

Fuente: Trabajo inédito.

Reflexiones sobre la experiencia histórica

David Díaz Arias
Universidad de Costa Rica

En esta conferencia quisiera reflexionar en forma un poco amplia sobre la manera en que los historiadores se acercan a la experiencia histórica. Para hacerlo, voy a tratar de plantear una serie de premisas teóricas que comenzarán con la relación entre un relato del escritor argentino Jorge Luis Borges y las preocupaciones de Nietzsche sobre la historia y lo vívido, para avanzar después hasta conectar estas posiciones con nuevas perspectivas sobre la escritura de la historia, las ocasiones y la memoria. Al final, voy a referirme a un texto que intenta jugar con toda la emotividad del nexos entre la historia, la antropología, la semiótica y la semiología y que al hacerlo, desde mi perspectiva, muestra tanto las posibilidades como los problemas del análisis sin límites de la experiencia. Mi objetivo fundamental en este trabajo, será tratar de proponer varias vías para poder reconstruir la historia vívida.

*

Entre las *Ficciones* (1935-1944) de Jorge Luis Borges, “Funes el memorioso”, escrita en 1942, lleva la relación entre la memoria, la historia y el individuo a un lugar sin límites. En este relato, el personaje central llamado Ireneo Funes, vecino de Fray Bentos y con apenas 19 años, es abatido por un caballo y por esto adquiere la capacidad de recordar cada detalle de lo que está a su alrededor, de lo que se mueve, de lo que lee, de lo que vivió y de lo que vive. Pero no sólo eso; a cada recuerdo Funes le agrega un olor, una posición, un sentimiento. Podía recordar un día entero en todos sus segundos, lo cual le tomaba otro día entero. Construía ejercicios memorísticos complejos, como un vocabulario infinito para la serie natural de los números y un catálogo mental de todas las imágenes del recuerdo. Funes lo recordaba todo.¹

Tullido por la caída del caballo, “sin esperanza”, Ireneo pasaba sus horas en un catre en su casa “puestos los ojos en la higuera del fondo o en una telaraña” y, por las tardes, en la ventana, detrás de la reja, recalando su “condición de eterno prisionero”. ¿Cuál era la prisión de Funes? Su memoria prodigiosa y su inmovilidad, aunque él veía en su condición un “precio mínimo” por lo que podía hacer. Empero, aunque el prodigio de recordarlo todo era maravilloso, Funes en cambio no podía ir más allá del recuerdo total. El otro personaje del relato de Borges, quien es a su vez el narrador, sospechaba que Funes no era muy capaz de pensar. “Pensar es olvidar diferencias, es generalizar,

¹ Jorge Luis Borges, “Funes el memorioso”, en ídem, *Ficciones* (Edited with introduction, notes, bibliography and vocabulary by Gordon Brotherston and Peter Hulme, London: Bristol Classical Press, 1999), pp. 65-72.

abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos”, comenta casi al final de esta ficción.²

Recientemente, Roxana Kreimer³ ha indicado que este cuento de Borges puede haberse inspirado en la lectura “De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida” de Friedrich Nietzsche, publicado en su libro *Consideraciones Intempestivas*, un texto que se escribió entre 1873 y 1876. En dicho trabajo, Nietzsche propone imaginar un hombre que estuviera absolutamente desprovisto de la capacidad de olvidar, condenado a ver en todas las cosas el devenir. Nietzsche piensa que una persona así, “no creería en su propia existencia... vería todo disolverse en una multitud de puntos móviles, perdería pie en ese fluir del devenir... apenas se atreverá a levantar el dedo”.⁴ Nietzsche nos propone entonces un conjunto de consideraciones sobre la historia que vale la pena recordar. De acuerdo con él:

“Un fenómeno histórico pura y completamente conocido, reducido a fenómeno cognoscitivo es, para el que así lo ha estudiado, algo muerto, porque a la vez ha reconocido allí la ilusión, la injusticia, la pasión ciega y, en general, todo el horizonte terrenamente oscurecido de ese fenómeno, y precisamente en ello su poder histórico [*geschichtlich*]. Este poder queda ahora, para aquel que lo ha conocido, sin fuerza, pero tal vez no queda sin fuerza para aquel que vive.

La historia concebida como ciencia pura, y aceptada como soberana, sería para la humanidad una especie de conclusión y ajuste de cuentas de la existencia. La cultura histórica es algo saludable y cargado de futuro tan solo al servicio de una nueva y potente corriente vital, de una civilización naciente, por ejemplo; es decir, solo cuando está dominada y dirigida por una fuerza superior, pero ella misma no es quien domina y dirige.

