

Políticas de la experiencia, memoria y narración

Este ensayo aborda la problemática de las *políticas de la experiencia* desde dos ópticas: primero, desde la necesidad, si se quiere epistemológica, de construir categorías adecuadas que nos permitan individualizar su *positividad* (para lo cual se discute con la fenomenología); y, segundo, desde su acontecer histórico, fáctico, en los actos conmemorativos y en los artefactos que para su uso han inventado las políticas estatales de la memoria. En breve, se trata de reflexionar sobre el potencial político y epistemológico de lo narrativo, según lo ha pensado Walter Benjamin el siglo pasado, para describir políticas de la exclusión. El ensayo analiza particularmente el Monumento al Voortrekker de Sudáfrica, junto con sus políticas de la autoctonía. Finalmente, se insiste sobre la idea de que memoria, experiencia, trauma y otras nociones conforman una constelación tensional.

Palabras clave: políticas de la experiencia, memoria colectiva, narración, subjetividad, exclusión.

◆Profesor en el Instituto Mexicano del Psicoanálisis
■ crudez2000@yahoo.com.mx. ■

Las preguntas acerca de la naturaleza construida de la experiencia, acerca de cómo se estructura nuestra visión, acerca de cómo los sujetos se convierten en diferentes en primer lugar, acerca del lenguaje (o el discurso) de la historia, se dejan de lado. La evidencia de la experiencia se convierte entonces en evidencia del hecho de la diferencia, más que una forma de explorar cómo se establece la diferencia, cómo opera, cómo y de qué maneras constituye sujetos que ven el mundo y que actúan en él.

Joan W. Scott

La preocupación actual por la memoria es predominantemente política y, en segundo término, histórica, en los dos sentidos que comprende este signo: a la vez como preocupación por la historicidad constitutiva de la memoria y como preocupación por la historiografía a que nos obliga, amén de los problemas que ello evoca en los teóricos que se han detenido a reflexionar sobre la antedicha problematización. Tal parece que el incremento de la violencia en las relaciones humanas tanto en el pasado como en el presente, sumado a su complejización en la era de las teleco-

municaciones y las bombas inteligentes, han provocado que nuestra mirada se detenga sobre un conjunto de procesos psíquicos, somáticos y semánticos que encontraban su lugar en el terreno de las ciencias naturales, desplazando en el mismo movimiento los saberes que tradicionalmente constituían a la memoria como su objeto de estudio. Quizá la consecuencia más evidente de este desplazamiento sea que ningún saber (científico, social o humanístico) tiene el monopolio sobre el objeto-memoria, ni cuenta con la posibilidad de regular exhaustivamente la constitución de su campo. Se diría que bajo un viejo significante, conocido de todos hasta ahora, se ha dibujado una nueva *positividad* y que, además, su estudio requiere de la invención de nuevas intencionalidades, digamos ínter y transdisciplinarias, para abordar sus modos actuales de presentación.

Hay también un consenso en la cultura occidental según el cual para abordar adecuadamente la nueva fenomenología de la memoria (ese giro hacia el pasado que contrasta de manera notable con la tendencia a privilegiar el futuro, tan característica de las primeras décadas de la modernidad del siglo XX a decir de Andreas Huyssen) debemos considerar de forma exhaustiva su correlato epistemológico: la experiencia, entonces, es un referente habitualmente ligado al de la memoria, ligazón que, entre tanto, sólo ha contribuido a reforzar la contrariedad que invade a las prácticas teóricas actuales; pues, se dice, para comprender la amplia significatividad de la memoria (traumática, colectiva, comunal, tradicional o urbana, pública y privada o individual y social) hay una preconditionada en los esfuerzos por comprender primero qué es la experiencia y por qué ésta resulta indispensable para pensar las nuevas tensiones entre las figuras antes mencionadas. Asimismo, tendemos a considerar a la experiencia como una instancia tan autoevidente que procedemos automáticamente a tematizarla y categorizarla de acuerdo a rubros establecidos previamente,

los cuales abarcan categorías reificadas en la mayoría de los casos que incluyen a las “experiencias fundantes” de la colectividad en los grandes grupos de pertenencia, tal como pueden ser los de género, raza, etnia, clase social y otros por el estilo. Esta tematización acrítica, imperante en algunos modelos explicativos de la diferenciación interna a diversos esquemas sociales, contribuye a reforzar el supuesto metafísico o esencialista de que la *identidad* es una característica de los entes sociales, y no un conjunto de procesos colectivos, que comprenden no sólo la construcción de lo cultural, de la diferencia y sus referentes, sino incluso la posibilidad de la acción política, de las que los discursos, como enseñó en su momento Michel Foucault, poseen un espesor y una densidad material que debe ser considerada en nuestros análisis de las relaciones de poder imperantes.

Sin duda debemos volver a abrir el horizonte de problemas que las nuevas experiencias de la memoria exponen ante nosotros, y debemos hacerlo con la vista puesta en las modificaciones que han propuesto a nuestra comprensión de lo político y de la alteridad en general. Pero ello debe significar el volver a plantear como un problema el hecho de que nociones clave como “experiencia” y “memoria”, que en la práctica fungen como axiomas que nadie define ni demuestra pero con los que se argumenta y se exhiben las nuevas y viejas formas de violencia, permanezcan en la escena pública como objetos en disputa, los cuales cuentan con una importante potencialidad epistemológica para comprender las modificaciones que actualmente se encuentran en marcha. A manera de ensayo, quisiera postular que la construcción actual de las memorias colectivas obedece a marcos y narrativas producidos en la mayoría de los casos por *políticas de la experiencia*, además de la retoricidad fundamental del lenguaje y las prácticas discursivas, cuyas formas de realización *performativa* pueden ayudarnos a des-naturalizar las categorías con las cuales comprendemos

la diferencia en general (por ejemplo, de clase, de género, de etnia y raza), y nos pueden llevar a preguntarnos cuáles son los marcos políticos, históricos, discursivos mediante los cuales se constituye la diferencia, y en los cuales el cuerpo, lo político, el lenguaje y la memoria entran en la relación compleja, sobredeterminada, que las constituye en nuestros días. Como puede verse, esta investigación raya en la frontera entre lo estético y lo político, pero esa podría ser una exigencia impuesta por las cosas mismas en tiempos de la sociedad del espectáculo. Tal vez ello nos ayude a explicar cuáles son las *políticas de la experiencia* que se encuentran en marcha y de las que somos partícipes.

2

Pero ¿qué significa hacer la fenomenología de la experiencia? A raíz del desplazamiento que, a partir de 1980, ha tenido la temporalidad vivida por todos nosotros, cuyo centro se ubicaba en los esfuerzos que la modernidad temprana ponía en corroborar y prefigurar activamente el progreso del género humano hacia mejor, y actualmente tienen su foco en la rememoración compulsiva de los pasados traumáticos vivenciados por grandes porciones de la humanidad, se ha hecho urgente explicar ese desplazamiento en la experiencia y en la percepción del tiempo en términos históricos y fenomenológicos (Huyssen, 2002). Sin embargo en Husserl encontramos un problema semejante al que hemos señalado, pues el significado que se le asigna a la palabra “experiencia” se asume como autoevidente, y funciona *a priori* para informar las tesis que se quieren demostrar, sin detenerse a fijar su significación previa. Así, en sus *Meditaciones cartesianas* Husserl afirma: “La evidencia, *en el sentido más amplio posible*, es ‘experiencia’ de la existencia y de la esencia de las cosas: un llegar a ver con el espíritu las cosas mismas” (Husserl, 2005: 52); que

sin duda debe ser de gran utilidad para la estrategia anti-metafísica que caracteriza su proyecto, pero que en lo que respecta a la cuestión de la experiencia nos deja sumidos en la misma capa sedimentada y cargada de significaciones naturalizadas. Algo similar a lo que sostenemos es lo señalado por Heidegger en sus primeros textos, cuando defiende, adecuadamente, que la “fenomenología en sentido estricto es fenomenología de la constitución” (Heidegger, 2008: 19); por lo tanto, de lo acaecido históricamente en su modo de darse. La experiencia, de esta forma, no sería una evidencia *a priori* sino un problema que debe ser descrito en su constitución genético-temporaria misma. “Para ello —escribe Heidegger— se exige como condición una extraordinaria capacidad de crítica, y nada hay más peligroso que esa *creencia en la evidencia* que la acompaña y la persigue (a la fenomenología de Husserl)” (Heidegger, 2008: 67).

