

Pensar sin garantías Conversación con Mario Rufer*

Thinking without guarantees. Conversation with Mario Rufer

Ana Zavala**



* Mario Rufer nació en General Cabrera (Córdoba, Argentina) y desde 2002 vive en la Ciudad de México. Es licenciado en Historia por la Universidad Nacional de Córdoba y Doctor en Estudios de Asia y África con especialidad en Historia y Antropología por El Colegio de México. Profesor-investigador titular en la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, donde dirige el Doctorado en Humanidades. Sus líneas de investigación se orientan a los estudios culturales y la crítica poscolonial, los estudios de subalternidad y los usos del pasado (memoria pública, museos, historia, archivo y patrimonio). Ha publicado *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales* (Colmex, 2010). Coordinó recientemente con Frida Gorbach el volumen *Indisciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura* (Siglo xxi-uam, 2016) y con Olaf Kaltmeier *Entangled Heritages. Postcolonial perspectives on the uses of the past in Latin America* (Routledge, 2017)..
✉ idetorres@gmail.com.

** Profesora de Historia, Instituto de Profesores Artigas. Licenciada en Ciencias Históricas opción Investigación, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UdelaR, Uruguay. Maestría en Didáctica, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Investigadora activa del Sistema Nacional de Investigadores. ✉ .

En abril de 2017 el Dr. Mario Rufer dictó un curso en las aulas de la Facultad de la Cultura de CLAEH, en el marco de la Maestría en Didáctica de la Historia. En ocasión de su estadía en Montevideo fue entrevistado por la profesora Ana Zavala, anterior coordinadora de dicha Maestría.

Una trayectoria de asuntos y lecturas que unen el pasado y el presente

ANA ZAVALA (AZ). Los que llevamos un tiempo en el estudio y también en la enseñanza de la historia no tuvimos en nuestra formación un capítulo de estudios poscoloniales o de la subalternidad... En el futuro, muchos profesores e investigadores dirán que ellos sí, porque formaba parte de los cursos de su carrera, pero, para los que no ha sido así, siempre es interesante saber cómo es que esta perspectiva teórica ha pasado a integrar el escenario en el cual se desarrolla su labor profesional. ¿Cómo llegaste, pues, al mundo de los estudios poscoloniales?

MARIO RUFER (MR). Esta pregunta creo que tiene que ver con cómo nos relacionamos con la teoría, o al menos con cómo yo lo hago. Muchas veces, cuando mis alumnos reniegan de la teoría, les digo que lo peor es la relación inconsciente con ella. En cada formulación de un objeto estamos teorizando, lo sepamos o no. Por eso para mí la relación con la teoría es, como diría Bhabha, un compromiso. Siempre me causó un poco de estupor esa crítica frecuente a los estudios poscoloniales porque *teorizan mucho*. No lo entiendo bien, justamente porque teorizar es relacionar, develar el modo en que miramos un objeto. Si no lo hacemos, no es que no establezcamos una relación con la teoría, sino que esa relación queda implícita, oculta. Todo objeto de investigación tiene una dimensión empírica y una analítica, y *hacer teoría*, al menos como yo lo veo, es hacer explícita esa dimensión analítica, pensarla bien, tomar posición y enunciarla. En ese sentido no hay modo de plantear un objeto sin hacer teoría, y no hay modo de hacer teoría sin hacer política.

Volviendo a tu pregunta, lo que me llevó a los estudios poscoloniales es una situación muy concreta. Yo estudiaba Historia en la Universidad Nacional de Córdoba, en Argentina, a finales de la década de 1990. Neoliberalismo desesperanzador y retóricas vacías sobre el *fin de la historia*. En aquel momento yo era parte de la cátedra de Historia Moderna como ayudante, y hacía una tesis sobre la densa sociabilidad esclava a finales del siglo XVIII, bajo la dirección de Ana Inés Punta, titular de esa cátedra y una de mis grandes maestras, de quien realmente aprendí *el oficio*. Pero yo tenía una preocupación que iba más allá de esa tesis, y era mi pregunta sobre algo que hoy llamaría *la desaparición de la diferencia* en Argentina. En aquel momento era más

concreta: ¿cómo era posible que en el censo borbón de 1778 la población negra (con los riesgos de esta expresión) de la campaña cordobesa fuera de más del 44%, y en el primer censo republicano, cuarenta años después, fuera de apenas el 6%? La historiografía nacional había marcado el límite interpretativo: murieron todos en las guerras de independencia (y el resto moriría después en la larga guerra del Paraguay). El asunto es que a mí ese argumento no me convenía; yo tenía en ese entonces unos 23 años, algo de la petulancia que se tiene en esa edad, y me propuse buscar un archivo de lectura que me permitiera lidiar con mis preguntas. Empezaba, muy rudimentaria aún, la época de internet y conseguí algunos textos traducidos de Chakrabarty, sobre todo el ya clásico *El poscolonialismo y el artificio de la historia* (que, por supuesto, supe que era clásico mucho después). Pero ahí entendí que lo que yo quería decir es que la negritud desaparecía en el discurso de la *historia* nacional para aparecer solo como estampa en el relato de la *cultura* nacional: la negra mazamorrera de los actos escolares. Eran, desde el inicio de la nación, algo totalmente pasado, una estampa sobre el fondo de una no temporalidad. Claro, eso lo digo ahora, pero entonces no tenía idea de cómo enunciarlo.