En la medida en que está al servicio de la vida, la historia sirve a un poder no histórico y, por esta razón, en esa posición subordinada, no podrá y no deberá jamás convertirse en una ciencia pura como, por ejemplo, las matemáticas. En cuanto a saber hasta qué punto la vida tiene necesidad de los servicios de la historia, esta es una de las preguntas y de las preocupaciones más graves concernientes a la salud de un individuo, de un pueblo, de una cultura. Cuando hay un predominio excesivo de la historia, la vida se desmorona y degenera y, en esta degeneración, arrastra también a la misma historia”.⁵

En su texto, Nietzsche trata de probar estas tesis, partiendo de la premisa de que la vida necesita tanto de la historia así como un exceso de historia daña a lo viviente. Lo que se encuentra al final de dicho ejercicio, como indica Kreimer, es el interés de Nietzsche de que las historias que se cultivan (y que él divide en *historia anticuario*, *historia monumental* e *historia crítica*) se conjuguen de tal forma que permitan a la historia ayudar a la humanidad, ante todo, a vivir. Esta visión está también expuesta en el Funes

² Ibid, p. 72.

³ Roxana Kreimer, “Nietzsche, autor de ‘Funes el memorioso’. Crítica al saber residual de la modernidad”, en: <http://www.geocities.com/filosofialiteratura/nietzsche.htm>

⁴ Friedrich Nietzsche, “De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida”, en http://www.nietzscheana.com.ar/sobre_la_utilidad.htm

⁵ Ibid.

de Borges. Hay algo en Ireneo, ya recreado en Nietzsche, que hace que la forma en que experimenta el recuerdo sea escandalosa. Funes siente hasta el más minucioso detalle del recuerdo de la manera más vivida. En cierto sentido, Funes sufre por el recuerdo total. Y al hacerlo afecta la vida del que está a su lado, quien al precisar la manera en que Ireneo vive el pasado, se entorpece por “el temor de multiplicar ademanes inútiles”.⁶

¿Qué plantean “Funes el memorioso” y Nietzsche a los que se interesan en la Historia? Walter Benjamin, en la doceava propuesta de sus *Tesis de Filosofía de la Historia* (1939), nos ofrece una posible respuesta. Benjamin, después de citar a Nietzsche (“Necesitamos de la historia, pero la necesitamos de otra manera a como la necesita el holgazán mimado en los jardines del saber”), reinterpreta la forma en la que aquél filósofo había visto la funcionalidad que tenía la historia para otorgarle la oportunidad de vivir a la humanidad, deteniendo el tránsito de una vida moderna que apuesta por el *continuum*. Kreimer, nuevamente, precisa muy bien esa nueva interpretación de Benjamin:

“La historia monumental, aquella que se nutre de la fuerza para el cambio en el ejemplo a imitar, en ‘la posibilidad de que lo que alguna vez fue sublime vuelva a serlo’ para Benjamin representa la transformación que suscita una lucha de clases que debe abreviar en el recuerdo y en el dolor por los antepasados esclavizados y no en la imagen menos vigorosa de los descendientes liberados. Benjamin invierte la flecha progresista disparada al futuro por la socialdemocracia alemana, que en su opinión ha desarticulado la fuerza de la clase obrera sepultando las injusticias pasadas en nombre de un futuro incierto. El *Angelus Novus* vuelve su rostro hacia el pasado; querría despertar a los muertos y recomponer la ruina de catástrofes que se amontonan a sus pies. Justamente la historia monumental tipificada por Nietzsche y en la que se inspira Benjamin es la historia que hace presente las desgracias de otros tiempos al hombre que sufre y tiene necesidad de consuelo: no es ésta una historia de doblegamiento y conformismo, no se trata de la conservación ni de la veneración de la historia anticuario sino de la combinación de lo que Nietzsche denomina historia crítica, una historia que juzga y condena las iniquidades del pasado, con una historia monumental que obra a favor del cambio como remedio contra la resignación”.⁷

De acuerdo con Benjamín en su tesis 14: “La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo pleno, ‘tiempo—ahora’”. Entre otras cosas, la historia que se escribe debe interesarse por hacer capaz al presente de encontrar la funcionalidad del pasado en su transformación, es decir, de provocar en la búsqueda del pasado una sensibilidad que le permita al lector de la historia sentir lo que aquélla presenta, de una forma tal que lo transforme en su visión del presente. O dicho en términos de Benjamin, el historiador debe brincar al pasado como un tigre.⁸ ¿Cómo podemos hacer esto? ¿Cómo podemos

⁶ Borges, “Funes el memorioso”, p. 72.

⁷ Kreimer, “Nietzsche, autor de ‘Funes el memorioso’”.

