una característica a una geopolítica del tiempo que Johannes Fabian

caracterizó cuidadosamente: su espacialización<sup>28</sup>. En este sentido, el tiempo secular llevado a los dominios de la naturaleza (básicamente a partir de la magna obra de Darwin), se “hace historia” en el espacio. El eje del tiempo cronológico vinculado al espacio es lo que produjo las condiciones de posibilidad para pensar una historia global: el éxito de la modernidad no fue sólo secularizar el tiempo, sino elevar al universal ese patrón cultural específico, hacerlo “global” y espacializarlo<sup>29</sup>.

En su canónico texto *Time and the Other*, Fabian intenta explicar de qué manera la antropología como disciplina se apropió de los elementos clave del pensamiento evolucionista para producir una cesura en la imaginación temporal sobre las culturas, que pervive en la distribución del conocimiento “universal”: al espacializar el tiempo, la diferencia cultural del Otro es concebida como *distancia*<sup>30</sup>. Fabian aquí intenta mostrar los vínculos no sólo éticos y políticos sino epistemológicos del imperio con la antropología. Sin embargo, a los fines de este trabajo me interesa puntualizar esa relación entre tiempo-espacio como un constructo representacional que fija un punto de observación (el del sujeto que explora, conoce, el etnólogo) e impone distancia: “No es la dispersión de las culturas humanas en el espacio lo que conduce a la antropología a “temporalizar”...es el Tiempo naturalizado / espacializado lo que da significado a la distribución de la humanidad en el espacio”<sup>31</sup>.

La distancia que impone este imaginario se traduce en lo que Fabian denomina la “negación de la coetaneidad”: invariablemente, el otro habita en el pasado. Es esa dislocación entre un tiempo

*coetáneas*. Así, la representación de África es manipulada para transformar una situación metropolitana, para hacer emerger en el “Centro” la huella de los horrores locales que la Historia Universal debía borrar(se).

27 Cf. Eleni Coundouriotis, *Claiming History. Colonialism, Ethnography, and the Novel* (New York: Columbia University Press, 1999), 64-66.

28 Cf. Johannes Fabian, *Time and the Other. How Anthropology makes its object* (New York: Columbia University Press, 1983). Aquí Fabian analiza cómo Darwin o Spencer no utilizaron una “línea” o “flecha del tiempo” en sus representaciones sobre la evolución, sino precisamente un árbol. Por supuesto que en este sentido, la filosofía de la historia sirvió de marco de contención a estos procesos presentando las primeras ideas consolidadas sobre el marco “desarrollista” de una historia del orbe. Desde los estadios racionalistas de Voltaire o Kant, hasta los primeros restos historicistas de Vico o Herder. Para algunos elementos sobre este punto véase Saurabh Dube, “Introduction”, en *Historical Anthropology*, ed. Saurabh Dube (Delhi: Oxford University Press, 2007), 7.

29 Fabian, *Time and the Other*, 5.

30 Fabian, *Time and the Other*, 8.

31 Fabian, *Time and the Other*, 25.

global y su espacialización lo que determina usos opresivos del tiempo como una operación política de génesis histórica. En este sentido, el punto central que intento analizar es que historia y antropología distribuyeron los usos del tiempo como una perspectiva coyuntural. La antropología como herramienta del imperio supuso el dominio del otro como un tiempo-distancia. Pero sin la noción moderna de tiempo histórico, esa operación habría sido imposible. Era ya necesaria una idea de tiempo homogéneo tal como Benjamin la popularizó (y Anderson la retomó) que se erigiera en lugar privilegiado de enunciación. El “punto de vista” del observador es el punto de partida del tiempo moderno, que no era sólo secular y naturalizado, sino ya en el siglo XVIII, nacional<sup>32</sup>.

En definitiva, si coincidimos en que la historia es un *signo de la modernidad* (en sentido estrictamente semiótico y con lo que esto implica en cuanto al análisis de las nociones de archivo, documento y verdad), debemos ser capaces de deconstruir el rol de la categoría “tiempo” en este espacio. La homogeneización de la experiencia temporal a través de la imposición discursiva de los relatos históricos (las pedagogías nacionales y no sólo la historia académica) responde así a un proceso político de articulación hegemónica, que en lugares como África se transformó en la precondición para la emergencia del discurso histórico. Antes, fue necesario crear el tiempo único. Al decir de Bhabha,

...la unidad política de la nación consiste en un desplazamiento continuo de la angustia causada por la irredimible pluralidad de su espacio moderno; lo que equivale a decir que la territorialidad moderna de la nación se ha transformado en la temporalidad arcaica y atávica del Tradicionalismo. La diferencia de espacio retorna como la Identidad consigo misma del tiempo, volviendo Tradición al Territorio, y volviendo Uno al Pueblo<sup>33</sup>.

Esa unificación entre temporalidad y territorio como tradición, es parte de la voracidad con la que el tiempo vacío y homogéneo intenta la

exterminación discursiva de la pluralidad. La noción de tiempo como la arcaización necesaria de la historia es el telón de fondo para la creación de los discursos de nación. En la historia nacional, el problema no es identificar la construcción monolítica de una sucesión de acontecimientos que se realizan en el tiempo *como destino*<sup>34</sup>, sino especialmente la subsunción de la experiencia cultural del tiempo como pre-existente al discurso histórico. Dicho sucintamente: si el discurso histórico moderno necesita de una concepción vacía y homogénea del tiempo, hay una necesidad de arrojar al tiempo *fuera de la historia*, fuera del terreno de la experiencia y de la cultura. El tiempo como cultura será desde allí en adelante, terreno de la “antropología de sociedades premodernas”. Incluso para la distribución imperial de la imaginación temporal (el tiempo del otro como distancia, como expusimos) este arrojamiento del tiempo mecánico fuera de la experiencia es necesario. A su vez, la identificación entre tiempo y modernidad se condensó en la separación tajante de la pertinencia disciplinar: la “experiencia del tiempo” se estudia en la antropología (lo que además implicó, hasta tiempos muy recientes, como explica Wallerstein, que existen sociedades de antropología y sociedades de historia)<sup>35</sup>. Estratégicamente, la historia concibe el tiempo como la exterioridad que permite la experiencia moderna (y no como un patrón cultural que la explica). De esta forma la temporalidad participa de la separación tan eficaz hasta hoy, entre cultura e historia, sociedades de cultura y sociedades de historia<sup>36</sup>.

34 Rufer, *Reinscripciones del pasado*, 18 y ss.; Duara, *Rescuing History from the Nation*, 27 y ss.

35 Immanuel Wallerstein, *Abrir las ciencias sociales* (Madrid: Siglo XXI, 1996).

36 En un trabajo sugerente, la historiadora Miranda Johnson analiza de qué manera, para introducirse dentro de las políticas actuales de reparación patrimonial histórica, un grupo de indígenas australianos tuvo que emular criterios de verdad racional en el juicio de partes en Sidney, para “demostrar” la autenticidad de su historia en las comunidades rurales. El tiempo heterogéneo podía estar reconocido dentro de la política de la diversidad. Pero en las operaciones jurídicas que validan los aspectos formales de la ciudadanía la historia era una, el tiempo era único, y si los indígenas querían narrar su historia como prueba de pertenencia, debían hacerlo bajo los procedimientos científicos canonizados: documento, prueba, verdad, experto-historiador (lo otro era considerado mito, leyenda, superstición y “circulación comunitaria de saberes”). Miranda Johnson, “Making History Public: Indigenous

32 Cf. Anderson, *Comunidades imaginadas*.

33 Homi Bhabha, “DisemiNación: el tiempo, el relato y los márgenes de la nación moderna”, en *El lugar de la cultura*, Homi Bhabha, trad. César Aira (Buenos Aires: Manantial, 2002 [1994]), 185.