Fue 1998 el año parteaguas para mí. Ese año viajó a Córdoba una profesora argentina que se había exiliado en México, Celma Agüero, investigadora de El Colegio de México que se convertiría después en mi maestra y directora de tesis de maestría. Celma dio un seminario al que asistí, que se llamaba *Historia e historiografía de África*. Ese seminario fue para mí revelador: leímos a Valentin Mudimbe, a Kwame Appiah, a Cheikh Anta Diop, un pequeño texto de Ranajit Guha, y por primera vez oí hablar de la *crítica poscolonial* y de la noción de *subalternidad*. Por primera vez me topé con la idea de una crítica poscolonial al archivo (a sus protocolos de autoridad), pero hecha no por Derrida en la filosofía sino por historiadores que tenían preocupaciones muy concretas. Diría que ese seminario *me voló la cabeza* (una expresión muy nuestra). Después de eso, con algunos amigos como María Lugones y Gustavo Blázquez (hoy profesores allí) y el equipo de Historia Moderna y de Historia Americana I, armamos un seminario de lectura en el Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades y empezamos a discutir algunos textos *poscoloniales*, sin mucha idea de qué venía primero ni a qué escuela pertenecían. Lo hacíamos muy artesanalmente. Y habíamos acertado: discutimos las traducciones de la escuela de estudios de subalternidad de la India, que se habían hecho en Bolivia, y también los textos de Chakrabarty, Bhabha y Chatterjee, que compilaban en ese entonces Walter Dignolo y Fernando Álvarez Bravo. Un ejercicio de pura voluntad y mucha audacia.

Entonces vino emparejada una coyuntura particular: terminé la tesis de los esclavos (hoy un libro que se llama *Historias negadas*), la Argentina se sumió en una de sus más duras crisis (la del 2001-2002) y recibí la invitación de Celma para ir a estudiar África a México. En ese momento yo solo tenía dos certezas: que los estudios poscoloniales vía la historiografía africana me habían abierto un *archivo* para leer a

contrapelo la historia latinoamericana y que en El Colegio de México estaba no solo Celma sino también Saurabh Dube, un historiador indio emparentado con los estudios de subalternidad que acababa de publicar un libro que CLACSO puso en línea gratuitamente y que por eso pude leer con avidez: *Pasados poscoloniales*. Ahí supe que yo quería estudiar con ellos. Y bueno, así fue. Partí a México en septiembre de 2002 con una beca de la Secretaría de Relaciones Exteriores, con el apoyo de algunos profesores y la mirada algo consternada de otros. ¿A México para estudiar África? Era bastante extraña mi elección. México me atraía, claro, por otras razones: país receptor de varios de mis maestros en el exilio, con una trayectoria indiscutible de pensamiento latinoamericano, me seducía mucho más que Francia o Estados Unidos (donde además creo que no hubiera aguantado ni dos meses).

En El Colegio de México, Celma fue mi profesora y directora de maestría y Saurabh fue después el asesor de mi tesis doctoral y un formador en todo sentido. En la tesis de maestría (que se publicó con el título *Reinscripciones del pasado*) hice un primer análisis de algunas historiografías nacionalistas africanas desde la teoría poscolonial. Lo concibo hoy como un pequeño ejercicio de interpretación, un análisis modesto e incompleto del discurso historiográfico en el que quería mostrar de qué forma era visible lo que dice Chakrabarty: que una Europa hiperreal y una idea de nación siguieron siendo (y lo son hasta hoy) los sujetos teóricos de todas las historias y de la propia historia-disciplina. Pero fue en el doctorado donde pude hacer (con mucha resistencia de El Colegio y con la defensa irrestricta de mi director) lo que realmente había ido hacer a México: un estudio que fuera de algún modo un puente entre dos sures, las historiografías y los pasados africanos y los latinoamericanos. Me decían que era muy ambicioso hacer eso en una tesis, y tenían razón. Pero, bueno, lo hice igual en mi terquedad. Eso que hice, en ese momento se empezaba a llamar *historias sur-sur*, algo que CLACSO legitimó con un programa maravilloso; pero el problema es que yo ni sabía todavía que ese nombre existía y me costaba darle entidad, legitimidad, a lo que intuía que estaba haciendo.