⁸ Walter Benjamin, *Tesis de Filosofía de la Historia*, en <http://www.revoltaglobal.net/WEB/formacio/%5Bbenjamin%5Dtesis-filosofia-historia.pdf>

hacer que la historia se convierta en una experiencia vívida que nos ayude a provocar un cambio en el presente? ¿Cómo hacer de la historia una experiencia?

*

Recientemente, el historiador holandés F. R. Ankersmit, en un libro muy debatido en los Estados Unidos y que lleva el título de *Sublime Historical Experience* (La Experiencia Sublime de la Historia), ha señalado que la historia es siempre un trabajo empírico y basado en la experiencia. En su búsqueda de una tradición histórica de este tipo, Ankersmit trata de recobrar a autores como Tucídides, Cicerón, Tácito, Maquiavelo, o Guicciardini como antecedentes de intentos de construcción de la relación entre la escritura de la historia y el presente desde donde se realiza. En el inicio de su trabajo, Ankersmit resume su meta partiendo de la idea de que la experimentación del pasado podría ser un movimiento que funde tanto el descubrimiento como el rescate del pasado. Según él, todo nuestro conocimiento de la realidad tiene su fuente última en la experiencia y por eso los historiadores deberían escribir historia explotando al máximo sus posibilidades de conocimiento del pasado y expresión del presente. En otras palabras, Ankersmit propone lo contrario a lo que la premisa de objetividad científica advierte a la historia. Para él, los historiadores deben utilizar al máximo su vivencia del presente con el objetivo de recrear el pasado. Así, Ankersmit asegura:

“...como historiadores deberíamos hacer uso de toda nuestra personalidad cuando escribimos historia y no dejar ninguna parte de ella ser sacrificada en el altar de alguna equivocada y vana ilusión científicista.

‘La historia se hace con documentos’—de hecho, pero también con historiadores. Cómo los historiadores relatan su propio tiempo, cuáles son sus emociones, sentimientos y experiencias más íntimas, cuáles han sido los hechos decisivos de sus vidas—todas estas son cosas que no deberían provocar desconfianza y miedo por presentarse como amenazas a la así llamada subjetividad histórica sino ser apreciadas como el más crucial recurso en el esfuerzo de los historiadores por penetrar los misterios del pasado. Desde luego, estos sentimientos más personales no pueden y no deberían nunca convertirse en un argumento para la narración del pasado que hacen los historiadores —queremos leer acerca del pasado y no sobre sus historiadores— pero son absolutamente indispensables para que los historiadores estén abiertos a la experiencia del pasado, la cual es el puente al pasado tanto para los historiadores como para sus lectores. Los sentimientos, las convicciones y sensibilidad de los historiadores proveen un campo fértil en el cual la experiencia histórica puede florecer”.⁹

Ankersmit nos pone con esto en un terreno que ya otros historiadores y filósofos como Huizinga, Herder, Goethe, Eichendorff, Burckhard, Benjamin, Gadamer, y Koselleck abordaron o han abordado. La propuesta es si deberíamos utilizar nuestros propios sentidos y sentimientos como seres humanos que están vivos, para darle vida al pasado que investigamos. Empero, esta posición remite a su vez al papel de la selección de lo que se estudia y la manera en que se hace. Ankersmit piensa que en su trabajo los

⁹ F. R. Ankersmit, *Sublime Historical Experience* (Stanford: Stanford University Press, 2005), p. 191.

historiadores seleccionan algunas partes del pasado y dejan de lado otras, acción con la cual abren constantemente una puerta al olvido. Su meta en este sentido es tratar de ligar los tipos de olvido con el deseo individual por olvidar, el deseo de ser, el deseo de conocer, los traumas y lo que él llama lo sublime. En suma, Ankersmit propone a los historiadores intentar conectar su propia vida con la de los sujetos que son objeto de su análisis, de forma tal que ambas cosas se confundan. Así, él señala:

“La experiencia de lo sublime es entonces la clase de experiencia que nos invita o nos necesita para descartar o disociar un yo inicial del yo en que nos convertimos después de haber tenido la experiencia de lo sublime en cuestión. La experiencia de lo sublime es entonces la clase de experiencia que nos fuerza a abandonar la posición en la cual todavía coincidimos con nosotros mismos y a intercambiarla por una posición donde nos relacionamos con nosotros mismos en el sentido más literal de la palabra, esto es, como si fuéramos dos personas en lugar de una. Con esto, entonces, es como la identidad, la disociación (traumática) y las paradojas epistemológicas de la experiencia de lo sublime se llegan a justar todas”.¹⁰