La nación fetichiza el tiempo como su exterioridad a fin de objetivar el destino-progreso. La nación occidental es la singularidad que permite hablar de un desarrollo del pueblo en el tiempo: una experiencia política que está subsumida en la historia que la narra, y que encuentra en el progreso la fábula principal de su extensión espacio-temporal. La identidad entre tiempo y nación<sup>37</sup> se vuelve gesta: es necesario “mostrar” lo arcaico para resaltar la modernidad, el atavismo es parte de la primera política nacional de la memoria. Los museos nacionales y las primeras calendarios clásicas de las fiestas conmemorativas, incluso en Latinoamérica, no intentan hacer “recordar”, porque algo como la “memoria colectiva” todavía no está presente como política pública en la primera parte del siglo XIX. Lo que importaba en realidad era crear una noción de representación (en el sentido literal de volver a hacer presente) del pasado, y a su vez crear una *distancia* con ese pasado fundador pero atávico, originario pero cuya marca en el presente estaba erosionada por la fuerza del progreso, la industria, la mercancía y el desarrollo. Así, los museos nacionales de principios de siglo XX se constituían en políticas atávicas no de la memoria, sino de la distancia. La gran diferencia de lectura de un museo nacional entre hoy y principios del siglo pasado es que el siglo XX creó una ética y una estética de la memoria después del Holocausto, los genocidios y las políticas de descolonización. Pero a inicios del siglo XX lo importante de la puesta en escena de eso que ya era llamado “identidad nacional” no era el establecimiento de un continuo con el

pasado, sino justamente la doble operación de hallar los orígenes y producir un quiasma: escenificar la identificación con un origen generalmente monumental (el pasado azteca en México, las ruinas de Mwene Mutapa en Zimbabwe) y evidenciar a la vez una ruptura de aquello exhibido con la identidad moderna (el moderno México mestizo, el plural Zimbabwe revolucionario). La tradición cuando funciona como “atavismo” fundacional, no requiere explicar el hiato entre aquellos y nosotros, y comienza a funcionar como mito.

Esto es importante de recalcar porque el planteo generalizado es que la nación oculta las discontinuidades temporales sobre las que se funda, las heterogeneidades específicas de la experiencia. Sin embargo, sostengo que aquí hay un equívoco. Sin dudas toda labor pedagógico-performativa de la nación erige siempre en un quiasma fundador la característica de su propia memoria. El origen es la identidad entre el acontecimiento y el pueblo, entre tiempo y nación (eso contra lo que Nietzsche embistió calificándolo de “un accidente, un choque de espadas”). A partir de aquí se crea continuidad con una narrativa que pretende ser totalizante, cancelándose siempre a sí misma, justamente porque en los procesos de traducción de las experiencias singulares de los acontecimientos que la fundan, la nación sienta su propia aporía: vieja y reciente a la vez, de remotos orígenes pero radicalmente nueva. ¿Qué es lo que esta ambigüedad de rostro de Jano, al decir de Bhabha, oculta?<sup>38</sup>

En primer lugar quisiera retomar algunos puntos del pensamiento de Benjamin, un crítico de todo pensamiento cómodo en la filosofía. Es compleja la utilización de Benjamin para una crítica a la historia-disciplina porque el filósofo alemán planteó su distancia con respecto a la propia

Claims to Settler States”, *Public Culture* 20, no. 1 (2008). Hay así una continuación de la lógica que identifica las sociedades frías y las sociedades calientes, o el “presente etnográfico” y las sociedades del cambio, bajo nuevos ropajes del discurso científico. La identificación de la cultura como un sistema más o menos poroso de construcción de sentido que es inherente a toda sociedad, colisiona con algo incapaz de ser explicado: la historia de esas sociedades no occidentales o de culturas sub-nacionales, termina siendo antropologizada. Sólo la antropología es capaz de dar cuenta de los “usos del pasado” en sociedades africanas, asiáticas o indígenas de Latinoamérica. Son sociedades con una “cultura del pasado”, mudas ante el documento, fragmentarias ante el archivo, incapaces de responder ante el estrado de la historia. Cf. Thomas Abercrombie, *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among an Andean People* (Madison: University of Wisconsin Press, 1998), 67 y ss.

37 Rafael Vidal Jiménez, “Nacionalismo y globalización”, *Espéculo. Revista de Estudios Literarios*, no. 11 (1999).

38 Plantea Bhabha que es necesario explorar “la ambivalencia del rostro de Jano, del lenguaje mismo en la construcción del discurso con rostro de Jano de la nación (...) [Allí] los significados pueden ser parciales porque están *in media res*, y la historia puede estar hecha a medias porque está en el proceso de ser hecha, y la imagen de la autoridad cultural puede ser ambivalente porque está atrapada, inciertamente, en el acto de ‘componer’ una imagen poderosa”. Homi Bhabha, “Narrando la nación”, en *La invención de la nación. De Herder a Homi Bhabha*, comp. Álvaro Fernández Bravo (Buenos Aires: Manantial, 2000), 214.

noción temporal de la historia. Para Benjamin el cambio redentor es posible sólo a partir de un giro radical en la concepción de la historia y la memoria. La historia no puede hacer política con su enunciación continua del tiempo, justamente porque la imaginación cronológica de la continuidad histórica impide una construcción política de la experiencia social pasada, impide la aparición asociativa de esa “ráfaga” que ilumine el presente. Sólo un montaje surrealista sobre asociaciones que excedan el ámbito domesticado del tiempo cronológico puede tener potencial subversivo. Pero para la historia-disciplina eso constituye anacronismo: una violación de la lógica. Aunque para Benjamin la verdad reside allí: en esa construcción extemporánea que rompe la homogeneidad *flèche du temps*<sup>39</sup>. La historia total, el pasado como proceso aditivo, no puede ser sino enemigo de la política, porque impide ver que el orden temporal no es vacío ni homogéneo sino histórico, un orden de creación afectado por los acontecimientos pero escudado en un punto cero de observación que se oculta y queda fuera del análisis.

Para Benjamin, el problema no es sólo que la historia-disciplina haya dispuesto una forma de historicismo ligada a la evidencia, la homogeneidad y el telos-destino. El problema es también que creó un *lenguaje de autoridad* cuya unidad de sentido es el proceso. Si bien los ropajes positivistas de la objetividad y la monumentalidad del documento han sido (en parte) cuestionados por el oficio de la historia, la noción de proceso es un elemento explicativo de fuerza heurística. Por supuesto, la noción de proceso tuvo una riqueza sustantiva en el análisis de la historia social (contra la noción de estructura fija y sincrónica) y en la nueva historia política (contra la determinación del acontecimiento). Sin embargo, para que la idea de proceso pueda salirse de la lógica del ahora puntual del acontecimiento, no sólo tiene que conectar discursivamente los marcos acontecimientosales, también tiene que incluir la idea de *progreso*. Como lo muestra Giorgio Agamben,

proceso y progreso se entrelazan en el telón de fondo del conocimiento histórico, junto con las vertientes del capitalismo decimonónico de desarrollo y evolución. El *telos* que determina procesos auténticos y fallidos, pueblos con historia y sin historia, humanidades de facto y civilizaciones “con retraso” no es sólo un proyecto autoritario de ciertos procesos políticos localizados: está en la lógica de la propia operación con el conocimiento histórico<sup>40</sup>.

A su vez, la continuidad de acontecimientos encadenados *en procesos*<sup>41</sup> es el sello de la temporalidad del nuevo sujeto político: el estado nación. Pero al decir de Benjamin, el siglo XIX (el imperialismo y sus tecnologías), hicieron que la continuidad esté amparada en la evidencia, en la reconstrucción científica del encadenamiento eventual, y *no en la experiencia*. Para Benjamin la imaginación física del tiempo continuo debe ser reemplazada por una imaginación de naturaleza dialéctica: lo perdido debe poder ser encontrado nuevamente y eso corresponde más a un acto político que a un neutro cuidado con la *flèche du temps*. Estos dos choques entre evidencia y experiencia, y entre dialéctica y proceso constituyen un punto nodal. La evidencia (el protocolo científico que opera en

40 Dice Agamben: “El sentido pertenece sólo al proceso en su conjunto y nunca al *ahora* puntual e inasible; pero dado que ese proceso en realidad no es más que una mera sucesión de ahoras conforme al antes y el después, y mientras tanto la historia de la salvación se ha tornado una simple cronología, la única manera de salvar una apariencia de sentido es introduciendo la idea, privada en sí misma de todo fundamento racional, de un progreso continuo e infinito. Bajo la influencia de las ciencias de la naturaleza, “desarrollo” y “progreso”, que simplemente introducen la idea de un proceso orientado cronológicamente, se vuelven las categorías rectoras del conocimiento histórico”. Giorgio Agamben, *Infancia e Historia* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2007), 140-141. *Cursivas en el original*.