Lo cierto es que en la tesis hice un análisis yuxtapuesto de ciertas políticas públicas de memoria reciente en Argentina y en Sudáfrica. ¿Por qué Sudáfrica? Porque aprendí que si uno quería realmente trabajar con seriedad las relecturas del archivo, el problema político de cómo narrar la temporalidad desde una perspectiva crítica con la historia europea, la relación entre historia y colonialidad o entre historia, memoria y silencio (o lo silenciado), lo mejor era leer esa usina de ideas que era la Sudáfrica pos-*apartheid*. Fue Sudáfrica la que me permitió decir con claridad cuáles eran *los silenciados de siempre* y los desaparecidos primarios del discurso historiográfico argentino, y también lo silenciado en las memorias que se veían como tan urgentes (y claro que lo eran). Pero el abanico de esa memoria argentina no estaba abierto para todos los sujetos ni estaba dispuesto a revisarlo todo. Por ejemplo, nunca les dio cabida a los reclamos del movimiento indígena (y es lo que estudié). A ver, no digo que irse a trabajar sobre

Sudáfrica sea la única manera de entenderlo, pero fue la que encontré yo. Y también fue México, país que me sacudió todos los prejuicios y todo lo familiar. El Colegio publicó esa tesis en un libro que se llama *La nación en escenas*. Fue así, a partir de preocupaciones concretas, lecturas sinuosas, ensayo y error, que me familiaricé con el archivo poscolonial.

AZ. Te escucho y me doy cuenta de todo el camino que nos queda por recorrer a los profesores de historia, que muchas veces seguimos encerrados en las fronteras de la Europa hiperreal y de una historiografía que sigue siendo predominante y en muchos sentidos hegemónica. De todas formas, los modos de no ser eurocéntrico en materia historiográfica son a estas alturas bastante diversos. Es por eso que nos interesaría saber cómo ubicarías tu trabajo dentro del escenario actual de los estudios poscoloniales.

MR. Fijate que he ido, como todos, cambiando de interlocutores. Nada me ayuda más a pensar y a escoger interlocutores que la docencia (y doy docencia todo el año, de grado y de posgrado). En las aulas suelo decir que creo conveniente leer los estudios poscoloniales como un *archivo*, un corpus, y no como un canon. No me interpelan las lecturas de tipo tribal: esas que plantean «los autores verdaderamente poscoloniales son estos, los del giro decolonial estos», etcétera. Eso es *marketing* teórico y no me interesa. Para poder pensar hay que, primero, leer (mucho y seriamente), algo que también parece un paraíso perdido; pero luego ser irreverente con los cánones y, de alguna manera, desobedecer. En esa línea, incluso he planteado que, por razones varias, autores tan distantes entre sí como Michel de Certeau y Stuart Hall podrían trabajarse bajo una sensibilidad poscolonial: atentos a la geopolítica del conocimiento, al enorme clivaje silenciador de los textos, al trabajo con sujetos cuya marca *previa* al lenguaje les impide ser sujetos de enunciación y sujetos de la política, etcétera.

Sin embargo hay algo que sí es clave y es la sintonía con autores que permiten pensar la *historicidad de todo fenómeno, y de la propia teoría*. No me siento cómodo con las perspectivas de quienes blanden las retóricas salvacionistas de la autenticidad (ya sea indígena, afro o cualquier forma esencial), quienes buscan un núcleo premoderno como talismán salvador al capitalismo, o quienes prefieren obviar las contradicciones y las ambivalencias de los procesos sociales en sus análisis. Creo firmemente que allí donde pongamos el énfasis en las alegorías del *rescate* (de eso que llaman epistemes *otras*) o del *retorno* (a saberes no contaminados por la modernidad y ese tipo de alusiones) estamos siendo profunda y densamente modernos y coloniales: dejando fuera de la historicidad a los sujetos. Los subalternos (aunque me incomoda esa palabra) operan conociendo las cartas históricas del juego, interactuando con ellas y, por supuesto, con las *lexías del poder*, diría Barthes: exigen saber derecho, trabajar con las nociones de ley, ser interlocutores del Estado y, a partir de ahí, socavarlas, subvertirlas, desordenarlas. Cuando trabajé sobre el movimiento indígena argentino que exigía un

lugar en el espacio de la antigua ESMA por considerarse ellos las víctimas en la larga duración de un Estado desaparecedor, estaban claramente disputando una narrativa histórica, un lugar en la memoria nacional, un espacio en la narrativa de *nuestra* modernidad y una disputa por el sentido genético de la república. La respuesta de los organismos de derechos humanos fue el silencio generalizado, la respuesta del Estado fue la omisión total, y la respuesta de los historiadores fue la defensa acérrima del orden disciplinar (decían que eso era *anacronismo*, *falta de especificidad*, etcétera). Nadie quiso *pensar* que lo que ahí se disputaba era la matriz genética de una narrativa nacional histórica sobre quiénes somos y qué síntomas nos asaltan históricamente. Sobre todo, el movimiento estaba exponiendo que el tiempo es una gramática de la historia, no un dato. Al considerarse a esos indígenas *fuera del tiempo* de la disputa política, se evidencia la clara relación del tiempo con la colonialidad. Un tiempo colonizado por la nación y por su Historia (en mayúsculas).