Lo que esta compleja cita quiere decir, es que el proceso de investigación y escritura de la historia requiere que el investigador sienta el dolor, las heridas, los traumas, etc. que están detrás de su objeto de estudio, pero que también se encuentran en el interior del que investiga y escribe, es decir, en el interior del historiador. En otras palabras, la escritura de la historia debería realizarse mirando hacia el pasado y hacia el interior de nosotros mismos, juntando a la vez el sentimiento interior con el que tiene la gente o individuo que es objeto de estudio. Ankersmit asegura que este sentimiento es lo que puede llevar al investigador a alcanzar una mejor imagen del pasado y sus transformaciones. Esta metodología que podría sonar a herejía para una parte de la historia científica que cosechó el siglo XX, es justamente la que nos puede develar el misterio del salto del tigre al pasado programado por Benjamin desde el materialismo histórico. Pero este asunto está también vinculado con la manera en que transmitimos el pasado que investigamos.

En esencia, lo que los historiadores hacen es explicar el pasado y lo que utilizan para hacerlo es la narrativa. Así, a través de la narrativa es como le damos significado a la experiencia. ¿Pero cómo podemos sentir el pasado y vivirlo para narrarlo? El historiador estadounidense David Thelen ha propuesto que la manera en que podemos hacer esto es poniéndonos los zapatos de la gente que estudiamos. Según él, “Tomar y jugar un papel como miembros de culturas e instituciones no es solamente la manera más natural de meternos en los zapatos de la gente de otras épocas y lugares, sino también una forma natural para nosotros, como actores en el pasado, de explorar diferentes lados de nuestras naturalezas y entender cómo otros nos responden cuando interpretamos diferentes papeles... para enmarcarlos en cómo nos miramos a nosotros mismos”.

Para llevar a cabo la adquisición de distintos papeles en el teatro del pasado, Thelen propone justamente una acción de *re-enactment* o, en español, una representación del pasado, pero ajustada no sólo a lo colectivo sino a lo individual. Por eso, Thelen asegura que: “Al llamar nuestra atención sobre cómo los individuos exploran su responsabilidad para darle forma al curso de los eventos, la acción de *re-enactment*

¹⁰ Ibid, p. 347.

proyecta una perspectiva diferente sobre el civismo que aquélla imaginada por los historiadores científicistas. Al esperar que los individuos se sumerjan ellos mismos en narrativas institucionales, colectivas y nacionales las cuales le darían forma al curso de lo que importa en la historia... ellos pusieron la responsabilidad en unidades colectivas, no individuales... *Re-enactment* nos lleva contra otra de las misiones fundadoras de la historia, el reto de contextualizar la experiencia en su tiempo y lugar, de explorar qué tan duro es caracterizar algo como un evento o el producto de un contexto...”¹¹

La propuesta de Thelen nos lleva de lo colectivo que constituyó el énfasis de la historiografía científicista desde el siglo XIX a lo individual. Él evoca no sólo la necesidad de experimentar el pasado a través de instituciones, sino de brindarle un espacio fundamental al individuo, si es que queremos encontrar el camino para alcanzar una recreación histórica. Así, en su análisis y escritura del pasado, los historiadores deben experimentarlo en forma colectiva pero también en la individualidad. El otro elemento que juega un papel fundamental en esto es la memoria y lo que el antropólogo británico Víctor Turner llamó drama social, ya que nos permiten tratar de advertir los nexos que van de lo grupal a lo personal.

*

De acuerdo con Victor Turner,¹² existe, en el interior del comportamiento social, una referencia a los mitos originales que trasciende la conciencia de la acción de los actores y que se activa en ciertos momentos —de agitación fundamentalmente. Turner llama a ese tipo de referencias “representaciones colectivas”. Al trascender la conciencia de acción de los actores, las representaciones colectivas alcanzan a recrear elementos compartidos socialmente y a precisar el “guión” —la trama— del movimiento histórico-social en que los individuos están participando. Son, en ese sentido, una recreación consciente, preconsciente o inconsciente, del mito de la victoria y de la muerte aprendido durante la niñez y puesto en práctica en el escenario social y político. Las representaciones colectivas son así una fuerza que impulsa a la repetición del “guión” mítico que, según la tradición, describe la forma en que debe ocurrir el proceso de transformación social. Por ello, en buena medida, esas representaciones colectivas son capaces de articular imágenes, espacios y tiempos que estimulan la creación de lo que Turner llama un *drama social*. En este punto, la fundación de esa correlación entre los actores del proceso y los papeles asignados por el mito, se convierte en propulsora de la relación futura entre los símbolos, el drama social y la política. En otras palabras, en momentos de un proceso de cambio y movilización social, se acumula una representación simbólica que en el futuro será fundamental en la articulación de cualquier otro movimiento parecido en esa sociedad dada, de sus actores y de su “guión”. Pero al mismo tiempo, cada una de las etapas en las que esa representación se activa, adquiere su propia historicidad y, por tanto, su particularidad. Lo que finalmente señala Turner es que las acciones políticas sociales e individuales estarán marcadas por esas representaciones simbólicas que le han dado fundación al drama social.¹³

¹¹ David Thelen, “Reliving the Past and Rethinking History”, pp. 180-182.