41 Resalto esto porque hay una diferencia sustancial entre la continuidad expresada en el género discursivo de la historia moderna (cuyo sujeto tácito es la nación) y la continuidad que puede analizarse en un género narrativo como las crónicas medievales, por ejemplo. Como mostrara Hayden White, la crónica es un género de registro, no de reconstrucción del acontecimiento. La historia moderna como género discursivo y disciplina humanista se aboga el poder de reconstruir para explicar (el proceso y el desarrollo, las causas y las consecuencias, la continuidad). Es aquí donde la política de la interpretación histórica queda anclada no sólo al tiempo naturalizado y jerarquizado de la espacialidad (ya confinada a los dominios referenciales del estado), sino también al concepto de *proceso* como una unidad conceptual identificada con la teleología del estado (ahora sí el guión) – nacional. Hayden White, *El contenido de la forma. Narrativa, discurso, representación histórica*, trad. Jorge Vigil Rubio (Barcelona: Paidós, 1992 [1979]), esp. Cap. 2.

39 Benjamin, “Tesis sobre la filosofía de la historia”, Antonio García de León, “El instante detenido”, en *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la Historia de Walter Benjamin*, comp. Bolívar Echeverría (México: Era, 2005), 108 y ss.

la historia) es la que puede garantizar en el conocimiento histórico la experiencia de continuidad. Pero como planteaba Koselleck, “la experiencia salta por encima de los tiempos, no crea continuidad, en el sentido de una elaboración aditiva del pasado”<sup>42</sup>. De esta manera, el resultado es que la propia noción de proceso queda arrojada fuera de la experiencia. Para que el proceso sea histórico, debe responder no a la experiencia, sino a la evidencia. La noción histórica de proceso exige el planteamiento cronológico y la carga protocolar de “verdad”. Aclaremos: el vínculo entre historia y verdad es un vínculo de autoridad y autorización. Pero el que existe entre nación, historia y verdad es un vínculo más profundo, *es la autorización poética (la trama narrada) de una modalidad política de la experiencia*.

Dicho lo anterior, quiero plantear ahora una tesis.

El pensamiento más actual en las humanidades y ciencias sociales sostiene que hay un ocultamiento de la diversidad intrínseca a toda nación, un borramiento de las diferencias y los antagonismos, un soslayo de los tiempos “otros” en los que se suceden los mundos de la vida; la inadecuación de la narrativa con los tiempos densos y heterogéneos habitados por las prácticas concretas de los sujetos<sup>43</sup>. Esto es innegable. Pero considero que el establecimiento de la continuidad histórica procesual y progresiva como *destino* sobre el quiebre radical con el pasado tradicional, es una estrategia política en la imaginación histórica que oculta mediante un orden discursivo de ruptura, un *orden histórico de continuidad*. Tomando en cuenta mi eje argumental sobre las operaciones de sentido entre nación y tiempo, mi hipótesis es que lo que también oculta la ambigüedad del tiempo nacional entre ruptura y arcaísmo, no es sólo la discontinuidad entre una historia elevada al universal (el pueblo nacional) e historias menores (el tiempo de las comunidades), *sino fundamentalmente la continuidad en la condición violenta de producción y reproducción de las identidades en esa propia historia*. Desarrollaré este punto.

Lo que planteo no tiene nada que ver con el historicismo o con un argumento que reconozca la continuidad histórica vinculada a una supuesta totalidad real de los acontecimientos. No es que exista una continuidad *de procesos* en un tiempo único, sin barreras entre imperio y nación. Los procesos son unidades de sentido construidas discursivamente, no hechos singulares o transparentes para sí mismos. *Lo que intento decir es que fueron las concepciones de tiempo-historia las que hicieron imposible la figuración de procesos de continuidad entre imperio y nación*. A saber: una vez que la historia fijó la condición in-demostrable de ciertos procesos para ser representados (para poner un ejemplo, la brutal colonialidad de las relaciones de dominación en gran parte del campo argentino hoy)<sup>44</sup> y escindió la experiencia temporal de los sujetos bajo dominación (en sentido estricto, bajo coacción extraeconómica y bajo el dominio de las lógicas de subsunción real del capital) como experiencia *antropológica* (los relatos de la “comunidad”, las “producciones tradicionales”) entonces quedó *bloqueada la posibilidad disciplinar de demostrar la continuidad de la experiencia violenta entre los ordenamientos coloniales y nacionales*. El mito de origen de la nación funda una doble negación: no reconoce a ciertos sujetos como sujetos de la modernidad y (como historia) no puede reconocer tampoco las condiciones contingentes de producción de ese discurso. El vacío que funda el salto entre la grandeza de la tradición y la subjetividad nacional moderna pretende sepultar cualquier continuidad en la producción orquestada del despojo material y simbólico de gran parte del “pueblo”; y separa los “sujetos de la nación” de las “comunidades menores” pre-modernas. De ahí en más, a estas comunidades habrá que *prepararlas y adaptarlas* porque pertenecen a ese otro orden antropológico que es imaginado como distante en el tiempo. A su vez, a partir de esta imaginación temporal escindida entre tiempo vacío y único de la nación en la historia y *culturas del tiempo antropológicas*, se funda en el discurso histórico otra *distancia política* que se mantiene hasta

42 Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (Barcelona: Paidós, 1993 [1979]), 339.

43 Cf. Chatterjee, *La nación en tiempo heterogéneo*.

44 Grant Farred, “Crying for Argentina: The branding and Unbranding of Area Studies”, *Nepantla. Views from South* 4, no. 1 (2003).

hoy: la condición de ciudadanía. La ciudadanía es negada de *facto* para una gran parte del “pueblo” —como sustrato de la nación—. Sin embargo, esa negación no se justifica como un mecanismo histórico de despojo, racialización, segmentación e ingeniería biopolítica, sino como una condición de aquellos que habrían quedado fuera de la historia y con quienes la misión pendiente es el “rescate”, la modernización y la “sala de espera” del desarrollo (siempre fallido, siempre a destiempo). Ni la retórica de la cuestión social a principios del siglo xx, ni el estado de bienestar, ni el desarrollismo y tampoco el estado neoliberal con la apuesta engañosa por el retorno a la comunidad y al “desarrollo sustentable” (siempre desligándose de las responsabilidades históricas concretas) han roto el pacto con esa noción de distancia temporal y de discurso histórico que funda la asimetría y oculta sus condiciones de producción. Es este el mecanismo exitoso en la convivencia entre historia y capital, entre ciencia social y ordenamiento moderno.

La operación de desplazamiento por la cual las comunidades rurales xhosa en Sudáfrica o los wixárika de México o los yanomami de Brasil quedan dentro del entero dominio de la antropología no es solamente una cuestión tantas veces esgrimida de lógica disciplinar, falta de fuentes escritas, necesidad de procesos de traducción, etc.<sup>45</sup> El punto es exactamente el contrario: *se trata de una operación política con el discurso. Es porque esos pueblos quedaron fuera del dominio de la historia, distanciados del tiempo equiparable y vacío, arrojados por la historia al espacio reconocible y prístino de la Tradición y el Otro, que la historia-ciencia se deslindó de la responsabilidad de establecer el pensamiento formal de una continuidad entre el ordenamiento colonial y las formas republicanas que distinguen las naciones modernas*<sup>46</sup>. Así, la elaboración de la continuidad se atrincheró en el espacio del sujeto teórico del tiempo moderno (la nación), dentro

de los mecanismos discursivos del proceso y la evidencia. Y los sujetos “otros” (el indígena, el nativo, el campesino) quedaron a expensas de un doble proceso de negación simbólica en gran parte de los discursos académicos y políticos: por un lado, subsumidos bajo la lógica del capital en el desarrollo de la nación a la vez que despojados de los beneficios del orden sistémico del capitalismo; por otro, dispuestos en el orden de la Tradición Atávica como muestra anacrónica de los orígenes, pero despojados del terreno de enunciación de la historia-destino nacional.