En mis trabajos más recientes sobre memorias comunitarias encuentro claramente el mismo tenor: por un lado, cómo el Estado extiende soberanía vitrinizando, domesticando identidades *otras* y memorias *ancestrales* que, por supuesto, nunca serán *historia*. Eso es lo que he llamado *las políticas de la reliquia*, que es una forma neocolonial, diría, de seguir separando sociedades de cultura (sociedades que producen narrativas míticas u objetos exhibibles pero siempre disponibles a la fetichización) y sociedades de historia. Los primeros son pueblos de una inocua belleza, como digo por ahí, pero cuyo dinamismo está atado al destino nacional y a su Historia con mayúsculas. Insisto mucho en eso últimamente.

Aquí, en mi trabajo sigo a Dipesh Chakrabarty, a Partha Chatterjee y a quien me abrió esta perspectiva, Saurabh Dube (que, como dije, fue mi maestro y director de tesis doctoral). Dube me enseñó algo siguiendo a Stuart Hall: la necesidad de pensar una historicidad *sin garantías*. Nos cuesta tanto pensar sin garantías... Tenemos la voluntad teleológica metida hasta el tuétano: siempre tenemos que poder decir de qué forma los sujetos resisten o son colaboracionistas; se enfrentan al poder o están ideologizados. Y el mundo, por supuesto, no funciona así. Homi Bhabha y Gayatri Spivak nos dejan esa enseñanza con una claridad impresionante. Entre mis elecciones, ellos se unen de este lado del mundo a autores como Aníbal Quijano y Santiago Castro, que siempre me acompañan. En esta *ubicación* mía, quisiera además mencionar el trabajo de Rita Segato, quien no necesariamente es considerada parte del canon pos o decolonial pero sí de mi archivo, por la potencia de su pensamiento y porque creo que es quien logró armar el argumento históricamente explicativo sobre cómo funciona la raza en América Latina y por qué es el *secreto* que articula, en tanto síntoma, la historia de todo el continente. Y, por supuesto, esa es una articulación colonial. Este análisis de Segato me parece de un valor inigualable, epistemológico y político.

Por último, hablaría de una interlocución clave que tengo con ciertos feminismos no blancos. Desde mi lectura, los feminismos no blancos (no marxistas clásicos, no esencialmente europeos) han logrado, entre otras cosas, desmontar un punto clave para la crítica poscolonial: la conformación de un sujeto teórico de la historia que está afincado en el patriarcado. Carol Pateman, con *El contrato sexual* (un libro que me parece que si fuera leído en teoría política otro gallo cantaría en la extenuante idea evolucionista sobre la historia de la política y del Estado), Chandra Mohanty o Sabah Mahmood (con las críticas centrales a las nociones profundamente colonizadas de agencia, resistencia histórica y sujeto político) son para mí referentes clave y autores que siempre enseño.

Un posicionamiento y un desafío para entender y hacer historiografía

AZ. Esta ruta de autores y conceptualizaciones que has marcado me lleva entonces al siguiente asunto: me imagino que como investigador situarse en ese lugar debe significar una serie de desafíos de los cuales me gustaría que habláramos.

MR. Claro, es una pregunta que como investigador, pero sobre todo como profesor, me preocupa. Cuando escucho cosas como «Para ser verdaderamente poscoloniales o decoloniales hay que dejar de pensar en el Estado, en la ley, en el derecho», siempre respondo: «Menudo favor a las derechas estaremos haciendo». En todo caso, mostrar los límites de ese Estado y de sus fundamentos es nuestro deber. En realidad el punto es, para mí, te diría, spivakiano, en el sentido de habitar problemáticamente el mundo que estamos obligados a habitar, mostrando la parroquialidad de sus fundamentos, la violencia de su imposición de autoridad, pero entendiendo que es ese mundo el que provee las cartas históricas de juego que tenemos en frente y, sobre todo, las cartas que firman, sellan la actuación de los sujetos. Es esa *firma* habitada históricamente la que posibilita la apertura, la invención de lo nuevo (o el futuro, aunque me parezca engañosa esa expresión). Estoy de acuerdo en que nociones como las de *comunidad*, *buen vivir*, *reciprocidad* o *memoria ancestral* pueden ser potentes para desmontar los modos extractivistas de acumulación feroz que vivimos y para criticar las perspectivas coloniales con las que seguimos abordando la política o la historia. Pero son potentes justo *porque* se han rearticulado, mutado y reformulado *vis-à-vis* las ideas de república, Estado e historia. No porque sean *inmemoriales*, premodernas o atávicas y, por ende, prístinas, sin contacto con el mundo del capital y de la modernidad. Me preocupa, por un lado, cierta moda en la teorización poscolonial ligada a que *todo es representación* y, por otro, cierta tranquilidad y expiación de culpa