¹² Victor Turner, “Hidalgo: History as Social Drama”, en: ídem, *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society* (New York: Cornell University Press, 1974), pp. 98-155.

¹³ *Ibid.*, pp. 123-154.

Drama Social; la palabra incluida por Turner para enmarcar su propuesta teórico-analítica, quiere expresar toda la teatralidad que está presente en la cultura. Pero el antropólogo inglés no termina ahí el uso y la adaptación del lenguaje proveniente de las artes para afinar su propuesta. Turner recurre además a la palabra *performance* para tratar de caracterizar y analizar las acciones y representaciones que en la vida cotidiana revelan la profundidad e individualidad de una cultura.¹⁴ Si bien el término *performance* es muy amplio y puede remitir a diferentes significados —lo que lo ha vuelto popular tanto dentro de la lingüística como en las Ciencias Sociales en los Estados Unidos— y es muy difícil de traducir al español,¹⁵ en este caso lo interpreto en la acepción proveniente de los “Performance Studies” de las universidades estadounidenses quienes lo utilizan en un sentido más teatral, en un intento por romper la tradicional división entre la vida cotidiana y el arte. En el caso de los estudios histórico-culturales, como indica Peter Burke, el uso de la palabra *performance* se ha realizado con el interés de disolver los límites entre la sociedad y el teatro concibiendo a la cultura no como algo (un comportamiento) ya fijado, sino plagado de improvisación “o mejor aún ‘semi-improvisación’”.¹⁶ En ese sentido, la capacidad de *performatividad* remite a la flexibilidad cultural y social en la vida cotidiana, en espacios públicos o privados, que vuelve posible que un sujeto o un grupo social reaccione de una forma no esperada. Gracias a la posibilidad de *performatividad*, los grupos pueden aprovechar las ocasiones para comportarse —en la medida de lo posible— en forma distinta a lo que se espera en un contexto dado.

Las raíces de la representación social de Turner, se pueden ubicar en Emile Durkheim. Durkheim indica la imposibilidad de un grupo de autodefinirse o siquiera existir sin prestar atención a la forma en que se representa. Por ello, en la búsqueda de su definición, los grupos construyen imágenes de sí mismos y de sus creencias, hasta definir emblemas materiales de su identidad. La sentencia de Durkheim al respecto es imprescindible: “En una forma general, un sentimiento colectivo puede llegar a ser consiente de sí mismo solamente al ser fijado sobre el objeto material”.¹⁷ No es ocioso decir que, basados en Durkheim, los objetos materiales construidos para la representación del sentimiento colectivo de un grupo, son selecciones de su propia autorepresentación. Su capacidad de volverse viables como instrumentos de conciencia materiales, reside en esa característica de otorgar significado a sus prácticas a partir de la recreación del mundo en el que se producen. Entre esos objetos y acciones que intentan representar lo social se encuentran los monumentos y las ceremonias conmemorativas que, como se puede advertir, son los cimientos públicos de la representación del recuerdo social vivido e interpretado por la sociedad que lo construye cotidianamente. Son, en ese sentido, representaciones de la memoria colectiva.

Es reconocido que fue el sociólogo francés Maurice Halbwachs el primero en utilizar el término memoria colectiva de una forma recurrente y con deseos de precisión teórica, aunque hay que anotar que el historiador del arte Aby Warburg también lo

¹⁴ Victor Turner, *The Anthropology of Performance* (New York: PAJ Publications, 1986).

¹⁵ Para un interesante intento de definición ver: Diana Taylor, “Hacia una definición de performance”, en: <http://www.crim.unam.mx/cultura/ponencias/PONPERFORMANCE/Taylor.html>.

¹⁶ Peter Burke, “Performing History: The importance of Occasions”, en: *Rethinking History*, Vol. 9, No. 1 (March, 2005), pp. 35-52.