Justamente en contra de esta primera tendencia a dar por descontado el significado de una noción tan fundamental para el pensamiento contemporáneo como el de “experiencia” es que escribe Joan W. Scott su ensayo del mismo título, del que por cierto hemos extraído el epígrafe que encabeza este ensayo. Para Scott la fórmula común, según la cual los individuos tienen experiencias del mundo, es un ejemplo de la aplicación de sinécdoques que conforma la maquinaria de la lengua que llamamos retoricidad. En efecto, suponer, como lo hace Husserl, que “la vida de conciencia subjetiva en la inmanencia pura es la sede de todo dar sentido, de todo poner el ser y verificar el ser” (Husserl, 1990: 28) no es otra cosa que tomar la causa por el efecto, invirtiendo el orden de la sucesión original, pues una vida pura de la conciencia subjetiva no es sino la ficción de una experiencia ante-predicativa del mundo y del ser, sin la mediación del lenguaje y el discurso que permite narrar lo vivido. El problema de esta reducción egológica, trascendental o empírica, es que sustituye el orden de la significación,

pues la palabra es propiamente aquello con lo cual asignamos sentido y validez a nuestras experiencias mundanas, mientras que la experiencia sin palabras es un oxímoron. Por ello cuando Scott afirma que no son los individuos los que tienen la experiencia, sino los sujetos los que son constituidos por medio de la experiencia, defiende la idea de que, en términos lógicos y no ontológicos, hay un marco de referencia, político, histórico y discursivo, en el cual los sujetos son producidos activamente mediante las prácticas que realizan. Argumento que fue propuesto anteriormente por Foucault y hoy día es defendido de manera importante por Judith Butler para explicar la construcción de políticas normativas del género mediante la acción performativa. Esto amerita una explicación detallada.

El supuesto de que la experiencia es una noción autoevidente sugiere, según lo señalado por Scott en el epígrafe de este texto, que la diferencia en general (de género, de clase, de etnia, de raza) es también autoevidente, por lo tanto los procesos que socialmente constituyen la diferenciación son naturalizados, olvidados de manera estructural. Esto es un problema que, entre otros, atañe al feminismo, pues si es cierto que la diferencia sexual es estructural a la organización colectiva (como creyeron en su momento Lévi-Strauss, Hélène Cixous y Luce Irigaray) entonces es una diferencia irreductible y no-histórica, lo que implica que no puede ser modificada. Excluida del análisis, la diferencia sexual se da por descontada y funciona como una segregación *a priori* que permite (re)producir futuros esquemas de diferenciación social, puesto que la diferencia sexual funciona como la diferencia primera e irreductible que es condición de posibilidad de lo histórico sin ser *ella misma* histórica. Todos los estudios de género tendrían en esta condición estructural de la diferencia sexual su condición de posibilidad. De ahí se desprendería que, en sentido estricto, habría experiencias propias y exclusivas de los sujetos que pertenecen a uno de

los binomios de la diferencia sexual (hombres y mujeres), y que no podrían ser transmitidas, o, en caso de que fueran transmitidas, no podrían ser comprendidas por aquellos que no pertenecen a uno de los dos conjuntos que funcionan como condición de enunciación de las experiencias de género. Lo cual, evidentemente, no es el caso. Por lo tanto la alternativa a esta política identitaria, conservadora e inmovilizadora en su constitución más íntima, consiste en mostrar cómo, bajo qué procedimientos, a través de qué técnicas y tecnologías del poder, los sujetos de género son *producidos*, no sólo mediante la diferencia sexual sino en su identidad misma.

Lo que Michel Foucault llamó en su momento con el nombre de *dispositivos* son justamente esas maquinarias, esas tecnologías que producen el cuerpo humano como cuerpo de género, como cuerpo del Estado, como cuerpo, también, del racismo a través de estrategias individualizadoras (asignación de identidad personal mediante las disciplinas anátomo-políticas) y totalizantes que gestionan el cuerpo social como población, asignando la construcción del género en biopolíticas, sean éstas locales o globales. Ello implica dejar de pensar que la experiencia entendida como experiencias constitutivas del género, identitarias, iguales a sí mismas e inmodificables, son fundantes de la identidad y la diferencia en general, y que, por el contrario, el sujeto, lejos de ser el *a priori* prístino del pensamiento, comience a ser problematizado y exhibido en las *políticas* que lo constituyen y lo producen al interior de los diversos *dispositivos* y tecnologías del poder. En esta lucha ha sido importante recurrir, en ciertos momentos, a las propuestas de la fenomenología. Como señala Butler: “Si bien la fenomenología a veces parece asumir la existencia de un agente electivo y constituyente antepuesto al lenguaje (definido como la única fuente de sus actos constituyentes), también hay un uso más radical de la doctrina de la constitución que toma

al agente social como *objeto*, antes que sujeto, de los actos constitutivos” (Butler, 1998: 296). Lo cual supone que el género no es una situación que *exprese* cualidades íntimas y radicadas en el cuerpo antes de cualquier relación social, haciendo visible únicamente aquello que de cualquier forma ya se encontraba en lo más recóndito de nuestro “yo” pre-discursivo, sino que por el contrario el género es un “acto” en amplio sentido: una *iterabilidad* de actos *performativos* sociales sostenidos, que indican que la masculinidad o la feminidad son formas de sometimiento constitutivas, a las que también podemos resistirnos siempre y cuando inventemos nuevas formas de experiencia de lo político, y formas y figuras que no se encuentren sujetas a los procesos de normalización descritos por Foucault y Butler. Pues el “género es lo que uno asume, invariablemente, bajo coacción, a diario e incesantemente, con ansiedad y placer, pero tomar erróneamente este acto continuo por un dato natural o lingüístico (en el sentido del estructuralismo de la diferencia sexual) es renunciar al poder de ampliar el campo cultural corporal con *performances* subversivas de distintas clases” (Butler, 1998: 314).¹

Señalemos por lo pronto que, en nuestro argumento, lo que llamamos *políticas de la experiencia* son dispositivos, estrategias y tecnologías de poder (en relación con complejas tramas de resistencia y discursividad) *productoras de los sujetos sociales*. Por lo tanto el peso de la argumentación debe caer en los procesos de transmisión de la experiencia, sus marcos económicos, políticos, etc., que, como veremos, caracterizan de manera importante a las políticas contemporáneas de la experiencia como formas de transmisión de experiencias virtuales, que no fueron vividas por las

1. Esta política de la invención del género y de lo político, estratégica y retórica, debe contemplar los procesos de *catacresis* que sedimentan la diferencia y la naturalizan, ocultando su historicidad constitutiva y ocultando asimismo el procedimiento de olvido que llamamos aquí *ocultación*.

generaciones actuales pero que son vividas *como si* de hecho hubieran sido experimentadas de primera mano. Gran parte de las políticas identitarias funcionan a través de este mecanismo.