en que va a venir un salvador ancestral (el *indio guardián*, diría Peter Wade). Al mismo que hace unas décadas arrojamos al pasado por bárbaro, ahora le exigimos que permanezca auténtico e impoluto para arar el futuro. Eso sí que es violento. Y tenemos que ser muy cuidadosos o vamos a cometer enormes errores, como el de no ver la potencia reaccionaria que también pueden encauzar nociones como la de *comunidad* cuando son fagocitadas por las lógicas políticas modernas. Aquí he aprendido mucho también de los estudios culturales de la escuela de Birmingham, con Raymond Williams y Stuart Hall y sus nociones fundamentales de contextualización y de mediación. Ningún concepto sirve si no es contextualizado. Y sobre las mediaciones, entender que la historia (los procesos y los sujetos) atraviesa la teoría y los conceptos, y al hacerlo muestra su parroquialidad, su inestabilidad.

Creo cada vez más que es importante enseñar una historia, como dije antes, *sin garantías*, porque los sueños redentores de la pureza han desembocado, casi todos, en autoritarismos sin precedentes. Ahora echamos a andar en la Universidad Autónoma Metropolitana, en la Unidad Xochimilco, donde trabajo, un Doctorado en Humanidades con una línea en Estudios Culturales y Poscoloniales. La UAM ha sido un espacio de enorme realización para mí, no solo por su historia de fundación pos-1968 mexicano, sino también por la práctica de enseñar y escribir cotidianamente en un ambiente de irrestricta libertad. La idea en este nuevo proyecto de doctorado es que se vayan generando investigaciones que permitan comprender la naturaleza de estas sociedades abigarradas; entender cómo, cuando muchos creían muerto al Estado-nación por su naturaleza ya arcaica frente las identidades *altermundistas* o globales, lo vemos renacer con una fuerza violenta y también con un creciente apego de los sectores populares, que reclaman ese significativo pero lo ponen a funcionar en el espacio de la resistencia o del suplemento. Eso nos enseñan los estudios poscoloniales: desmontar la persistencia de la colonialidad en prácticas históricas concretas que a su vez nunca son miméticas, nunca son simplemente *un espejo de la dominación*. Al contrario: son un generador de prácticas de diferencia, suplementarias.

También creo que tenemos que poder estudiar cómo es que el ámbito de la cultura y de la producción simbólica sigue siendo un espacio donde el Estado (que sí perdió en algunos casos, como el de México, el control casi completo de la soberanía territorial y económica) pretende extender la soberanía a través de la administración de cómo nombrar sujetos, cómo domesticar las diferencias, cómo parcelar las subjetividades. Esto encuentra formas de vida y de experiencia que nunca pueden ser totalmente capturadas por esas voluntades de poder. Sí: el Estado propone reconocimientos de derechos culturales para indígenas o de derechos identitarios para transexuales. Sin duda, en ese acto el Estado se reproduce. Pero no es solo su reproducción lo que acontece; es una apertura de experiencias y, sobre todo, una clara noción de que la

historia no está clausurada. Ese gesto de *no clausura*, como diría De Certeau, es el que tiene que ser para nosotros, en las aulas y en las letras, ineludible.

Tenemos que generar herramientas de investigación, pero también pedagógicas, de enseñanza, que nos permitan jugar en esa apertura de comprensión, con horizontes claros pero sin los axiomas de *cómo se debe resistir*, sin los dogmas de *cómo narrar la contrahistoria*. Los dogmas (los historiadores lo sabemos) nunca han sido buenos compañeros de los procesos reales ni de los mundos de la vida. La militancia necesita de ciertos dogmas, pero la comprensión nunca. Por suerte hay mucha gente trabajando sobre esto en Argentina, en México, en Colombia, y muchos jóvenes interesados en pensar desde estas coordenadas. Creo que de ahí tiene que venir la energía para ver *cómo sigue* esta historia.

Un lugar para la ideología y la subjetividad en el trabajo de los historiadores

AZ. De algún modo la historiografía, al igual que la enseñanza, siempre es ideológica y política, aunque a veces se la quiera pensar como neutral y objetiva. Ya me has adelantado algo en este sentido, pero me gustaría que fueras más explícito en cuanto al sentido político de la crítica poscolonial. Esto nos interesa particularmente porque siempre aspiramos a hacer convivir en las aulas más de una historiografía, y cuanto más sepamos de ella, y no solo en el sentido de corpus, mejor podremos hacer las cosas.