¹⁷ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* (New York: Free Press, 1965).

empleó casi en perpendicularidad con Halbwachs.¹⁸ Partiendo de Durkheim, Halbwachs considera a la memoria como una construcción que se lleva adelante gracias a la relación entre el individuo y el grupo en el que se integra. Sí, es en el interior de lo que Halbwachs llama *cuadros sociales* —como el lenguaje, el tiempo y el espacio— en donde los individuos pueden llevar adelante la construcción del recuerdo. Así, los individuos articulan su memoria en función de su pertenencia a grupos sociales determinados —la familia, la religión, la clase social— dentro de los cuales los recuerdos adquieren significado. Para recordar, el individuo necesita de otros individuos, necesita construir relaciones sociales. Lejos de ellas, el recuerdo no se puede articular, explicándose el olvido como la desaparición de estos marcos sociales o de parte de ellos. Y las memorias construidas dentro de esos grupos no se excluyen, sino que se superponen y mezclan. Visto así, la memoria individual viene a ser una creación social.¹⁹ La particularidad de la memoria nacional consiste en ese sentido en ser la representación oficial del recuerdo social compartido.

Empero, no se deben tomar estas afirmaciones como axiomas que intentan reducir la voluntad del recuerdo del individuo al marco social en el que se producen. La noción de grupo en los trabajos de Halbwachs apunta en una dirección menos jerárquica, al concebir que las posibilidades de construcción de la memoria colectiva se dan en distintos niveles de lo social. Tampoco debería suponerse que lo social está separado de lo individual como si fuese una entidad. Al contrario, con la visión de la memoria colectiva como un tipo de representaciones que se dan en grupos distintos a la vez y no de forma excluyente, llegamos a un punto en el que la relación entre lo social y la experiencia individual se vuelve fundamental para la construcción del recuerdo. Justo ese punto es el que le da libertades al individuo en su recuerdo, pero siempre dentro de un marco social. Visto así, lo colectivo se encuentra en ese flujo de representaciones individuales-grupales y las posibilidades de combinación entre ellas.

*

Permítanme en este punto hacer la referencia de un libro que puede mostrarnos los alcances y a la vez los problemas de una lectura de la experiencia pasada desde el presente. Me refiero al trabajo del historiador australiano Greg Denning titulado *Mr Blight's Bad Language* (“El Lenguaje Soez del Señor Blight”), publicado en 1994.²⁰ La estructura de este libro impacta desde el principio ya que contra la norma de lo que pudiera esperarse en la división interna de un análisis histórico, este texto fue pensado como una obra teatral. Así, el libro está dividido en tres actos y dos entre actos y cada capítulo a su vez está dividido en dos partes, una de narración y otra de reflexión. Tal presentación no es un simple juego, sino que esconde tras de sí un intento por cambiar la concepción de tiempo del análisis histórico. La tradicional narración histórica es trocada en esta obra por una perspectiva en que el tiempo se acomoda más a una presentación teatral. Esto significa que el libro de Denning no tiene una sola concepción de tiempo, sino

¹⁸ Jan Assmann, “Collective Memory and Cultural Identity”, en: *New German Critique*, No. 65 (Spring-Summer, 1995), pp. 125-133.

¹⁹ Maurice Halbwachs, *Les Cadres Sociaux de la Mémoire* (New York: Arno Press, 1975 [c1925]).

²⁰ Greg Denning, *Mr. Bligh's Bad Language. Passion, Power and Theatre on the Bounty* (Cambridge University Press, 1994).

múltiples concepciones que se encadenan en una clara relación entre el pasado y el presente, con momentos de regresión en su narrativa cronológica y con cambios en los escenarios. De hecho, no es el tiempo el que determina la estructura de esta obra sino los paisajes: el barco, la playa, la isla. Esto es así porque finalmente es claro que no existe diferencia en la narrativa de Dening entre el pasado y el presente.

Dening piensa a la Historia como un teatro. Su posición provoca así una mutación en donde el historiador y el lector se convierten en actores del pasado que se está reconstruyendo. En su introducción, Dening escribe tres prefacios, cada uno redactado con la intención de producir una interacción entre el presente en el cual él se encuentra y el pasado que analiza. En este punto, el autor mira al presente como una excusa para construir un puente con el pasado. Para él no hay diferencia entre el hoy y el ayer. Según su visión, los sujetos del pasado que se estudia son actores que tienen todas sus posibilidades así como nosotros en el presente también las poseemos. Hasta este punto, uno podría compartir sin problemas su posición. Sin embargo, Dening va más allá. Así, asegura que: “Nuestras vidas son una doble hélice del pasado y el presente. Somos el lenguaje de nuestras representaciones. Estamos atrapados en nuestras redes de significancia”.²¹ Al plantear esta posición radical que envuelve a la historia en el mundo de los significados, Dening se acerca a una posición teórica que subraya los problemas de la construcción del conocimiento histórico en su relación con lo subjetivo, lo percibido y el lenguaje.