Sin embargo, como bien ha señalado Dominick LaCapra, el constructivismo asumido por Scott con la finalidad de explicar la constitución de las *políticas de la experiencia* es acertado mientras no se transforme en un creacionismo secular que todo lo abarca (Cf. LaCapra, 2006: 61). Por su parte, LaCapra considera que la noción de experiencia, que ha funcionado, como hemos visto, a la manera de un significante maestro y trascendental, permanece *estratégicamente* abierta. En lugar de explicar esta vaguedad semántica en términos de una *exclusión posibilitadora*, como hacen Scott y Butler, LaCapra sostiene que el concepto de “experiencia” incluso funciona como concepto residual, es decir, experiencia es aquello que permanece cuando el sentido y el lenguaje no agotan sus objetos (Cf. LaCapra, 2006: 62). Así, el giro hacia la experiencia que su remanente semántico no deja totalizar por ningún discurso (sea este dominante o sometido) ha hecho visible la importancia de la historia “traumática” y del empleo regulado, esto es libre del biologicismo implícito que ciertos conceptos propios del psicoanálisis y la psicología conllevan para una nueva comprensión del papel del testimonio en la escritura de la historia. El enfoque experiencial ha traído a colación también el papel del testigo de la experiencia traumática, la función que tiene en las políticas de pertenencia a ciertos grupos, y sobre todo el estudio de fenómenos como la memoria traumática, la postmemoria, los recuerdos encubridores, la víctima sustituta, el duelo y el uso de conceptos como *pasaje al acto del síntoma traumático* y su contrario, el *trabajo de elaboración del síntoma* así como su articulación tensa en algunos artefactos culturales que pretenden resolver o redimir un

pasado traumático que afecta a algunas colectividades, como ha sido el caso de Auschwitz, el esclavismo y el *apartheid*.

3

Sin embargo, en las políticas de la memoria ¿cómo hacemos para distinguir lo que son “pasajes al acto” y los “trabajos de elaboración” del síntoma, en los que el duelo y la lógica de autovictimización impiden la tramitación de una memoria traumática? El historiador norteamericano escribe en *Historia en tránsito: experiencia, identidad, teoría crítica* lo siguiente:

Si bien podría decirse que ningún fenómeno cultural trasciende o domina por completo la sintomaticidad o la repetición transferencial, los artefactos más sintomáticos son probablemente aquellos más ideológicamente saturados, propagandísticos, dogmáticos o formulaicos, por ejemplo, los opúsculos o mítines racistas donde hay poca o ninguna tendencia autocrítica (o autodeconstructiva) y la crítica (no proyectiva y no apologética) debe apelar a recursos explícitos o consideraciones no significativamente activas para los artefactos o fenómenos en cuestión. En cambio, los artefactos o fenómenos más críticos y autocríticos señalan o incluso ponen de manifiesto (aunque de forma sutil) sus propios aspectos sintomáticos, propician procesos que aportan perspectivas sobre esos aspectos y pueden proveer los medios necesarios para su crítica y a veces hasta indicar posibilidades transformadoras. (LaCapra, 2006: 26).

Para sostener su argumento, LaCapra recurre a la distinción elaborada por Walter Benjamin en su famoso ensayo *El narrador*, entre *Erlebnis* (experiencia no integrada, como la del impacto del trauma) y *Erfahrung* (experiencia relativamente integrada, vinculada con procedimientos tales como la narración o el relato de historias). La *Erlebnis* podría relacionarse entonces con la reactuación y el “pasaje

al acto” del síntoma traumático, y la *Erfahrung* con el “trabajo de elaboración”, que no sólo incluye la narración sino también el duelo y el pensamiento y la práctica políticos (LaCapra, 2006: 83). Asimismo podemos distinguir entre el acontecimiento traumático (ubicable en tiempo y espacio) y la *experiencia traumática* (que trae al presente el pasado que ocasiona el trauma). Sin embargo, el contexto en el que hacen su aparición estas *iluminaciones* benjaminianas hace una marcada referencia a las nuevas experiencias urbanas y a su circunstancia en el capitalismo, puesto que la propia lectura de Benjamin es política. Como Susan Buck-Morss defiende: “La distinción benjaminiana entre *Erfahrung* y *Erlebnis* era paralela a aquélla entre producción, la creación activa de la propia realidad, y una respuesta reactiva (consumista) a ésta” (Buck-Morss, 2005: 125). Así, al paseante ocioso las cosas se le aparecen en sus paseos ciudadanos como instancias divorciadas de la historia, y divorciadas del aparato de producción, eternizando un presente que, de manera consecuente, se le manifiesta como lo natural, como el modo de ser del mundo y no como un episodio de la historia que puede ser modificado, transitorio, no acabado. Para Benjamin, al mostrar los objetos industriales (las mercancías y los desperdicios de la industria cultural) en su historicidad constitutiva, el historiador podía *despertar* al colectivo soñante que reactualiza la experiencia traumática en el capitalismo (*Erlebnis*) para la acción política revolucionaria, desgarrando el *mundo de ensueño* que encubre la catástrofe característica de la modernidad tardía, donde la experiencia de la guerra se ha normalizado, *estetizando* con ello lo político —pero también la explotación, la mutilación, la destrucción de formas orgánicas de vida, y, actualmente, la instauración de guerras globales en su demanda de justicia infinita—. Si, como sostiene Buck-Morss, la comprensión crítica que tenía Benjamin de la sociedad de masas quiebra la tradición del modernismo (de manera mucho más radical

que su contemporáneo Martin Heidegger) es porque Benjamin hace estallar la constelación de arte, política y estética en la cual, para el siglo XX, esta tradición se había coagulado.

Pues “precisamente la meta de Benjamin era tender el puente entre la experiencia cotidiana y las preocupaciones académicas tradicionales, en realidad, lograr esa hermenéutica fenomenológica del mundo profano que Heidegger sólo alcanzó a intentar. El objetivo de Benjamin era tomar tan en serio al materialismo como para lograr que los fenómenos históricos mismos hablaran” (Buck-Morss, 2001: 19). Y ese proyecto probaría cuán concreto puede ser uno en relación con la historia de la filosofía, pues los objetos culturales (en su *contenido de verdad*) son leídos como las alegorías de una historia natural, en donde las experiencias del pasado se encuentran fosilizadas, y los sufrimientos de la “tradición de los oprimidos”, transmitidas en las narraciones de Benjamin, pueden reactivar en el *Jetzt-zeit* la chispa de la esperanza, que no sólo enseña que el “estado de excepción” en que ahora vivimos es en verdad la regla, sino que, además, “no hay un instante que no traiga consigo su oportunidad revolucionaria —sólo que ésta tiene que ser definida en su singularidad específica, esto es, como la oportunidad de una solución completamente nueva ante una tarea completamente nueva” (Benjamin, 2005: 30). La tarea nueva que hoy se ofrece a nosotros —que se da, diría la fenomenología crítica— es la de describir cuáles son las *políticas de la experiencia* que nos constituyen como agentes activos/pasivos, en sus formas más acabadas.²

2. Esta es la diferencia que, creo, podemos establecer entre el proyecto crítico de Michel Foucault y el que fue ejecutado por Walter Benjamin el siglo pasado. Pues, mientras que en Foucault la historia natural del siglo XVII (la época clásica) tenía su *a priori histórico* en la episteme de la representación, según lo mostrado por el pensador francés en *Las palabras y las cosas* de 1966, para Benjamin la historia natural no era una formación del discurso sustituida discontinuamente por la actual biología, sino el modelo de una lectura política de las alegorías como fósiles de la experiencia pasada, que se ofrecen al historiador para ser despertadas del

4

Antes de comenzar a analizar algunos ejemplos de políticas de la experiencia *en acto* le pido al lector que me permita hacer un pequeño rodeo argumental, con la finalidad de sentar las bases y las premisas de mi análisis de las categorías de *Erfahrung* y *Erlebnis* en Walter Benjamin, ya que ambas nociones son fundamentales para los estudios del trauma y las políticas de la memoria colectiva, y la problematización (el potencial político con el que Benjamin, a manera de un orfebre materialista, ha dejado su huella en ellas) con las que han sido cargadas por la teoría crítica habitualmente es soslayada por la instrumentalización de que, necesariamente, han sido objeto en los trabajos dedicados a describir estos acontecimientos. Hagamos, pues, *epojé* de la tematización y acentuemos el carácter problemático que tienen y que permite —o no— analizarnos a nosotros mismos a través de su crisol.