MR. Creo que una de las preguntas centrales de la crítica poscolonial es poder crear una *forma de hacer historia* que tenga cabida en los currículos y en los programas de enseñanza. Por un lado, tenemos una importante maquinaria teórica en términos de *desarmar* las categorías. *Tiempo, subjetividad, archivo* aparecen claramente como términos a ser *pensados*. Quiero decir que después de la crítica poscolonial ya no es posible proceder en la escritura o en las aulas como si *estuvieran allí*. Creo que hacer una *historia poscolonial* no significa simplemente *reconocer* el carácter ideológico o político de toda historia, como bien dices. Porque eso no necesariamente implica más que situar un mapa de historias según un barómetro (izquierda, derecha). El asunto estaría (y estoy de acuerdo en esto) en tomar en serio una estrategia de escritura y de enseñanza que se parezca realmente a lo que pensamos. Esto es, una escritura o una enseñanza que aprenda a situar al autor o al docente, que escriba sobre eso, que escriba sobre nuestros desencuentros con el archivo, sobre las contradicciones que tuvimos cuando armamos el corpus de un trabajo, sobre los dilemas de la no aparición de ciertos sujetos. Siempre me pregunto por qué la antropología sí pudo hacer ese giro y la historia no. Ahí tienes a Geertz, a Clifford, a Marcus, que tuvieron que pensar cómo se observa,

cómo se escribe, con qué retóricas, con qué silencios. La historia hizo algo mucho más cómodo, menos arriesgado: dividió el trabajo. Escindió la tribu de los que hacen *historia en serio* y la sospechosísima tribu de los que hacen *teoría de la historia*. Eso es terrible porque habilita lo que dije al inicio de la entrevista: que no pensemos, que no reflexionemos con qué tipo de teoría estamos comprometidos cuando hacemos historia. Porque desde algún lado historizamos. Sin embargo, hay algo que no te permite hacer esa distinción: el aula. Por eso me encanta enseñar. La docencia te obliga a pensar historiográficamente cuando enseñas porque tienes que escoger y comunicar. Tienes necesariamente que fijar un lugar de enunciación y decir «Esta es mi propuesta áulica. La mía». Tal vez no lo dices a los alumnos (muy mal), pero tú lo sabes. En cambio, la escritura académica está hecha para que uno se esconda con mucha más facilidad. Fíjate que Fanon decía que ese tenía que ser el equilibrio de un humanismo responsable, uno que sea capaz de dar entidad a toda categorización desde el marcaje del sujeto (un marcaje racial y geopolítico). Lo fuerte es que no tenemos ningún entrenamiento sobre eso. Todavía discutimos sobre si es procedente o no enseñar a nuestros alumnos que escriban en primera persona, lo cual realmente me da un poco de risa. Como si escribiendo en tercera impersonal se ocultara la primera.

También pensaba ahora en la crítica que historiadores como Dirlik o Ahmad hacen a los estudios poscoloniales, diciendo que al abandonar la perspectiva totalizadora se despolitizan. Por supuesto, no podría estar más en desacuerdo. Me parece sintomática esta postura porque creo que es compartida por muchos: parece que los estudios culturales, los estudios poscoloniales, etcétera, son sospechosos. Primero, porque amenazan la lógica disciplinar, y esa es una primera división fuerte del trabajo. La historia desde los estudios poscoloniales no puede bastarse a sí misma si no trabaja teoría del discurso, por ejemplo. No por una demanda de sofisticación, ni porque asuma la discursividad de la historia en cuanto narrativa, sino que lo que asume es la necesidad de un proceder que, a la vez que diga «En 1920 las condiciones eran tales», pueda reflexionar sobre qué secuencias escoge el autor o el docente, cuáles dejará fuera por elección, cuáles están parcializadas por los propios relatos existentes. Segundo, porque estamos realmente sumidos en visiones totalizadoras de la política y de lo político. Las metáforas *sistema* y *estructura* se usan como significantes de la misma forma que se usa *árbol*: como si fuera un signo de cuyo referente no cabe duda. Con una mirada así es imposible que seamos alguna vez sujetos de la historia. Porque en términos teóricos la noción de *totalidad* necesita de la temporalidad lineal y necesita, sobre todo, de la visión desde un punto de vista cero de observación. Mientras pensemos que si no tenemos totalidad no podemos resistir, estaremos en el mismo círculo. La idea derrideana de que no existe contexto que no sea a la vez un contexto grafemático, tomada tan en serio por Spivak, hay que recuperarla aquí. No hay noción de contexto que no sea discursivamente planteada. Seguimos pidiendo a los alumnos que hagan el *contexto histórico* de un

problema como si eso fuera una cosa obvia externa a ellos, que da seguridad al planteo porque está *ahí afuera*. Como si ese contexto que estamos pidiendo no fuera inscrito en un texto que exige una teoría de la mirada. Antes que los etnógrafos, Joseph Conrad nos enseñó en *El corazón de las tinieblas* que sin una teoría sobre la mirada no se entiende ni la mirada de Marlow sobre el río Congo ni el colonialismo inglés. ¿Quién mira? ¿Quién contextualiza?