Siguiendo esta perspectiva, en la concepción de la historia de Dening el tiempo que se encuentra entre el presente y el pasado, permite la invención del pasado que se estudia. Una vez que la historia ha ocurrido es que ésta puede interpretarse, y cuando se interpreta, de acuerdo con Dening, la historia se inventa. Y cuando es inventada, el presente se apodera del pasado. Esta relación entre el pasado, el presente, los historiadores y las representaciones es similar en su construcción a las identidades. Así, el presente representa al pasado en la misma manera que una identidad representa la otredad. De esta forma, la misión del historiador evocada por Dening, consiste en darle sentido a las reliquias del ayer, trayéndolas desde la playa del pasado y reinventándolas en el presente.²²

Cuando Dening habla sobre la invención admite que la interacción entre el pasado y la sociedad es siempre analizada a través de representaciones. Para probar esto, Dening cita un ejemplo dado por E.H. Carr. Dening dice: “E.H. Carr ha escandalizado a sus colegas historiadores al enunciar el principio de que un hecho no es lo que ocurrió sino esa pequeña parte de lo que ha ocurrido y que ha sido usado por los historiadores para hablar al respecto. La Historia no es el pasado: es una conciencia del pasado usada para los propósitos del presente”.²³

Si la historia no es el pasado sino la representación de ese pasado que hacen los historiadores a través de su lenguaje, entonces ¿cuál es la función de la historia? De acuerdo con Dening, la historia juega un papel secular en las sociedades modernas que consiste en comprender el pasado para darle orden al presente. Ordenar el pasado es justamente la ambición principal de Dening y lo trata de hacer deshilando la relación entre la historia, la antropología y la lingüística. Para él, la etnografía histórica constituye

²¹ *Ibid*, p. 9.

²² *Ibid*, p. 276.

²³ *Ibid*, p. 170.

el intento de representar el pasado tal y como realmente fue experimentado, de manera tal que podamos entender tanto su orden como su desorden. Ya para este punto es claro que en su interpretación de la historia, Dening se acerca a dos importantes tradiciones sobre la interpretación de las culturas: la descripción densa de Clifford Geertz²⁴ y la semiótica y la semiología de Roland Barthes.²⁵

Esta adhesión a una etnografía histórica no significa que Dening rechace los viejos métodos históricos. Sin embargo, Dening sí afirma cuán inoperantes pueden ser estos métodos para entender la cultura.²⁶ Por eso, Dening mira a la historia no como una ciencia sino como una práctica. Así, Dening señala que:

“No hay otra manera de “hacer” historia y antropología sino es por medio de observación participante, mezclando una extraña experiencia con una experiencia familiar y convirtiendo la mezcla de esas experiencias en algo nuevo. No hay un pasado que yo pueda describir que no esté atado a mi presente: no hay otro pasado sino el que describo y que está unido a mí mismo. No he hecho mi conocimiento menos certero por eso, ni tampoco más relativo... Si estuviera buscando una definición de los momentos presentes de la cual el pasado se ha hecho, ofrecería esta: el presente es el producto creativo de nuestras lecturas de los sistemas en nuestros signos y las ocasiones de esa expresión. Si escribo etnografía histórica, tengo que representar la actualidad de esas lecturas creativas para sus sistemas y sus accidentes”.²⁷

En suma, la historia que se nos muestra en el libro de Dening no es ni una ciencia social ni tampoco solamente una narrativa. Su libro es más bien un intento por hacer de la historia un “performance” o una vía para entender la flexibilidad de la cultura y las posibilidades de la gente para tomar decisiones y comportarse diferente de lo que se espera. Esa es quizá la mejor parte. Pero, el libro de Dening va mucho más allá al negar que la develación del pasado es básicamente algo que ocurre por su funcionalidad con el presente y que la relación con el presente no permite explorar el pasado sin inventarlo. Es claro, que esta posición dificulta en todas sus formas las posibilidades que tiene la historia de ser efectivamente una muestra de los tiemposidos y no una sola representación de los mismos. Como es sabido, en ese círculo del lenguaje, las representaciones y lo subjetivo que pone énfasis en el texto más que en la realidad social detrás del mismo, la historia no puede cultivarse como tal. Es así como el libro de Dening es en muchas de sus partes modelo y antimodelo de las maneras en que la historia puede alcanzar a develar la experiencia.

*

²⁴ Clifford Geertz, “Description: Toward and Interpretive Theory of Culture,” in: idem, *The Interpretation of Culture*, (NY: Basic Books, 1973), Chapter 1

²⁵ Roland Barthes, *The Semiotic Challenge* (New York : Hill and Wang, 1988), ídem, “Le discours de l’histoire,” in: *Social Science Information. Information sur les sciences sociales*. VI, 4, 1967, pp. 65-75.

²⁶ Ibid, p. 123.

²⁷ Ibid, p. 223.