El olvido de la historicidad singular que caracteriza los trabajos de Walter Benjamin resulta incomprensible si atendemos a la manera en que él mismo ha integrado la historicidad en sus esquemas conceptuales. Lo cual, en

letargo al que la catástrofe las ha inducido. En los dramas barrocos la historia se transformaba justamente en historia natural: "Pues para el Barroco la naturaleza es útil a la expresión de su significado, a la representación emblemática de su sentido, la cual, en cuanto alegórica, continúa siendo irremediabilmente distinta de su realización histórica. En los ejemplos morales y en las catástrofes, la historia no contaba sino como un momento temático de la emblemática. El que ahí vence es el rígido rostro de la naturaleza signficante, mientras que la historia ha de quedar, de una vez por todas, confinada en el accesorio" (Benjamin, 2007a: 389) Y en la revelación —con la remembranza teológica de esta palabra que, veremos, sigue siendo útil para leer ciertas *políticas de la experiencia*— de la *facies hippocratica* de lo irresuelto, lo intempestivo, Benjamin descubre la condición teológico-política de la *crónica*, irresuelta en su dialéctica inmanente, que ha servido también para fundamentar la experiencia de comunidades como la afrikáner en Sudáfrica. Este sintagma de lo teológico-político tiene su pertinencia para describir estas políticas de la experiencia y no es un conflicto irresuelto, constitutivo del vocabulario político mismo, como Carl Schmitt deseó. Más adelante veremos cómo funciona esta clave de lectura.

consecuencia, debería impedirnos reificar sus categorías analíticas, desedimentando sus estrategias textuales. Por ejemplo, el problema de que la experiencia (*Erlebnis*) de la Guerra Mundial haya retirado de las relaciones humanas una facultad que parecía inalienable —la facultad de intercambiar experiencias (*Erfahrung*)—, viene a indicar que la experiencia moderna, fundamentalmente como *shock* neuronal, es la propia de la vida urbana. Por su parte la narración, según precisa Benjamin en su ensayo citado, vive de la experiencia que se transmite de boca en boca, sea en los relatos de los viajeros que, trashumantes, vienen a traer experiencias de otras tierras, experiencias de lo otro en general, o ya sea en aquellos sedentarios a quienes se escucha con placer contar la manera en que honestamente se ganaron su sustento. Ambos tipos son alegorizados en la figura del marino mercante que narra experiencias de otra tierra a su vuelta al terruño, y del campesino que supo combinar oralidad, narrativa y persuasión. De hecho, si le creemos al pensador judeoalemán, ese sabor a lo viejo que dejan ambas figuras arcaicas en las que el narrador ha tomado cuerpo y vida del *humus* de lo colectivo, encuentra su linaje en la compenetración corporativa artesanal de la Edad Media.

El maestro sedentario y los aprendices migrantes trabajaban juntos antes de establecerse en su lugar de origen o lejos de allí. Para el campesino o marino convertido en maestro patriarcal de la narración, tal corporación había servido de escuela superior. En ella se aunaba la noticia de la lejanía, tal como la refería el que mucho ha viajado de retorno a casa, con la noticia del pasado que prefiere el sedentario (Benjamin, 2009: 35).

Lo interesante de este planteamiento es que la oralidad, lo transmitido oralmente, en tanto patrimonio de la épica, se integra plenamente a la tradición con sus técnicas cor-

porales (declamación del verso, mnemotécnica y música, y demás disposiciones del poeta que comunica oralmente la experiencia de una colectividad) en el acto mismo de narrar; ajeno a lo que sucede con la llegada de las novelas escritas, donde el vínculo societal se rompe necesariamente en el ejercicio de la lectura individual, y donde la novela se enfrenta a otras formas de creación en prosa como son la fábula, la leyenda e inclusive el cuento. Para Benjamin el acto de narrar implica una relación compleja con el propio cuerpo (el poeta épico debe tomar aire para proferir cierta cantidad de versos, debe ser capaz de tocar su instrumento musical mientras recita, debe producir un acontecimiento vinculante con su acto que reitera y *performa* la memoria colectiva de lo que no vivieron los jóvenes de la aldea, etc.) y es correspondido por un segundo acto, que es la *escucha* como condición de *repetición* de la tradición oral vertida en el relato de experiencia (*Erfahrung*). Así, “el narrador toma lo que narra de la experiencia, la propia o la transmitida, y la convierte a su vez en experiencias de aquellos que escuchan su historia” (Benjamin, 2009: 37).

Y mientras que la memoria como *memoria del cuerpo* y vínculo *performativo* con la experiencia de lo narrado (procedimientos de enseñanza tanto como contenidos de lo enseñado) requiere un “estado de distensión”, de relajación espiritual y muscular que requiere el don de la escucha en quien realiza una acción que lo consume y lo obliga a ausentarse de sí,³ la información moderna reivindica su inmediata proximidad en tiempo y espacio, su verificabilidad y su explicación ineludible. Las historias memorables, por su parte, no atienden a una sola verificabilidad sino a la variación y diseminación incalculable, y tampoco se supeditan a la explicación unidireccional y acabada en cuanto

3. “Cuanto más olvidado de sí mismo está el que escucha, tanto más profundamente se impregna su memoria de lo oído” (Benjamin, 2009: 40).

han sido contadas, pues la atención del oyente consiste en volver a recordar la narración que irrumpe en su banalidad aparente y en la profundidad de su subtexto. Por ello Benjamin sostiene que narrar historias siempre ha sido el arte de seguir contándolas, y este arte se pierde cuando ya no existe la posibilidad de retenerlas. Pues la huella del narrador queda adherida a la narración, como las del alfarero a la superficie de su vasija de barro; “por doquier está a flor de piel en lo narrado, si no por haberlo vivido, por lo menos por ser responsable de la relación de los hechos” (Benjamin, 2009: 40). Esa es su singularidad más propia, lo inagotable de la narración, sus fuerzas acumuladas capaces de desplegarse pasado mucho tiempo; singularidad última que acompaña la memoria del viviente incluso en su acto más auténticamente propio: su muerte misma. Muerte que, para nosotros, es el acto más oculto de la vida, el más invisible, pero que, para la época que describe rigurosamente Benjamin, es el origen y la fuente última, trascendente, de la autoridad de la narración de experiencias. “La muerte es la sanción de todo lo que el narrador puede referir y ella es quien le presta autoridad. En otras palabras, sus historias nos remiten a la historia natural” (Benjamin, 2009: 42).

Dicha introducción de lo natural (la muerte orgánica) en lo historiográfico es analizada por Benjamin como algo que atañe a la forma épica de la narración. Y entre las formas de ésta última, ninguna es más característica que la crónica, que no explica objetivamente la historia bajo el modelo positivista ni es una mera fábula ficcional sino que presenta su narración como una muestra del curso del mundo profano. Por ello, escribe Benjamin, el cronista es el narrador de la historia:

Por estar la narración histórica de tales cronistas basada en el plan divino de la salvación, que es inescrutable, se desembarazaron de antemano de la carga que significa la explicación demostrable. En su lugar apa-

rece la exposición exegética que no se ocupa de un encadenamiento de eventos determinados, sino de la manera de inscribirlos en el gran curso inescrutable del mundo (Benjamin, 2009: 44).