Siempre recuerdo cuando hice un ejercicio sobre los años de la última dictadura militar en Argentina, con profesores de una zona cercana a donde nací. Pedí que contextualizaran ese momento. Todo el mundo dijo lo obvio, lo que dicen los libros: el contexto de la Guerra Fría, la importancia de la influencia norteamericana, el Plan Cóndor, etcétera. Pero después pedí que lo contextualizaran desde su familia, desde las *voces* del momento, y claro, ahí sale otra cosa. La fuerte noción de que para muchos 1983 no fue el inicio de algo abstracto llamado *democracia*, sino la derrota brutal del peronismo o el retorno del radicalismo al poder. Las secuencias analíticas estaban marcadas no por una idea abstracta de Estado, sino por una experiencia de la política que en el vasto interior argentino no tuvo nada que ver con Córdoba, Buenos Aires o Mendoza. Con toda la fuerza, la urgencia y la importancia que tuvieron las políticas de memoria, sin embargo no se han hecho estas preguntas relacionadas con cómo trabaja la memoria histórica desde nociones de contexto que no son unívocas. Los estudios poscoloniales nos enseñan a indagar en construcciones cotidianas de la estatalidad y de la política; eso es clave porque, si no, después nos sorprendemos por las reemergencias de las derechas, por ejemplo, como si bajaran de un plato volador. No. El pensamiento conservador se construye también cuando no se siente ninguna proximidad entre lo vivido con lo aprendido, eso lo sabemos los docentes. Creo que en nuestras latitudes desaprender esto es crucial. Y no estoy hablando de crear distintas narrativas para ser *tolerantes*. Eso es peor aún. El discurso de la tolerancia es una mentira más peligrosa. Estoy hablando de ser responsables en la *comprensión* de la historia y del pasado de acuerdo con las mediaciones de la experiencia. No es que esa gente con la que yo trabajaba fuera el *facho abyecto* admirador de los milicos y por eso no veía la secuencia 1976-1983 como ausencia de democracia. En absoluto digo eso. Y tampoco creo que hayan estado todos engañados por la propaganda militar. Creo que la idea de Estado, de prácticas de derecho y de facto y el tejido cotidiano de lo político, entraban francamente en otro sistema de significaciones. Y esto es necesario entenderlo en el sentido crítico (derrideano, si quieres) de comprender. No entender para admitir, sino para explicar sin dogmatizar.

Además de esto, algo que siempre me preocupa es esa cuestión tempranamente planteada por Spivak sobre desarmar los *aparatos que codifican el valor*. ¿Qué quiere decir eso? Mirar cómo es que les damos valor a ciertos discursos y a ciertos otros no. Aquí hay dos problemas fundamentales que se mezclan, uno de corte sociológico y otro

más bien de corte ético y epistemológico. El primero es claro y fue clave para mí en mi tesis doctoral. Cuando se habla de *memoria pública* y se lucha por tener una escucha, no es lo mismo ser una mujer blanca de clase media que perdió a sus hijos y que tiene un mínimo capital para tejer cierta influencia que ser una mujer indígena que apenas habla español, con la huella del racismo en el cuerpo. La esfera pública *à la* Habermas no tiene eficacia aquí. Porque Habermas decía una cosa sencilla: «En la modernidad los argumentos de todos los sujetos en el espacio público valen por igual porque son ciudadanos», y no, no vivimos en un mundo de ciudadanos. La falacia es fácil: sí, todos los argumentos pueden ser *válidos* por derecho, pero no todos los argumentos son escuchados de facto. Lo que digo es esto: en contextos poscoloniales, las cartas del lenguaje están marcadas mucho antes del acto de enunciación. Hay cuerpos que articulan, enuncian, gritan, pero no son escuchados, no son visibilizados. Esa es una marca de raza y de colonialidad.

Pero junto con este asunto tienes el problema ético-epistemológico: no cualquier discurso da lo mismo. No podemos obviar el problema de la verdad en la historia. Podemos decir que no existe, claro; podemos decir que la verdad ha estado construida sobre la base de la repetición de argumentos y de la legitimación de evidencias y discursos como *objetivos*. Pero no podemos darnos el lujo de obviar la discusión sobre el problema de la verdad. Primero porque, echando un ojo a lo que pasa en el mundo, vemos que, por muy relativistas que nos pensemos, el control sobre lo que se supone como verdad es cada vez más recurrente. Creo que la obligación de un pensamiento histórico con sensibilidad poscolonial tiene que poder mostrar, en las aulas y en los escritos, el montaje autoritario de los discursos hegemónicos elevados a verdaderos, cómo es que esos discursos *hacen creer*, diría Gramsci, cuáles son sus procedimientos parroquiales de generalización y de validación (cuya parroquialidad, o sea, cuya contingencia, se esconde). Hay que destronar los procesos de creación de verdad. Pero eso no se puede equiparar a sostener la validez del discurso sometido como el verdadero. Y esto ni siquiera es poscolonial. Esto es Foucault. No solo porque eso es romantizar, sino sobre todo porque nos inhabilita a comprender las mediaciones, los intereses y el clivaje político de todo sistema de enunciaciones.