Quisiera analizar ahora un caso concreto. En Sudáfrica, desde 1994 con el fin del proceso de apartheid comienza el trabajo sobre “una nueva historia” para “una nueva nación” multirracial, multicultural<sup>47</sup>. Sudáfrica es un estado-nación que se erige sobre la ruina histórica de los desplazamientos forzados, las migraciones y los colonialismos superpuestos: migraciones bantú y colonización sobre los pueblos del lugar (xhoi-san) desde el siglo x, colonización holandesa, migración holandesa hacia el norte por la superposición de la colonización británica en el siglo xix, y la arquitectura del apartheid formal en el estado como sistema brutal de explotación racista desde 1948 hasta 1994. Desde 1994 la narración de las comunidades xhosa en Sudáfrica unen la dificultad de pacificación nacional post-apartheid al hecho de que no se hallara nunca el cuerpo del rey de la comunidad xhosa, Hintska ka Khawuta, asesinado por los británicos en 1835. Este es un elemento frecuentemente aludido por la academia sudafricana como una forma de comprender el imaginario político de la comunidad xhosa, como una “cita” dentro de la estructura mayor de la historia (nacional)<sup>48</sup>. Sin embargo, es difícil encontrar un análisis sobre las perspectivas émicas acerca de cómo ese relato constituye una imaginación particular del tiempo histórico, un tiempo que no ha sido suturado por el cambio de estado, sino que sigue suspendido en la inestabilidad sociopolítica desde la instauración de

45 Isabel Hofmeyr, “We Spend Our Years as a Tale That is Told”. *Oral Historical Narrative in a South African Chiefdom* (London: James Currey, 1993).

46 Quijano, “La colonialidad del poder”; véanse también las reflexiones que al respecto hace Rita Segato, “El color de la cárcel en América Latina. Apuestas sobre la colonialidad de la justicia en un continente en desconstrucción”, *Nueva Sociedad*, no. 28 (marzo-abril 2007).

47 Trabajo este proceso de reconstrucciones del pasado en Rufer, 2010, 37 y ss.

48 Premesh Lalu, “The grammar of domination and the subjection of agency: colonial texts and modes of evidence”, *History and Theory* 39, no. 4 (December 2000).

una violencia para fundar la ley (la entrada de los británicos en escena)<sup>49</sup>.

Tom Mgaleka, un joven trabajador xhosa que vive en las afueras de ciudad del Cabo, planteaba lo siguiente:

La cabeza de Hintsá es el *assegais* (eje) de la rebelión. Está robado. Voluntariamente perdido. Pero en algún lado está. En 1994 no volvió Hintsá. Pero lo veremos reaparecer como voluntad colectiva: el cuerpo, la muestra del cuerpo, ya no está. *Pero es su pérdida la que genera un nuevo tiempo*. No el futuro, todo el tiempo: el presente, el pasado y lo que vendrá. En la pérdida. El eje de la rebelión<sup>50</sup>.

No puedo dejar de ver aquí, de alguna manera, un planteo *híbrido* sobre tiempo en el sentido que Homi Bhabha da al término<sup>51</sup>. El acto de recuperación de Hintsá (del tiempo tradicional, pre-moderno, prístino) no es posible: pero es en los procesos de pérdida donde se articula la resistencia como una experiencia heterogénea del tiempo. Y por heterogénea no quiero decir “variada”, sino concebida así políticamente. El despojo es aquí un signo de memoria que se diferencia de la duración política del acontecimiento.

Primero, la coincidencia de esta declaración con las palabras de Giorgio Agamben sobre memoria y pérdida nos sorprenden. Dice Agamben: “lo que exige lo perdido no es el ser recordado o conmemorado, sino el permanecer en nosotros y con nosotros en cuanto olvidado, en cuanto perdido, únicamente por ello, como inolvidable<sup>52</sup>. Aquí, la pérdida articula la simultaneidad de la conciencia política *porque vertebra la historia xhosa como continuidad*. La “cabeza” de Hintsá no tiene que ver con la lógica occidental de la “reliquia”. La “muestra” (o la evidencia en el discurso estratégico de la ciencia) no interesa particularmente. Es lo robado-no devuelto lo que expone una noción de tiempo “en rebelión” que es permanente y que afecta al tiempo homogéneo y lo saca de su aparente exterioridad con respecto a los procesos: sólo la pérdida como acontecimiento que funda y a la vez explica el tiempo vivido de las comunidades, es capaz de articular la historia<sup>53</sup>. La “nueva nación sudafricana” en el discurso oficial post-1994 no tiene nada de nuevo para el pueblo xhosa. 1994 no creó otra historicidad.

La dimensión temporal del colonialismo holandés, el británico y el afrikáner<sup>54</sup>, queda trastocada en el tiempo por una propuesta diferente de la duración del acontecimiento y del sujeto imaginario mayor allí implicado: ni la historia trunca de la nación multirracial que reemerge, ni la historia de la “comunidad xhosa” como una cultura aislada e intacta, alterna, en busca del reconocimiento a su diversidad: es una historia suturada por las prácticas, en la que el tiempo de la nación (y del capital) queda anulado por una doble operación: las

49 Para un excelente estudio sobre las diatribas alrededor de la muerte de Hintsá y la suerte que corrió el esqueleto como una disputa en términos políticos entre imperio, estado y comunidad, véase el trabajo de Premesh Lalu. Cf. Premesh Lalu, *The Deaths of Hintsá. Post-Apartheid South Africa and the Shape of Recurring Past* (Cape Town: HSR Press, 2009).

50 Entrevista reproducida en Exposición Temporal (fotografía comentada), Responsable Andre Mohammed, Mayibuyé Archive y Biblioteca de la University of the Western Cape (Belville), octubre 2006.

51 Bhabha entiende los procesos de hibridez como momentos dinámicos e inestables, formas políticamente situadas de habitar la modernidad (y no como la acepción más difundida de un bricolaje o sincretismo de modos culturales). En este sentido, el sujeto híbrido (subalterno) utiliza los significantes que se ve obligado a usar (el lenguaje de la razón, de los “hechos puros”, del testimonio jurídico) pero lo hace introduciéndole una torsión que desestabiliza, que deja la marca de la resistencia o la insatisfacción. Podemos pensarlo también recuperando la noción clásica de dialogismo en Mijail Bajtin. El lingüista ruso planteaba que la voz del interlocutor está presente en el decir del sujeto enunciante, de ahí el efecto “polifónico” de todo discurso. A partir de aquí entendemos de qué manera en el discurso del subalterno está la presencia del discurso dominante y de la escena hegemónica: un uso ambivalente de las expectativas del dominador. Quiero decir: la tradición etiquetada por el discurso hegemónico es “usada” estratégicamente por el hablante nativo, es re-significada, burlada en actos paródicos y miméticos. Cf. Homi Bhabha, “Signos tomados por prodigios. Cuestiones de ambivalencia y autoridad bajo un árbol en las afueras de Delhi”, en *El lugar de la cultura*, 131-153. Trabajo más detalladamente este punto en relación con los discursos subalternos de memoria en Rufer, “Experiencia sin lugar en el lenguaje”.

52 Giorgio Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la Carta de los Romanos* (Madrid: Trotta, 2006).

53 Para retomar el argumento de la continuidad, aludiré a la lectura de una serie de entrevistas abiertas plasmadas en el Libro de Visitantes del Apartheid Museum de Johannesburgo, una mujer xhosa, de 52 años, planteaba: “sabía casi todo [respecto al museo]. Pero realmente no entiendo... por qué empiezan a hablar del apartheid desde 1948 (año en el que el partido nacional ingresa al poder del estado y se formaliza el apartheid). 1994 fue un quiebre. Pero... ¿1948? ¿Y antes? ¿Qué éramos antes? ¿Quiénes éramos? ¿Cómo fue que vino el apartheid?...”. *Visitors Book*, Apartheid Museum, 13/10/2006. *Cursivas mías*.