Y en esa exposición exegética de enigmas y alegorías, da lo mismo si se trata del curso del mundo condicionado por la historia sagrada o por la natural. Tal indistinción, diríamos hoy, deconstruye la oposición binaria mostrando que la diferencia de lo teológico y lo político es, al final, casi imposible de trazar, y que en esta aporía constitutiva de la crónica como narración histórica, ésta última encuentra un formato épico decisivo para la experiencia: “Tanto el cronista, orientado por la historia sagrada, como el narrador profano, tienen una participación tan intensa en este cometido, que en el caso de algunas narraciones es difícil decidir si el telar que las sostiene es el dorado de la religión o el multicolor de una concepción profana del curso de las cosas” (Benjamin, 2009: 44). Lo mismo podemos decir de ciertas políticas de la experiencia que contribuyen a fomentar esta indecidibilidad de lo teológico-político en sus narraciones fundadoras.⁴

4. Por lo que respecta al problema teológico-político, que ha puesto a debatir a pensadores tan disímiles entre sí como Leo Strauss, Claude Lefort, Jacques Derrida y Carl Schmitt, entre otros, ameritaría un ensayo aparte. En lo que respecta a la problemática en Carl Schmitt y en Walter Benjamin, podemos señalar que, para el primero de los mencionados, todo concepto político determinante es un concepto estructuralmente teológico que históricamente ha sido secularizado. En *Teología política*, Schmitt se detiene fundamentalmente sobre el concepto de soberanía para homologarlo a la estructura teológica del concepto de milagro, que introduce una cesura mediante la *decisión* unilateral en el orden continuo de las cosas; la soberanía es la decisión sobre el “estado de excepción”, momento en el que, sin ser eliminada, la Constitución queda *suspendida* en su *fuerza de ley*, y reemplazada por los decretos de la *dictadura*. Para Benjamin en cambio, según lo mostrado en su *Fragmento teológico-político*, debe trazarse una diferencia rotunda entre el orden teológico de lo mesiánico (la salvación) y el orden profano de lo político y la historia humana (la felicidad). “Por eso, nada histórico puede pretender relacionarse por sí mismo con lo mesiánico. Por eso, el Reino de Dios no es el *télos* de la *dýnamis* histórica, y no puede plantearse como meta [...] Por eso mismo, el orden de lo profano no puede levantarse sobre la idea del Reino de Dios, y por eso también, la teocracia no posee un sentido político, sino solamente religioso” (Benjamin, 2007b: 206). Para el pensador judeoalemán, las cosas están claras, la

Pero si la narración perfecta nace de la estratificación de múltiples versiones sucesivas, la relación ingenua del oyente con el narrador está dominada por el interés de conservar lo narrado. El problema para quien *escucha* consiste en garantizar la posibilidad de la reproducción. “La memoria es la facultad épica que está por encima de todas las otras. Únicamente gracias a una extensa memoria, por un lado, la épica puede apropiarse del curso de las cosas, y por el otro, con la desaparición de éstas, reconciliarse con la violencia de la muerte” (Benjamin, 2009: 45). No debemos olvidar que Mnemosyne fue, para los griegos, la diosa de la épica, y que a ella apelan los poemas homéricos en sus inicios. Así el *recuerdo*, apoyado en la musicalidad de la épica, funda la cadena de la tradición que se retransmite de generación en generación, instituyendo cada vez la memoria colectiva como memoria conservativa de lo idéntico del grupo que comparte la narración, en actos conmemorativos o en fiestas populares. Así, la memoria o la rememoración como proceso performativo que produce la identidad colectiva, se ha bifurcado a raíz de la emergencia de la novelística moderna. Benjamin distingue así entre una memoria eternizadora (la del novelista que está consagrada a *un* héroe, a *una* odisea, a *un* combate) y la memoria transitoria y performativa (naturalmente la del

historia no debe ser interpretada en clave teológica, aunque sus conceptos sirvan para integrar dimensiones polémicas a la crítica de la dominación capitalista. En este sentido, han sido sus lectores quienes han querido ver en Benjamin a un pensador des-politizado, que arrastra el trabajo crítico hacia la utopía de lo divino, lo cual, como vemos, no es el caso. Para una revisión más detenida de la historia del problema teológico-político remito al lector al libro de Mario Scattola *Teología política. Léxico de política* (Nueva Visión, Buenos Aires, 2008). El autor tiene la virtud de compendiar diversos significados de esta expresión, diferenciándolas de otras similares, como política teológica o teologías políticas, y desarrolla una historia sustanciosa de las diversas teologías políticas desde la Edad Media. Para una discusión sobre el problema teológico-político en el contexto de la filosofía del siglo XX, particularmente en Leo Strauss, véase, Heinrich Meier, *Leo Strauss y el problema teológico-político*, Katz, Buenos Aires, 2006.

narrador, que está consagrada a *muchos* acontecimientos dispersos de la vida de la colectividad). Y mientras que la novela tiene un final definitivo, siempre podemos preguntar: ¿Cómo sigue una narración que nos han contado una y otra vez? Benjamin creía que, entre los elementos de lo teológico que se encuentran en la crónica, Lesskow había adherido uno más, propio de la dogmática de la Iglesia grecoortodoxa: la *apokastasis*, doctrina de Orígenes según la cual todas las almas tienen acceso al paraíso.

Pero ¿qué ocurre cuando la unidad originaria del recuerdo es escindida por el desmoronamiento de la epopeya? A diferencia de lo que creen muchos de los críticos de la teoría de la narración de Benjamin, ésta no consiste en la exaltación melancólica del pasado rural, ni en la vuelta a formas de vida pre-modernas; Benjamin sólo describe un modo mediante el cual Europa —y como veremos, el periodo colonialista también— construyó sus propias *políticas de la experiencia*. Como todas las iluminaciones benjaminianas, también su escrito sobre *El narrador* desorienta a sus lectores con intuiciones y sintagmas difíciles de digerir, pero que continúan siendo claves brillantes para describir los artefactos en los que algunos dominadores han sembrado sus narrativas nacionales. Por lo que respecta al arte de narrar en la época de la reproductibilidad técnica, Benjamin escribe: “Se trata, más bien, de un efecto secundario de fuerzas productivas históricas seculares, que paulatinamente desplazaron a la narración del ámbito del habla, y que a la vez hacen sentir una nueva belleza en lo que se desvanece” (Benjamin, 2009: 36)

5

[...] la profundidad de la mirada alegórica transforma de golpe las cosas y las obras en una escritura emocionante.

Walter Benjamin

[...] no hay racismo sin lenguaje.
Jacques Derrida

El monumento al Voortrekker en Sudáfrica es un sobreviviente del pasado autoritario en la cronología de la democracia. Testimonio monolítico de la violencia racial de las instituciones del *apartheid*, es hoy emblema y memoria de una población autoproclamada “afrikáner”, que bajo su recaudo marmóreo sintetiza diversos flujos migratorios, plurales y tensionales como el aparato que los *convoca* y reúne, bajo el nombre del Gran Trek. Su narrativa constituía hasta hace poco la trama de una de las *políticas de la experiencia* más salvajes: la del último racismo de Estado, el último de muchos. Acaso su supervivencia se deba a la retórica de la reconciliación nacional de la que se ha echado mano a partir de 1994, so pretexto de recomponer el tejido colectivo que fue flagelado por la exclusión, pero cuyo funcionamiento ha dejado sin resolver grandes cantidades de denuncias en contra de los perpetradores del crimen de Estado, conmutadas por la propia soberanía democrática en leyes de amnistía que han sido rechazadas por familiares de las víctimas, como bien lo saben las Viudas de Sudáfrica (véase Lefranc, 2004). Esta especie de mausoleo tan barroco como grandioso erigido a la gloria del tribalismo boer, que celebra el matrimonio de la Biblia con el racismo, se erige sobre una de las colinas de Pretoria, actual capital del país. Antaño conmemoraba la soberanía nacional y territorial que *ontologizaba* los siglos que desarrollaron la teleología de la gran migración de la minoría blanca hacia *terra ignota*,

y ahora es visto como un artefacto destinado a prestar su silencio a los procesos de colonialismo superpuesto. Pues el *apartheid* es una “creación” europea (Derrida, 1985: 296). Esta forma monumental que encarnaba la política de la memoria oficial del segregacionismo fue inaugurado el 16 de diciembre de 1949, a un año de la llegada del National Party al control del Estado, y a un siglo del mítico acto fundador del “Gran Trek” que la comunidad fundamentalmente agraria de los *trekboers* afrikáners emprendieron entre 1836 y 1852 desde el Cabo hacia el noreste de Sudáfrica, en búsqueda de “una tierra para la nación boer”.⁵

El monumento debería conmemorar la excepcionalidad del destino de la “nación afrikáner”, constituida como heredera auténtica y con derecho legítimo de propiedad sobre las tierras que ya eran ocupadas por las diversas tribus africanas. El borramiento mediante la *salvajización* de lo *otro* de la “identidad” afrikáner sería incluido en el propio memorial como una forma de exclusión interiorizada de la alteridad del grupo dominante.⁶ El tópico de la “excep-

5. Casi como un ejemplo de lo que Benjamin había señalado en su ensayo *Para una crítica de la violencia*, todo acto fundador sintetiza las tensiones diferenciales en su genealogía y las amalgama en una sola construcción histórica, constitutiva de las formas de relatar las experiencias que vinculan a una comunidad, aunque sea la opresora. La violencia fundadora, como violencia mítica, es manifestación destructiva de lo otro y de los otros que antecedieron, por ejemplo en el uso de la tierra, a los peregrinos en su migración. La violencia colonialista y las formas de “épica”, que en su monumentalidad dejan testimonio enfático de su presencia discriminante, deberían ser pensadas en la fenomenología de los actos de fundación, de los que no carecemos de ejemplos, pensemos en Israel en nuestros días.