¿Qué es una experiencia histórica? En esta conferencia, la experiencia ha tomado la forma de Funes el memorioso, de un historiador que aspira a atar su experiencia personal con la de la gente que es objeto de su análisis, de una persona que se pone los zapatos de otra que vivió en el pasado y que respira el aire que alguien inhaló años atrás o que simplemente se imagina en el pasado. Este ejercicio, a pesar de la teoría, es muy difícil de llevar a la práctica, especialmente si tomamos en cuenta que aquellas personas cuyos zapatos debemos usar es gente que nunca conocimos, que quizás no tienen rostros, o cuya vida es difícil de leer en todas sus manifestaciones.

Para tratar de llegar a una conclusión al menos parcial, quisiera citar una vivencia personal. En el otoño del 2005 un grupo de compañeros del doctorado en historia de Indiana University hicimos un viaje al norte de Indiana, a las instalaciones del Coney Prairie Living History Museum para participar por una noche en una actividad llamada "Follow the North Star" (Sigue la Estrella Polar). Esta actividad es quizá una de las más importantes que he tenido en mi búsqueda de la relación entre la experiencia y la historia. Una vez en el Museo y después de una pequeña charla sobre la historia de la esclavitud en los Estados Unidos, se nos entregó un hilo blanco al que llamaron la esperanza de libertad. Nos llevaron afuera, que estaba oscuro porque eran las diez de la noche y nos dejaron cerca de algo que parecía un pueblo del viejo oeste estadounidense, y que en realidad era todo un escenario en el que se pasaba del siglo XXI al XIX y, como actores de ese escenario, nosotros pasábamos de la libertad a la esclavitud. Allí comenzó una odisea: gente vestida a la usanza del siglo XIX, con armas en las manos y con cara de pocos amigos nos vendieron como esclavos a una familia examinándonos primero las manos, los dientes, gritándonos que para qué servíamos en una granja y llamándonos esclavos.

A partir de ese momento la consigna era una: debíamos encontrar una vía para escapar de ese mundo y la única era idear un plan que nos permitiera, como los esclavos que huían del sur al norte en el siglo XIX, cruzar los límites estatales, correr hasta el norte de Indiana y llegar a territorio libre, ojalá canadiense. Así, mientras fui un esclavo negro que escapaba de su dueño en el siglo XIX, sentí claramente la adrenalina fluir y el lenguaje histórico flotar. ¿Cómo podríamos avanzar hasta el final sin cometer errores? ¿Cómo sentiría un esclavo al huir en medio de la noche y ante los peligros que en el horizonte se asemejaban a perros que ladraban y tiros de escopeta? Así, cada obstáculo en nuestro camino a la libertad, cada nuevo contacto con gente extraña que nos daba indicaciones (en una ocasión con la intención de que fuéramos nuevamente apresados), cada diálogo en una casa de refugio, la "muerte" de una compañera en el camino a manos de un esclavista que nos cerró el paso y finalmente la llegada a la libertad que era la entrada nuevamente a la sala de donde habíamos salido en principio, fueron realmente momentos que me hicieron pensar en las posibilidades de la experiencia en la reconstrucción del pasado. La actividad duró como 2 horas, pero la experiencia la conservo como una forma sublime de acercamiento al pasado. Me pregunto hoy por ejemplo, ¿cuántos de los presentes han tenido sentimientos parecidos en situaciones distintas en sus vidas? ¿Cuántos han sentido temor, han tenido y tienen sueños, experimentado felicidad, éxito, lucha, sueño, llanto, ansias? La respuesta es una: todos y todas han pasado por esas experiencias y por muchas otras y las han vivido de formas distintas pero semejantes. Mi propuesta entonces es que puedan usar esas experiencias para sentir el pasado que estudian y que también las utilicen para vincular ese pasado con

su vida diaria. Una de las mejores posibilidades que les brinda la historia es justamente percatarse de que ustedes son parte del devenir y que a vivencia de ese devenir y su relación con el pasado, determinará su futuro.

Una cita de Nietzsche cierra muy bien esta visión que he propuesto. Señalaba el filósofo alemán en un texto que cité al principio:

“Es cierto que necesitamos la historia, pero de otra manera que el refinado paseante por el jardín de la ciencia, por más que este mire con altanero desdén nuestras necesidades y apremios rudos y simples. Es decir, necesitamos la historia para la vida y la acción, no para apartarnos cómodamente de la vida y la acción, y menos para encubrir la vida egoísta y la acción vil y cobarde”.²⁸

Sólo así, agregó yo, podremos dar el salto de tigre al pasado y hacer de este digno y necesario oficio una herramienta de liberación.

²⁸ Nietzsche, “De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida”.