54 Lo que John Comaroff denominó los “colonialismos superpuestos” de Sudáfrica. Cf. John Comaroff, “Reflections on the Colonial State, in South Africa and Elsewhere: Factions, Fragments, Facts and Fictions”, en *Social Identities in the New South Africa - After Apartheid. Volume I*, ed. Abebe Zegeye (Cape Town: Kwela Books & South African History Online, 2001).

comunidades xhosa lo conocen, lo habitan, pero lo hacen estallar exponiendo que la homogeneidad temporal no es un a priori de la experiencia, sino una fundamentación política de las intersecciones entre los ordenes imperiales y nacionales. La concepción del tiempo homogéneo dejó así por fuera la experiencia que salta entre los tiempos, cuya modalidad de asociación no es la continuidad discursiva de la adición cronológica sino aquella que sólo puede ser explicada por los fragmentos textuales de la experiencia. Para hablar en términos más claros, por asociaciones que se establecen en las prácticas sociales, en los detalles que especifican las intervenciones del poder y la diferencia en la elaboración del “sentido” de los procesos históricos. La distinción que hago no estriba en la cientificidad de un discurso y la ideología del otro (o la neutralidad de uno y la politicidad del otro). Tampoco en el hecho de que abreen en fuentes opuestas que jamás se intersecan (es obvio que directa o indirectamente, las narrativas subalternas de las comunidades de las que hablo están influenciadas y mediadas por los discursos historiográficos y por las sucesivas pedagogías nacionales de historia y memoria pública)<sup>55</sup>. La diferencia está en que mientras la historia oculta su lugar político de enunciación (o sea, que el tiempo homogéneo del progreso y el desarrollo es el tiempo del imperio, del capital y del nacionalismo que fagocita y excluye), *el discurso de la memoria como texto de la experiencia expone su lugar de enunciación como punto de origen del sentido*. No se busca objetivar nada porque si eso es “hacer presente el objeto”, esa pretensión queda excluida de facto. Lo que se busca es explicar mediante un discurso situado y políticamente explícito, a partir de un proceso experimentado como alteridad y como pérdida; no reconocer que hablan desde la pérdida para articular la continuidad, los obligaría a habitar el “discurso de lo mismo” en palabras de De Certeau. Por eso la continuidad sólo puede ser pensada en términos de una intervención política desde el presente, contrahegemónica, en un terreno que no puede ser otro que el de la memoria.

55 Cf. Hofmeyr, *We Spent Our Years as a Tale that is Told*, 167 y ss.

A partir de aquí y retomando el objetivo de trabajar con los aportes de la crítica poscolonial al análisis del contenido político de las representaciones del tiempo, quisiera remitir un momento al enfoque de Dipesh Chakrabarty sobre la relación entre capital e historia. En un texto ejemplar, este historiador indio establece una crítica central al pensamiento historicista, incluso dentro del materialismo histórico. Este autor retoma una perspectiva particular de análisis que intenta hacer dialogar a la tradición analítica de la ciencia social (básicamente una crítica a la ideología, viendo en Marx a su principal representante) con la tradición hermenéutica (principalmente una reivindicación de la especificidad difusa de los mundos de la vida con Heidegger a la cabeza). A partir de aquí, Chakrabarty sienta una tesis central: la razón historicista que impone el tiempo único y homogéneo (“primero en Europa, luego en el resto del mundo”), *es una forma (pero no la única)* de comprender la tesis marxiana sobre la subsunción de la diferencia dentro del capital, e implica una lectura particular del concepto de “trabajo abstracto” (derivado más tarde en los análisis sobre el disciplinamiento y la creación del “obrero” como categoría histórica)<sup>56</sup>. ¿Cómo concebir esta tensión entre la creación de un sujeto potencialmente absorbido por la lógica del capital, y la propia necesidad del capital de hacer proliferar las diferencias? El problema está en que el historicismo (incluso de cuño marxista del que ciertos historiadores críticos y emblemáticos como E. P. Thompson también participan)<sup>57</sup> reproduce la ideología de la “desaparición” de la diferencia bajo el signo del capital. Sin embargo, para Chakrabarty esto es un error, porque ni el propio Marx habría pensado así la lógica del capital.

No tengo espacio aquí para detenerme en el análisis cuidadoso sobre el pensamiento de Marx y la

56 Chakrabarty, *Al margen de Europa*, 81 y ss.

57 Recordemos que el célebre trabajo de Thompson, “Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial” es un análisis detallado sobre la forma en que los trabajadores ingleses en el siglo XVIII se van despojando de sus costumbres atávicas hasta interiorizar la disciplina de trabajo. A su vez, Thompson preveía en su momento que en los espacios de reciente descolonización o en espacios periféricos de América Latina, ya *llegaría* el mismo proceso para el obrero. Edward Thompson, “Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial”, en *Costumbres en común* (Barcelona: Crítica, 1993 [1977]).

lectura (no exenta de problemas o interrogantes) de Chakrabarty, pero puntualizo algunas cuestiones para mi análisis sobre tiempo y política. Este autor establece que Marx había visto ya “dos historias del capital”. Las llama Historia 1 e Historia 2. La primera la constituyen las “historias propuestas por el capital”. La segunda, las historias que “no pertenecen a los ‘procesos vitales’ del capital”<sup>58</sup>. Básicamente, la importancia del extenso análisis estriba en dos puntos: a) no existe nunca una subsunción “completa” de los mundos de la vida a la lógica del capital (y a la lógica moderna del tiempo-historia); b) tampoco hay una relación de exterioridad entre ambas historias. La Historia 1 busca destruir a las Historias 2 en todo proceso de disciplinamiento. Pero sin embargo las necesita: las relaciones sociales que no corresponden al proceso vital del capital pueden serle extremadamente útiles (como ideología) en la reproducción. Pero también pueden esquivar su lógica. El punto central es que no hay relación de exterioridad aquí: el tiempo de la experiencia es heterogéneo, cuya actividad nodal no es el debate de los sujetos entre un tiempo que reproduce al capital y otro que lo burla, sino la *traducción* entre formas heterogéneas de dotar de sentido a la experiencia. Al decir de Chakrabarty, las dos historias, consideradas conjuntamente,

destruyen la habitual distinción topológica de exterior e interior que marca los debates sobre si se puede decir que el mundo entero ha caído bajo el dominio del capitalismo [y de su tiempo]. La diferencia, en esa concepción, no es algo externo al capital. Tampoco es algo subsumido en él. Convive en relaciones íntimas y plurales con el capital, vínculos que van desde la oposición a la neutralidad<sup>59</sup>.

Este hallazgo me parece gravitacional para poder comprender por qué el problema planteado por ciertas versiones de multiculturalismo, sociedades plurales y reconocimiento de historias diversas es una peligrosa reproducción de lo que Johannes Fabian llamó “modos opresivos del tiempo”<sup>60</sup> o formas de reducir la diferencia a la inercia histórica como política de identidad. Abordaré este punto.

58 Chakrabarty, *Al margen de Europa*, 81.

59 Chakrabarty, *Al margen de Europa*, 104.

60 Fabian, *Time and the Other*, 31.

## Nación, tiempo y diversidad: ¿la memoria de los otros?

*Le restituyeron el nombre que merecía.  
Sin anunciar nada lo dejó sobre la mesa.  
Gritó: 'No quiero la palabra.  
Quiero conocer, desnuda, el altar donde se nombra'.*

Marosa di Giorgio.

Para que se produzca eficazmente la noción de progreso-en-el tiempo y para la creación pedagógica de la imagen nacional del progreso, son indispensables tres condiciones: un observador invisible privilegiado (Europa y su tiempo, trasladado a América y mucho más tarde a África como forma de retraso), un origen posible de ser naturalizado y domesticado en el continuo temporal a partir de estrategias específicas de discurso, y una tradición que debe sostenerse como valoración pero sobre todo como distancia, lo que Benjamin llamó la “arcaización” del tiempo-mercancía (eso que fuimos y que nos permitió ser pero que ya no somos)<sup>61</sup>.

Algunos de esos elementos están siendo dislocados en discursos oficiales y públicos recientes sobre la pluralidad, la diversidad como política del reconocimiento<sup>62</sup> y “nación multicultural”<sup>63</sup>. El pro-

61 Para un análisis de este punto en casos específicos de políticas culturales véase Anne McClintock, *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest* (London: Routledge, 1995), 352 y ss; Rufer, *La nación en escenas*, 229-230.