6. Exclusión casi prototípica del colonialismo europeo, forma parte de la genealogía del genocidio moderno. Bruneteau sostuvo que, entre las técnicas del exterminio, o como preámbulo de ellas, existe la estrategia sostenida por los agresores según la cual los “enemigos”, en realidad las víctimas y objetivos de la violencia genocida, son definidos como el enemigo absoluto y, por tanto, son naturalizados, animalizados, es decir separados de la comunidad humana. Si la guerra en las colonias pudo interpretarse en términos de lucha racial, con el objetivo de destruir la raza antagónica (véase Foucault, 2006) fue porque el “enemigo total pasó de bárbaro a animal, y luego de animal a dañino” (Bruneteau, 2006: 69). El *apartheid*, como Derrida señaló en *Racism’s Last Word*, es una palabra compuesta del afrikaans que significa la “aparticionalidad”, la “esencia de la segregación”, en

cionalidad” afrikáner es fundamental para comprender el funcionamiento de una política de la experiencia, como en otros casos, y para contextos distintos al nuestro, ha sido importante comprender la *invención* del tópico del Holocausto como forma extrema de la violencia con la cual otras víctimas de relaciones de dominación diferentes se identifican, ya sea para auto-victimizarse o para lograr visibilidad y empoderar sus propias demandas.⁷ Esta figura cuasi extática del terror “sublime” ha servido en ocasiones para impedir el pensamiento de lo que el genocidio constituye y significa para nosotros, ya que, en una interpretación reaccionaria que se cree cimentada en la Biblia, ha lanzado a la escena pública la prohibición de representar el crimen contra la Humanidad (véase Nancy, 2006). Como críticamente señalan Sivan y Brauman: “El éxito del término bíblico Holocausto —sacrificio del hijo ofrecido a Dios— muestra la fuerza de esta transformación religiosa” (Sivan y Brauman, 2000: 58). Y esta confusión de lo teológico con lo político se ha presentado de diversas formas en la escena del pensamiento y la práctica políticas, entre ellas señalando la radical irrepresentabilidad del genocidio.

A nuestro juicio, esas prohibiciones no ayudan a poner en marcha un “trabajo de elaboración” de la experiencia traumática que representó Auschwitz sino que actualizan compulsivamente el recuerdo del trauma, introduciendo

este sentido encarna su forma hiperbólica mediante la exclusión de la población negra y su integración, como lo otro, en una serie compleja de categorías raciales que sirvieron para la administración del propio Estado sudafricano. Sin embargo la *animalización de la diferencia* continúa hoy.

7. El Holocausto como tópico, esto es, como estrategia discursiva y retórica, ha tenido efectos *performativos*, algunos francamente retardatarios, en la discusión del genocidio y las formas de violencia. Bajo su figura imponente, que concentra los sufrimientos de diversas comunidades europeas (gitanos, eslavos, homosexuales, disidentes políticos y judíos) ha sido aprovechado en algunas políticas de la memoria para señalar la radical destructividad, incomprensible por su falta de finalidad en la economía de la guerra, pero que siguió produciendo la máquina de la muerte que se simboliza con el nombre de Auschwitz.

más daños de los que ya existían. Como señala Huyssen, el Holocausto se transformó en una cifra del siglo XX y del fracaso de la Ilustración. Por otro lado, esta dimensión totalizadora del discurso del Holocausto, tan presente en gran parte del pensamiento posmoderno, es acompañada por otro aspecto que pone el acento sobre lo particular y lo local. Es precisamente el surgimiento del Holocausto como un *tropo* universal lo que permite que la memoria del Holocausto se aboque a situaciones específicamente locales, lejanas en términos históricos y diferentes en términos políticos respecto del acontecimiento original. Hecho que activa una competencia entre las memorias de la opresión.

En el movimiento transnacional de los discursos de la memoria, el Holocausto pierde su calidad de índice del acontecimiento histórico específico y comienza a funcionar como una metáfora de otras historias traumáticas y de su memoria. El Holocausto devenido *tropo* universal es el requisito previo para descentrarlo y utilizarlo como un poderoso prisma a través del cual podemos percibir otros genocidios. Las dimensiones global y local de la memoria del Holocausto han ingresado en nuevas constelaciones que claman por un análisis pormenorizado, caso por caso. Mientras la comparación con el Holocausto puede activar en términos retóricos determinados discursos sobre la memoria traumática, también puede servir como recuerdo encubridor o bien bloquear simplemente la reflexión sobre historias locales específicas (Huyssen, 2002: 17-18).

Precisamente este carácter de *recuerdo encubridor*, de *experiencia virtual* que tienen ciertas formas museísticas de la memoria, es una característica que se repite idéntica, íntegramente, en la *política de la experiencia* afrikáner, la “excepcionalidad” del destino es una forma de experiencia virtual, pero que conforma sólidamente comunidad y está en la base de la dominación racial vivida en Sudáfrica.

La “excepcionalidad” es en este caso un constructo retórico-discursivo que ha servido como moneda de cambio en los relatos vinculantes de la hegemonía afrikáner, es decir que ha funcionado como *Erfahrung*.⁸ Su origen, remoto según quiere el relato, en el siglo XVII, con raíces calvinistas y ancestros holandeses y hugonotes, deriva de una población rural, pre-moderna, que entra en conflictos con Gran Bretaña a finales del siglo XIX por la disposición del territorio. Las guerras anglo-boer entre 1899 y 1902, conflicto entre dos poblaciones europeas que después fue hipostasiado y sellado para el recuerdo con el nombre, ciertamente paradójico, de Guerras Sudafricanas, sellarían finalmente el “pacto de dominación” que legitimó las formas de ejercicio del dominio británico y boer sobre los pueblos africanos del lugar. “Desde allí, los afrikáners auto-construyeron una imagen de ‘pueblo incomprendido’, destinado a ser el pilar de la civilización blanca en Sudáfrica a partir de una trayectoria muy semejante a las proezas heroicas de los héroes clásicos (incluso los africanos como Shaka)” (Rufer, 2010: 209). La conmemoración de tal “proeza” tendría lugar en Pretoria el 16 de diciembre de 1938, en el centenario de la batalla del Blood River, donde la “historia tradicional afrikáner afirma que alrededor de 500 afrikáners encerrados en sus *laagere* masacraron a aproximadamente 10,000 zulúes a las orillas del río Ncome” (Rufer, 2010: 214). Fecha que sellaría, por cierto, la *confirmación* del pacto con Dios, entre él y los afrikáner.

8. E incluso podría complicar la distinción que hasta aquí habíamos logrado mantener entre *Erfahrung* y *Erlebnis*. Si es cierto que la primera forma de la experiencia mencionada involucra siempre la desujetación mediante la crítica del discurso sintomático o autoritario, y la segunda es el pasaje al acto sin mediación de ningún tipo que introduzca una sana distancia, lo cierto es que la *Erfahrung*, en tanto narración, es siempre una experiencia de otro, incluso de otras generaciones, que el individuo *tramita* como suya, como algo que le atañe en su constitución subjetiva, y que funciona como un dispositivo que produce a los sujetos a través de la experiencia narrada. Quizá la diferencia entre una y otra sea más problemática de lo que hemos pensado hasta ahora.

Este discurso teológico-político se estructura como la *crónica* en sentido benjaminiano, a medio camino entre lo profano y la confirmación de la revelación divina, pero con una diferencia radical: mientras que en Benjamin la crónica incluía la salvación de todas las almas para un futuro secularizado, sin la dominación del hombre por el hombre, la crónica de piedra inscrita en el monumento al Voortrekker es decididamente excluyente, quizá excluyente por esencia, puesto que festeja, como su nombre en afrikaans indica, a los “pioneros”, a los que llegan por “primera vez” a una tierra que les estaba reservada, que estaba deshabitada como un desierto, sin población, seca y en espera de ser cuidada por la cuna de la civilización.

En esto los afrikáner coincidían con los británicos, debido a que concebían a los pueblos nativos (zulú, xhosa, khoi-san, nguni, matabele, entre otros) como pueblos *sin tierra*, ajenos a la raigambre, exentos de autoctonía, convirtiéndolos así, mediante la típica falacia colonialista, en habitantes de una *terra nullis* con la cual la nación afrikáner mantiene un vínculo especial; aquél que se establece entre un cuarteto de elementos: nación-Estado-individuo-religión. Así, para la *política de la experiencia* afrikáner, “el tiempo de la ‘irrupción’ del ser humano en la historia convive con el tiempo mítico-religioso del pueblo elegido por un Dios benefactor” (Rufer, 2010: 212). Lo cual conforma una *matriz narrativa* que podemos encontrar en muchos otros casos; ésta incluye al menos los siguientes pasajes edificantes: el destierro injusto, el exilio, la realización, el regreso y la victoria política. Con esta noción de la religión como “vivencia guía” de la construcción nacional, la comunidad afrikáner instituyó una narrativa monumental en la cual ella desempeñaba el papel del pueblo elegido⁹ y le daba motivaciones proféticas

9. Noción más cercana al calvinismo que a la matriz de la que el sionismo se deriva, ciertamente. Entre ambos relatos del *pueblo elegido* por Dios, entre ambas tramas teológico-políticas, hay de hecho exclusión: una debe ser verdadera,

al mítico “Gran Trek”: la relación del individuo con Dios estaría *mediada* por la nación. Sin embargo las disputas por la autoctonía, vieja relación de lo Mismo y lo Otro, realzan, como antaño ocurriera con los griegos y sus retóricas de la transmisión de la Tierra original de la que nacieron los “primeros hombres”, el carácter de lo originario, al mismo tiempo en la cronología mítica y ajena a la historia humana. El Monumento al Voortrekker se dice deudor de la tradición del Gran Zimbabwe que alimentaba los fantasmas coloniales sobre los presuntos “orígenes blancos” de esa civilización (particularmente por el uso “moderno” de la talla de piedra) y luego fueron fundamento del imaginario nacionalista africano sobre la pertenencia y “ancestralidad” de su cultura. Quizá debieran pensarse como prácticas de una *política de la autoctonía* en disputa, que velaban por dotarse de una historia ejemplar de sus comienzos. Historia que liga la cadena épica del recuerdo a la tierra y que, consecuentemente, naturaliza, en el caso del *apartheid* y sus instituciones legales, la participación de los blancos en los asuntos de la *pólis*.

“Entre la Autoctonía y la Fundación existe una suerte de antipatía —sostuvo Marcel Detienne hace poco—, incluso una aversión, y esto se prolonga extrañamente hasta la época contemporánea, en los medios que piensan de rai-gambre, como en las moradas de intérpretes e historiadores. Éste debe ser el odio viejo y rancio hacia el inmigrante, el Bárbaro, el extranjero” (Detienne, 2005: 52). Puesto que fundar implica una suerte de comienzo en el tiempo, un principio significativo, un acto, gestos a menudo vinculados

no ambas, al menos según el planteamiento sudafricano. Actualmente esta narrativa compleja constituye una forma de autoinmunización del Estado israelí, que hace invisible, con un acto de poder reiterado en las instituciones jurídicas, los episodios de expoliación de que fueron víctimas los palestinos que ahora habitan la Franja de Gaza, lugar inhabitable por excelencia en tiempos de la globalización del dominio de los mercados informáticos. Esta es la ocasión de la tragedia que han padecido desde 1948.

a un nombre, y a la fuerza emblemática sedimentada en el *nombre de Uno*.¹⁰ Así, en las políticas de la autoctonía del colonialismo ha ocurrido un desplazamiento importante. Mientras que para los griegos, principalmente para los atenienses, la etimología dictaba que autóctono sólo puede serlo el primer ancestro nacido del suelo, cuya aparición funda la vida en la ciudad y legitima la relación del pueblo con su tierra, y, como un segundo criterio indispensable para la perpetuación del *génos* puro establecía la memoria, criterio imperativo a decir de Nicole Loraux, que añade a la transmisión del suelo la actividad de las generaciones, que de esta forma vinculan el presente con el origen, el orden colonial invierte la relación de la narrativa anterior, introduciendo nuevos efectos de memoria (retóricos) y tecnologías de poder (biopolíticas) en la nueva conformación geopolítica. “Es un orden de valores estrictamente inverso el que en siglo XIX domina el discurso de la colonización. Por lo demás es el invasor el que cuenta la historia y, puesto que se asigna una función civilizatoria, habla de las poblaciones autóctonas con una condescendencia divertida” (Loraux, 2007: 28). Pero en ambos casos el discurso de exclusión opone el *génos* europeo al de los otros para fundar la ciudadanía de la democracia ateniense y de la República independiente de Sudáfrica, donde se gestó el *apartheid*. Como señala la propia helenista, la retórica del *génos* es una operación de lenguaje que contribuye a naturalizar la democracia, e incluso a racializarla, como sabemos bien hoy. Pues al “celebrar la autoctonía, se anula el tiempo en una recreación incesante del origen” (Loraux, 2007: 31).

Esta soldadura sólo se logra mediante la *crónica* que acompaña la estructura arquitectónica del Monumento al Voortrekker. Como escribe Mario Rufer en su excelente

10. En este caso el héroe de la epopeya, Piet Retief, quien sería “asesinado” por los nativos de Transvaal, independiente de la *Commonwealth*.

estudio *La nación en escenas*: “la operación histórica que marca al *trek* como un solo viaje, como el hecho que signó la historia del pueblo, comienza no en los textos, sino en los frisos en mármol del Monumento al Voortrekker, diseñados por un equipo de historiadores y artistas” (Rufer, 2010: 214). Acto fundacional, *política de la experiencia y de la autoctonía*, que en un desplazamiento semántico notable (y encubierto), hace que lo posterior (la fundación de la República de Transvaal como acontecimiento en verdad azaroso, puesto que dependía de coyunturas no calculables, y no tenía nada de necesidad en su constitución ni ninguna revelación del “destino” de una nación que, por lo demás, no existía) sirva para significar el comienzo, y la ocupación continua del suelo sudafricano, permanencia de lo Mismo en el interior del Otro, enaltezca el origen “autóctono” contribuyendo a probarlo. Lo interesante en esta sinécdoque, que sería transmitida de generación en generación por los sistemas de enseñanza aprobados por los ingenieros del “desarrollo separado”, es que no sólo hace pasar la causa por el efecto, lo anterior por lo posterior, sino que encubre el mismo procedimiento de ocultación, haciendo que la historia política sea obliterada en una figura monolítica que la encubre y que representa y realiza (*performs*) el supuesto “destino nacional”.