62 Charles Taylor, “La política del reconocimiento”, en *AAV El multiculturalismo y la política del reconocimiento* (México: FCE, 2009 [1994]).

63 Los ejemplos sobran para el “sur global”. En Sudáfrica toda la política cultural de Thabo Mbeki giró en torno de la revisión del patrimonio histórico sudafricano bajo la lógica del “Renacimiento Africano” y la “pluralidad de naciones culturales” (un desplazamiento desde el discurso racializado y la “nación arcoiris” proclamada por el arzobispo Tutu en tiempos de Mandela). Esto produjo un giro sustancial de exhibiciones en la “historia pública” del país, con un mapa de representaciones que no termina de componerse por entero. Cf. Annie Coombes, *History after Apartheid. Visual Culture and Public Memory in a Democratic South Africa* (Durham & London: Duke University Press, 2003), 15 y ss. Analizo este punto empíricamente en Rufer, *La nación en escenas*, 38 y ss. En México, las celebraciones del Centenario de la Revolución y del Bicentenario de la Independencia centraron sus energías en mostrar un “México diverso” como programa de política cultural. Esta diversidad histórica proyectada va desde los festivales de la identidad que organiza la Secretaría de Turismo hasta el cambio paulatino en el guión curatorial del Museo Nacional de Historia de Chapultepec en la narración de una “historia que incorpore los muchos Méxicos, la diversidad de la nación en el tiempo”. <http://www.mnh.inah.gob.mx/coleccion/coleccion.html> A su vez, en Argentina, la

blema básico que me interesa rescatar aquí es que la lógica en la representación “multicultural” de la historia nacional, sigue reproduciendo la diferencia (y la distancia) entre historia y cultura. Anne McClintock planteó una tesis interesante sobre el “tiempo panóptico” que habría caracterizado las formas imperiales de concebir el orden global de la historia desde inicios del siglo xx. Un tiempo instalado en el punto de vista del presente, que engloba y engulle todo desde la lógica del espectáculo (la exhibición de culturas, las exposiciones universales), pero que conserva una posición de privilegio para el observador naturalizado y no visibilizado de ese tiempo (el tiempo del capital, tiempo de la metrópoli)<sup>64</sup>. En el momento actual, el tiempo panóptico está más presente que nunca: la nación “observa” su diversidad y la reconoce<sup>65</sup>, sin cambiar el lugar de enunciación de su “punto cero” histórico. Pero el reconocimiento de la diversidad parece dar un giro al tiempo panóptico: mientras aquel justificaba la jerarquía planteada por el historicismo, la historia multicultural parece incluir la heterogeneidad de culturas bajo una lógica que oculta, mediante el “reconocimiento”, la reproducción de la desigualdad (de ahí que el término “diversidad” sea más inocuo y menos significativo que el de diferencia), pero *sin la esperanza rectora (aunque autoritaria) que proponía el historicismo*. Quiero decir: mientras el tiempo panóptico pretendía vigilar el lema “primero en Europa, después en el resto”<sup>66</sup>; *la política del reconocimiento como proyección cultural de la diversidad parece por fin renunciar a la estrategia teleológica del historicismo liberal como progreso y supuesto acceso retrasado a los “beneficios” del capital para los espacios “en vías de”, pero sin el cuestionamiento sobre la violencia de la producción histórica de las identidades presentes y sin*

---

etapa postcrisis implicó una revisión de las identidades históricas en los discursos proyectados por la Secretaría de Turismo y las políticas culturales. La “experiencia de la frontera con el indio”, y los programas “Nosotros también somos argentinos”, que incluían la exhibición de “tradiciones” indígenas generalmente del norte del país en enclaves porteños. La nación europeizada daba paso a la exhibición de un carácter nacional latino “for export”. Rufer, *La nación en escenas*, 288-290.

64 McClintock, *Imperial Leather*, 37 y ss.

65 Barbero, “El futuro que habita la memoria”, 36.

66 Chakrabarty, *Al margen de Europa*, 17.

*una política de intervención “en el tiempo” sobre las formas de perpetuación de las inequidades históricas.*

En un trabajo reciente analicé la intervención que un grupo del Movimiento Indígena Argentino hace sobre la conformación del Espacio para la Memoria y la Promoción de los Derechos Humanos en Argentina. En 2004, el presidente argentino en turno Néstor Kirchner cedió a la sociedad civil la planta de la Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA), un antiguo centro clandestino de detención y tortura de presuntos “subversivos” en la última dictadura entre 1976-1983. El motivo: la construcción de una especie de museo nacional de la Memoria sobre las atrocidades cometidas en la última dictadura militar (1976-1983). Entre las imágenes de las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, entre organizaciones de lucha que festejaban el reconocimiento de un trabajo sostenido durante décadas, emergía al costado del palco una imagen disruptiva: un poncho rojo, dos, tres. Un rostro indígena como signo distópico. Era uno de los líderes del Movimiento Indígena Argentino pidiendo la inclusión de los pueblos originarios en el futuro Museo<sup>67</sup>.

El sobresalto fue inmediato. Este episodio fue desoído por casi todas las agrupaciones de Derechos Humanos y organizaciones militantes. ¿Por qué, concretamente, el movimiento indígena estaba pidiendo esta inclusión, este tipo de fractura o irrupción política pero *anacrónica* en la arena colectiva de la acción? Básicamente porque consideraban que el inicio del “terrorismo de estado” debía suturarse con la violencia genética del estado nacional. No en 1966, 1974 o 1976 (fechas

---

67 Trabajo este episodio in extenso en Rufer, *La nación en escenas*, 255-304. Las palabras del líder fueron: “Nosotros englobamos los Derechos Humanos dentro de lo que llamamos Derechos Cósmicos, es decir los derechos de toda la naturaleza, de la cual somos parte. A nosotros el estado nacional y los sectores colonizantes nos han quitado el derecho a la vida y a la autodeterminación hace 500 años. Este golpe de Estado que conmemoramos es la continuación al colonialismo, que sigue hoy con el avance sobre nuestros recursos naturales. Avances contra el pueblo Mapuche en el sur, los Ava Guaraníes y Kollas en las Yungas. Avances que el estado nacional impulsa (...) Esto no es problema de indio o no indio, sino de todos los habitantes (...) El 24 de marzo para nosotros es la continuidad del primer genocidio en estas tierras, que fue con la llegada de Colón. Es consecuencia de eso. Nosotros consideramos que hoy por hoy ese genocidio no termina (...) Para nosotros no se resuelve haciendo un museo en la ESMA”. Cf. Rufer, *La nación en escenas*, 282.



que marcan el debate del origen del terrorismo con la doctrina de seguridad nacional), sino con la “Conquista del Desierto”, el momento cuando la formación del estado-nación se consolidó con la expropiación de tierras indígenas, y el exterminio de sus pueblos con el “fin de la frontera”. Después de esos eventos entre 1879-1885, la historia (ya “historia argentina”) es comúnmente compartida: la inmigración europea y la consolidación de Argentina como una importante periferia en la división internacional del trabajo. En 2004, cuando el movimiento indígena hizo este reclamo, otros episodios estaban sucediendo: el que era en aquel momento el director del Museo Nacional de Historia (y ex presidente de la Academia Nacional de Historia), José Luis Cresto, criticó duramente las “nuevas aproximaciones *históricas*” sobre la Conquista del Desierto, exponiendo que “no había evidencias sobre el doblamiento indígena anterior a la conquista española en el siglo xvi; y que el hecho de que la Conquista del Desierto fuera un genocidio, es un *mito*. Historia, evidencia, mito: una tríada de los elementos constitutivos de la disciplina histórica y de sus lógicas, sobre qué es la historia y cuáles son las fronteras de su práctica<sup>68</sup>.”

Sin embargo, cuando indagué sobre el problema de la “inclusión” de esa historia en la historia de “la nación” como el reconocimiento de las múltiples perspectivas, Mario Barrio, líder del Movimiento Indígena al que entrevisté, planteó:

... la cuestión no es nuestra simple inclusión en un museo como hacen los antropólogos, como sumando más. Queremos ser parte de la historia nacional. No de esos que mataron –aunque quedaron unos pocos como yo [se refiere irónicamente al hecho naturalizado (pero errado) de la desaparición total de la población indígena en Argentina]. Esa es *su* historia. Ahora tenemos cierto reconocimiento como “otras culturas” [Hace gestos de comillas]. Pero no nos reconocen historia. Nuestra cultura no produce documentos. Y si producimos algo, son otras cosas, como exóticas... Pero ahora usted dígame, ¿realmente cree que sus documentos son historias verdaderas sobre lo que pasó? ¿Realmente ustedes creen que su historia es real y que nosotros necesitamos más de lo que tenemos para contar la nuestra? [Ríe] (...)

Pero claro, para decir que la Conquista fue un mito, eso vale. Y entonces la historia es la república, eso sí. Y ahora parece que podemos entrar con nuestros vestidos y nuestras cosas, pero sin hablar del saqueo de las tierras por ejemplo, *eso sí es la historia* de cómo nos dejaron sin nada, desde allá hasta ahora. *Igualito*. Siempre. Pero de eso tampoco quieren hablar, por mucho [de] derecho que se hable<sup>69</sup>.

El problema del ocultamiento de la continuidad como una estrategia discursiva a partir de la invención del tiempo homogéneo aparece claramente expuesto. La división entre mito e historia convierte en “anacronismo” (el peor pecado del historiador en palabras de Rancière) cualquier reclamo sobre la memoria del terrorismo o sobre la reparación de tierras. Y estos dos puntos responden exactamente a lo que he tratado de analizar aquí. En el primer caso, el uso de la anacronía para situar en el presente un hecho que no se corresponde con la identidad del tiempo es una estrategia política de enunciación (no un equívoco). Rancière plantea que el anacronismo no es un problema para la historia porque falte a la verdad en un sentido científico (ya que la eficacia de la verdad es una dependencia de la concepción moderna del tiempo), sino porque desmantela la construcción política del tiempo histórico.

El anacronismo deja al descubierto la noción teológica y teleológica que identifica el tiempo-historia con la eternidad y con el movimiento hacia delante: o sea, con reminiscencias cristianas por más secularizado que se conciba, y con la forma histórica del capital como desarrollo. Retomo aquí las palabras de Rancière: “no hay anacronismos, hay anacronías: formas de nociones y significaciones que toman el tiempo a contrapelo, que hacen circular sentidos de una manera que escapa a toda contemporaneidad, a toda forma de identidad del tiempo consigo mismo”<sup>70</sup>. Por supuesto que los indígenas sabían perfectamente de las profundas diferencias entre la violencia de la Campaña del Desierto del siglo xix y las tecnologías anti-subversivas de exterminio en los

68 David W. Cohen, *The Combing of History* (Chicago: Chicago University Press, 1994).

69 Entrevista a Mario Barrio, Pompeya, Buenos Aires, 1° de diciembre, 2005.

70 Rancière, “Le concept d’anachronisme et la vérité de l’historien”, 67.

años setenta del siglo xx. Pero el punto era otro: mostrar la continuidad de la modernidad como proyecto “desaparecedor” (una continuidad no en la especificidad de los hechos sino en la naturaleza política de la significación de esos hechos), mostrar la raíz de la violencia en el proyecto genético del estado-nacional. Y mostrar, por supuesto, que la marca de la raza-como-signo que produce invisibilidad sigue presente en los lugares que autorizan el discurso sobre la memoria y la identidad actualmente<sup>71</sup>.

A su vez, la irritación y la descalificación automática que se hizo del reclamo, radica en un punto: el estado había abierto el abanico de la memoria, pero no para indígenas que reclaman territorio: marca histórica de la violencia patrimonial, *de pillaje*, cuyo reconocimiento oficial, si se hiciera, sellaría el nacimiento espurio del estado (cuyos argumentos consabidos de modernidad y progreso fueron acuñados primero por la élite criolla y luego por la historiografía liberal). *Todo* el pasado parece estar dispuesto a obrar como palimpsesto y discurso de memoria desde el nuevo estado que pretende fundarse en la Argentina post-crisis, y *muchas* certezas históricas pueden ponerse en duda, *excepto aquellas intenciones fundadoras*.

En este punto me parece indispensable vincular las nociones de Chakrabarty sobre las “Historias 2” con este episodio. En primer lugar porque la relación de exterioridad y jerarquía entre historia y cultura queda cada vez más clara: la tradición atávica como una marca del “retraso” en el historicismo de la nación, y al mismo tiempo el derecho al *reconocimiento* en el dominio de la *cultura*. Esta historia 2 que narra el líder del movimiento, como una forma que no pertenece al proceso *vital* del capital pero en el cual participa, se erige en un modo de enunciación potencialmente subversivo justamente por eso: porque no habla desde “fuera” o desde el dominio inocuo de la “identidad-otra”, sino que sutura la experiencia histórica desde el presente radical.

Decía Benjamin en uno de los pasajes de su texto “Anuncios de una muerte” que es raro que nadie

se haya ocupado de pensar el presente como un eco, “como así también, el que este eco sea algo que nos conduce a lo extraño que estaba aquí desde antes, pues hay palabras o silencios que nos llevan hacia esta extrañeza invisible: *lo que el porvenir olvidó entre nosotros*”<sup>72</sup>. Lo que el porvenir (el progreso, el desarrollo, la Historia 1) olvidó entre nosotros tiene justamente el signo de las formas coloniales, colonizadas del humanismo histórico-antropológico. Eso olvidado no debería ser añadido e incorporado a la “carrera” de la historia. Al contrario. La estrategia discursiva debería ser otra, pensando en una crítica de la co-presencia en el lenguaje inadecuado pero a la vez indispensable de la nación y su historia. Pensadores como Spivak y Homi Bhabha han insistido en esto: hay que transformar las condiciones de enunciación a nivel del signo<sup>73</sup>. No “reconocer identidades” (tradiciones) sino explicar lenguajes de memoria como acción política (traducciones). Incluso Agamben plantea lapidariamente: “es letal toda política de identidades, aunque sea la identidad del contestatario o del disidente”<sup>74</sup>. ¿Por qué? Justamente porque para Agamben, y quiero hacerme eco de esto desde una crítica a la historiografía, hay que poder hacer jugar la des-identificación contra la identidad. Reubicar la *autoridad de la memoria*, que no puede ser la “suma” de la memoria excluida de los pueblos indios a la nación en las políticas de la identidad.

## A modo de conclusiones

En el reclamo indígena en Argentina o xhosa en Sudáfrica, la memoria del subalterno se instala en el lenguaje de la autoridad y habla *desde allí*. Así nos recuerda que para horadar el “poder” de la enunciación, no se instala como un enunciado *otro*, sino como un gesto político de irrupción en su propio lenguaje. La idea de un enunciado-otro (las supuestas versiones de historias “no tocadas”

71 Tomo la expresión “raza como signo” de Rita Segato, “Raza es signo”, en *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad* (Buenos Aires: Prometeo, 2007), 131-150.

72 Citado en García de León, “El instante detenido”, 114. Cursivas mías.

73 Bhabha, “Signos tomados por prodigios”; Gayatri Spivak, “Post-structuralism, Marginality, Postcoloniality and Value”, en *Postcolonialism. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, ed. Diana Brydon (London: Routledge, 2000).

74 Giorgio Agamben, “Entrevista”, en *Estado de excepción* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editores, 2005), 17.

por la modernidad) reproduce el juego aporético de los tiempos históricos: pretende que ahora “hable la cultura” de los subordinados –pero la jerarquía panóptica seguirá allí–. Hablarán desde el mito, la leyenda o a lo sumo la “historia local”: desde el lugar etiquetado para la exhibición o el “rescate”. El tiempo panóptico estructura la división jerárquica entre sociedades de historia y sociedades de cultura, la noción de proceso obtura las demandas de las sociedades de cultura; y la idea de diversidad articulada en el tiempo único y homogéneo neutraliza la visión híbrida del tiempo como pérdida que es, en definitiva, la demanda por el reconocimiento de un régimen de historicidad: no el carácter múltiple de la nación, sino la contundencia histórica y continua en las formas coactivas y violentas de producción y reproducción de las identidades.