De hecho mediante estos procedimientos retóricos el discurso colonial, con su narrativa hegemónica, produce *sujetos sometidos* al régimen de verdad de los dominadores. Como en su momento insistió Homi Bhabha, el discurso colonial actúa como “un aparato que gira sobre el reconocimiento y la renegación de las diferencias racial/cultural/históricas. Su función estratégica predominante es la creación de un espacio para ‘pueblos sujetos (*subject peoples*)’ a través de la producción de conocimientos en términos de los cuales se ejercita la vigilancia y se incita a una forma compleja de placer/displacer” (Bhabha, 2007: 95). De esta forma la

intención épica del colonialismo produce a su *Otro* al mismo tiempo que lo excluye. La subjetividad de los sometidos puede ser descrita como una forma de *mimetismo* que introduce inquietud y atracción en la “identidad” de los afrikáner en este caso. El mimetismo emerge como una de las estrategias más eficaces del poder y el discurso colonial. Se trata de un compromiso irónico. Como sostiene el pensador poscolonial, el *mimetismo* es el deseo de un Otro reformado, reconocible, “como sujeto de una diferencia que es casi lo mismo, pero no exactamente” (2007: 112). Esta *ambivalencia* constituye una compleja estrategia de reforma, regulación y disciplina que se apropia de la alteridad del sometido, constituyéndolo como un sujeto en el mismo procedimiento de exclusión. El sujeto colonial amenaza constantemente la demanda narcisista de la autoridad del colonizador, de ahí que constantemente deba ser “normalizado” por sus estrategias de poder. La representación “parcial” del colonizado rearticula la noción de identidad afrikáner y la aliena de su esencia. Estas representaciones parciales, constitutivamente fallidas, actúan como una metonimia del deseo colonial que aliena la modalidad de aquellos discursos dominantes en los que emergen como sujetos coloniales “inapropiados”, como parodias o imitaciones que no alcanzan a cubrir las demandas del colonizador.

Por ello el discurso colonial es un discurso de encrucijada: a la vez que excluye, posibilita la emergencia del sometido en representaciones *autorizadas* que encubren la presencia del colonizado en el territorio emplazado. El deseo de la mimesis colonial es *la metonimia de la presencia*: tiene “efectos de identidad” sin que ellos cubran por completo el cuerpo de los subordinados. Como sostiene Bhabha: “La construcción del discurso colonial es entonces una articulación compleja de los tropos del fetichismo (metáfora y metonimia) y las formas de identificación narcisista y agresiva disponibles para lo Imaginario” (2007: 102). Lo propio de este discurso

es el estereotipo. Como en la escena del fetichismo, el estereotipo reactiva el material de la fantasía y a la vez normaliza la diferencia y perturbación del objeto fétiche como sustituto del deseo colonial. Es así que dentro del discurso, el fétiche representa el juego simultáneo entre la metáfora como sustitución (enmascarando la ausencia y la diferencia, por ejemplo de un color de piel y de cultura) y la metonimia que registra en forma contigua la ausencia percibida (como en el enunciado: “Algunos no tienen la misma piel/raza/cultura”).

La piel, como significante de la diferencia cultural y racial en el estereotipo, es el más visible de los fetiches, reconocido como “conocimiento común” en un espectro de discursos culturales, políticos e históricos, y desempeña un papel público en el drama racial que es puesto en escena cada día en las sociedades coloniales (Bhabha, 2007: 104)

Esta operación de sustitución/reemplazo, retórica y automática, es una de las claves en disputa en la Sudáfrica actual y en los debates sobre la reconciliación nacional es habitualmente soslayada. Pero la *política de la experiencia* que hemos delineado hasta aquí, la que comienza con la primera piedra del Monumento al Voortrekker, es parte de la construcción de un Estado falocéntrico y racial que hoy día vemos como la ruina de uno de los regímenes más siniestros del mundo contemporáneo.¹¹ Su “integración” en

11. Logocéntrico porque el Estado del *apartheid* se sirvió de la transmisión oral de las experiencias colectivas, primero, y luego porque la narración misma del Monumento al Voortrekker depende de la oralidad para ser vivenciada por los visitantes. Actualmente los guías de turistas cumplen con esta función como relevos de la memoria viviente de una comunidad de terror. Falocéntrica porque los frisos que narran la historia de la comunidad afrikáner, en sus deslices teológico-políticos que la configuran también, le asignan a la mujer el lugar de reproductora biológica y dueña del hogar, el ámbito privado, que no es el lugar de la acción de los fundadores de estados coloniales. Podemos apelar a lo que ya Benjamin decía para otras finalidades y en otro sentido, a saber, “el arte de narrar se aproxima a su fin, porque el aspecto épico de la verdad, es decir,

el presente democrático de Sudáfrica es ciertamente paradójica y amerita un ensayo para analizarlo con el detalle debido. Hasta acá sólo hemos intentado aportar elementos heurísticos para reflexionar sobre las *políticas de la experiencia* que producen a los sujetos de la memoria, y sobre los artefactos que, narrando la historia de otra manera (como *alegorías* de la violencia), han producido la diferencia (al Otro del sistema, en este caso del *apartheid*) y son efectos de las violencias vividas. Pero ¿qué pasa con la justicia? Sobre este debate, conviene decir que en “el momento en que lo Otro se ocupe de lo Mismo, sólo entonces habrá justicia” (Loroux, 2007: 93). ☞

Fecha de recepción: 13 mayo de 2011

Fecha de aceptación: 20 de diciembre de 2011

- Benjamin, Walter (2005). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Contrahistorias.
- (2007a). *Obras libro I, vol. I*. Madrid: Abada.
- (2007b). *Obras libro II, vol. I*. Madrid: Abada.
- (2009). “El narrador”, en María Stoopen (coord.), *Sujeto y relato. Antología de textos teóricos*. México: UNAM-FFyL, pp. 33-54.
- Bhabha, Homi (2007). *El lugar de la cultura*. Manantial: Buenos Aires.
- Brauman, Rony y Sivan, Eyal (2000). *Elogio de la desobediencia*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Bibliografía

la sabiduría, se está extinguiendo” (Benjamin, 2009: 36). Ciertamente la “sabiduría” del colonialismo y sus efectos de verdad, todos ellos políticos y excluyentes, desaparecen como tales, pero sus remanentes siguen sacando al mundo fuera de sus goznes y haciendo que nuevas políticas de la memoria, con sus demandas de justicia, vengan a luchar contra los abusos de la memoria del mal.

Bibliografía

- Bruneteau, Bernard (2006). *El siglo de los genocidios*. Madrid: Alianza Editorial.
- Buck-Morss, Susan (2001). *Dialéctica de la mirada*. Madrid: La balsa de la Medusa.
- (2005). *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Buenos Aires: Interzona.
- Butler, Judith (1998). “Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”, *Debate Feminista*, año 9, núm. 18, octubre, México: Metis, pp. 296-314.
- Derrida, Jacques (1985). “Racism’s Last Word” en *Critical Inquiry*, vol. 12, núm. 1, “Race” Otoño, Estados Unidos, University of Chicago Press, pp. 290-299.
- Detienne, Marcel (2005). *Cómo ser autóctono. Del puro ateniense al francés de raigambre*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2006). *Defender la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin (2008). *Ontología: hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Husserl, Edmund (1990). *El artículo de la Encyclopaedia Británica*. México: UNAM.
- (2005). *Meditaciones cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Huyssen, Andreas (2002). *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. México: Fondo de Cultura Económica-Goethe Institut.
- LaCapra, Dominick (2006). *Historia en tránsito: experiencia, identidad, teoría crítica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lefranc, Sandrine (2004). *Políticas del perdón*. Madrid: Cátedra.
- Loroux, Nicole (2007). *Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

- Meier, Heinrich (2006). *Leo Strauss y el problema teológico-político*. Buenos Aires: Katz.
- Nancy, Jean Luc (2006). *La representación prohibida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Rufer, Mario (2010). *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales*. México: El Colegio de México.
- Scattola, Mario (2008). *Teología política. Léxico de política*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Scott, Joan Wallach (2001). "Experiencia", *La Ventana*, núm. 13, julio, México: CUCSH, pp. 42-73.

Bibliografía