Construir el relato como proceso de pérdida implica tres movimientos: por un lado hablar desde dentro de la historia-tiempo (nación, progreso y capital), pero inaugurando una versión ordenadora diferente del acontecimiento (la postura de un tiempo afectado por la historia-experiencia, explicado por ella). Por otro, mostrar las formas de continuidad como marca del ordenamiento colonial en el presente. Por último, producir una torsión en el lenguaje de la Historia, cancelando la autoridad del término y desmantelando los procesos de creación y reproducción de diferencia e inequidad. Habitar las historias nacionales, pretender usarlas, mostrar que la continuidad está en la jerarquización de sujetos, unidades políticas y trayectorias temporales, y en el constante desplazamiento de sujetos y experiencias.

### Obras citadas

- Abercrombie, Thomas. *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among an Andean People*. Madison: University of Wisconsin Press, 1998.
- Agamben, Giorgio. “Entrevista”. En *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2005.
- Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta. Comentario a la Carta de los Romanos*. Madrid: Trotta, 2006.
- Agamben, Giorgio. *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2007 [1978].
- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre los orígenes y la difusión del nacionalismo*. México: FCE, 1993 [1983].
- Barbero, Jesús Martín. “El futuro que habita la memoria”. En *Museo, memoria y nación*, compilado por Gonzalo Sánchez Gómez y María Emma Wills Obregón. Bogotá: Ministerio de Cultura, Museo Nacional de Colombia, PNUD, IEPRI, ICANH, 2000.
- Benjamin, Walter. “Tesis sobre la filosofía de la historia”. En *Discursos interrumpidos I*. Traducción de Jesús Aguirre. Madrid: Taurus, 1973 [1940].
- Bhabha, Homi. “Narrando la nación”. En *La invención de la nación. De Herder a Homi Bhabha*, compilado por Álvaro Fernández Bravo. Buenos Aires: Manantial, 2000.
- Bhabha, Homi. “DisemiNación: el tiempo, el relato y los márgenes de la nación moderna”. En *El lugar de la cultura*. Traducción de César Aira. Buenos Aires: Manantial, 2002 [1994].
- Bhabha, Homi. “Signos tomados por prodigios. Cuestiones de ambivalencia y autoridad bajo un árbol en las afueras de Delhi”. En *El lugar de la cultura*. Traducción de César Aira. Buenos Aires: Manantial, 2002 [1994].
- Campion-Vincent, Veronique. “L’image du Dahomey dans la presse française (1890-1895). Les sacrifices humains”. *Cahiers d’Etudes Africaines* 7, no. 25 (1967).
- Cohen, David W. *The Combining of History*. Chicago: Chicago University Press, 1994.
- Comaroff, John. “Reflections on the Colonial State, in South Africa and Elsewhere: Factions, Fragments, Facts and Fictions”. En *Social Identities in the New South Africa - After Apartheid. Volume I*, editado por Abebe Zegeye. Cape Town: Kwela Books & South African History Online, 2001.
- Coombes, Annie. *History after Apartheid. Visual Culture and Public Memory in a Democratic South Africa*. Durham-London: Duke University Press, 2003.
- Cooper, Frederick. “Africa’s Pasts and Africa’s Historians”. *Canadian Journal of African Studies* 34, no. 2 (2000).
- Coundouriotis, Eleni. *Claiming History. Colonialism, Ethnography, and the Novel*. New York: Columbia University Press, 1999.
- Chakrabarty, Dipesh. *Al margen de Europa. ¿Estamos ante el fin del predominio cultural europeo?* Madrid: Tusquets, 2008 [2000].

- Chatterjee, Partha. *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: CLACSO-Siglo XXI, 2004.
- De Certeau, Michel. *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana, 1993 [1975].
- De Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano. 1. Las artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana, 2007 [1980].
- Derrida, Jacques. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Traducción de Paco Vidarte, 1998. Edición digital del sitio web *Derrida en Castellano*, <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/mal+de+archivo.htm>
- Diouf, Mamadou. "Des historiens et des histoires, pour quoi faire? L'histoire africaine entre l'état et les communautés". *Canadian Journal of African Studies* 34, no. 2 (2000).
- Dirks, Nicholas. "History as a Sign of the Modern". *Public Culture* 2, no. 2 (1990).
- Duara, Prasenjit. *Rescuing History from the Nation. Questioning Narratives of Modern China*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1995.
- Dube, Saurabh. *Historical Anthropology*. Delhi: Oxford University Press, 2007.
- Evans Pritchard, Edward. *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press, 1940.
- Evans Pritchard, Edward. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press, 1976 [1937].
- Fabian, Johannes. *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. Nueva York: Columbia University Press, 1983.
- Farred, Grant. "Crying for Argentina: The Branding and Unbranding of Area Studies". *Nepantla. Views from South* 4, no. 1 (2003).
- García de León, Antonio. "El instante detenido". En *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la Historia de Walter Benjamin*, compilado por Bolívar Echeverría. México: Era, 2005.
- Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI, 2010.
- Hartog, François. *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. París: Seuil, 2003.
- Hofmeyr, Isabel. "We Spend Our Years as a Tale That is Told". *Oral Historical Narrative in a South African Chieftdom*. London: James Currey, 1993.
- Johnson, Miranda. "Making History Public: Indigenous Claims to Settler States". *Public Culture* 20, no. 1 (2008).
- Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993 [1979].
- Lalu, Premesh. "The grammar of domination and the subjection of agency: colonial texts and modes of evidence". *History and Theory* 39, no. 4 (December 2000).
- Lalu, Premesh. *The Deaths of Hintsa. Post-Apartheid South Africa and the Shape of Recurring Pasts*. Cape Town: HSRC Press, 2009.
- Marramao, Giacomo. *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Barcelona: Paidós, 1998.
- McClintock, Anne. *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. London: Routledge, 1995.
- Mezzadra, Sandro y Federico Rahola. "La condición poscolonial. Notas sobre la cualidad del tiempo histórico en el presente global". En *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales*, compilado por Sandro Mezzadra. Madrid: Editores Traficantes de Sueños, 2008.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *La colonialidad del poder. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales -CLACSO-, 2000.
- Rancière, Jacques. "Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien". *L'inactuel*, no. 6 (1996).
- Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración. Tomo 3: el tiempo narrado*. México: Siglo XXI, 2006 [1985].
- Rufer, Mario. *Reinscripciones del pasado. Nación, destino y poscolonialismo en la historiografía de África*. México: El Colegio de México, 2006.
- Rufer, Mario. "Experiencia sin lugar en el lenguaje. Evidencia, autoridad y la memoria de los otros", ponencia presentada al *Coloquio Revoluciones y Heterotopías*. Instituto Tepoztlán para la Historia de las Américas, Tepoztlán, Julio de 2009, inédita.
- Rufer, Mario. *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales*. México: El Colegio de México, 2010.
- Segato, Rita. *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

- Segato, Rita. "El color de la cárcel en América Latina. Apuestas sobre la colonialidad de la justicia en un continente en desconstrucción". *Nueva Sociedad*, no. 208 (marzo-abril 2007).
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "Poststructuralism, Marginality, Postcoloniality and Value". En *Postcolonialism. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, editado por Diana Brydon. London & New York: Routledge, 2000.
- Taylor, Charles. "La política del reconocimiento". En AAVV *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: FCE, 2009 [1994].
- Thompson, Edward P. *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica, 1993 [1977].
- Vidal Jiménez, Rafael. "Nacionalismo y globalización". *Espéculo. Revista de Estudios Literarios*, no. 11 (1999).
- Wallerstein, Immanuel. *Abrir las ciencias sociales*. Madrid: Siglo XXI, 1996.
- White, Hayden. *El contenido de la forma. Narrativa, discurso, representación histórica*. Traducción de Jorge Vigil Rubio. Barcelona: Paidós, 1992 [1979].
- Wickramasinghe, Nira. "L'histoire en dehors de la nation". En *L'historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*, compilado por Mamadou Diouf. París/Amsterdam: Saphis/Karthala, 1999.
- Fecha de recepción: 15 de febrero de 2010
  - Fecha de evaluación: 26 de febrero de 2010
  - Fecha de aprobación: 12 de marzo de 2010

#### Cómo citar este artículo

Rufer, Mario. "La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales". *Memoria y Sociedad* 14, no. 28 (2010): 11-31.