Mostrar la parcialidad de *todos los discursos* es fundamental, como mostrar el problema central del poder que atraviesa, siempre, a toda labor de representación. Con mucha más fuerza, quizás, a la representación histórica, porque no se nos puede pasar por alto el impacto que tienen la gestión y la administración del pasado en nuestros presentes. Supongamos que vivimos en regímenes presentistas, en momentos de aceleración, líquidos y todas las metáforas que están de moda. Pero es fundamental para el poder instituido que no se escape el control sobre los enunciados del pasado.

Siempre digo esto: los Estados multiculturales (hoy todos se enuncian así) aceptan que sus países tienen muchas culturas, pero nunca que tienen muchos pasados. ¿Por

qué? Porque el problema de la cultura en plural es más fácil de domesticar. No así el pasado, que es el fundamento de la república y de la nación. No parece haber tregua sobre eso. El poscolonialismo pone el dedo en la llaga en este punto: el sujeto teórico de la historia sigue siendo la nación y el tiempo sigue siendo único y vacío (el tiempo del capital). Mostrar las operaciones de poder que existen en el sistema de representación histórica, evidenciar que el tiempo es una gramática de la historia atravesada por sistemas locales (que se universalizaron) de discursividad y poder es clave. Mostrar que el tiempo se habita con narrativas de experiencia, que están por supuesto mediadas por los discursos de la nación que aprendemos en la escuela, en la televisión, etcétera, pero que nunca están completamente fagocitados por él: esa idea maravillosa de Chakrabarty que muestra el problema aporético de la diferencia en el propio Marx. El capitalismo, y por ende el Estado, la nación, sus aparatos, necesitan homogeneizar, subsumir en la lógica de las equivalencias. Pero también necesitan que la diferencia sea inagotable, que haya siempre *algo por* conquistar. Ese *algo por* entra en el terreno de lo incierto y puede significar dos cosas: que *tal vez* es conquistado por la lógica sistémica o que *tal vez* no. Eso es decir que la historia está abierta, una apertura *sin garantías*.

Por último, diría que un pensamiento histórico poscolonial debería entender dos cosas: primero, que no puede existir (por todo lo que acabo de decir) una teoría de la historia que no venga precedida por una teoría de la memoria. No podemos seguir pensando que la historia es el relato legítimo y la memoria es necesaria porque permite a la gente hablar de lo que pasó. Eso es resolver un problema subestimando una episteme. Una teoría de la historia que parta de una teoría de la memoria puede fácilmente mostrar qué elementos de la experiencia de los sujetos quedaron fuera de los lenguajes de la historia, por qué quedaron fuera, por qué sujetos y por qué temporalidades fueron reemplazados, por qué sistemas que autorizaron la validación (los archivos), etcétera. Segundo, que no podemos seguir pensando en enseñar historia sin enseñar, al mismo tiempo y de forma comprometida, historiografía. Una historiografía preocupada por la ausencia, por todo aquello que los sistemas de representación hicieron permanecer en secreto (y no en silencio solamente). En secreto: todo lo que la Historia con mayúsculas hizo fracasar como relato posible, como articulación significativa entre pasado y presente.

AZ. ¿Podemos imaginar una *segunda vuelta* en la cual podamos dialogar en un aula sobre todo lo que ha aflorado en esta conversación y que en los tiempos previstos para el curso no fue posible abordar?

MR. Claro, sería magnífico. Cuando terminó el curso pensaba en una segunda vuelta escogiendo algunas unidades clave de trabajo en las aulas; pensaba en cosas como Estado, y problematizar la terriblemente fragmentaria historia de ese universal si se concibe desde los estudios poscoloniales; civilización atlántica, y mostrar 1492 como un momento en una extensa historia de flujos atlánticos de larga duración (los

intercambios África-América, el mar como una geografía cambiante; la diferencia estriba no en dejar de pensar el *acontecimiento* 1492, sino en el posicionamiento de ese acontecimiento como origen de una episteme); temporalidades nacionales / temporalidades de memoria, pensando, por ejemplo, de qué modo fenómenos como el *peronismo* (por decir algo) se ligan en determinados espacios no a una historia de transición entre Estado oligárquico y Estado populista, sino a una larga memoria de líderes cuya conexión con la experiencia de lo político la historia nacional tendió a borrar. Tanto podríamos poner en juego... Hablo de generar esquemas de comprensión con anclajes cotidianos, que sean vehiculizados por las alertas y por los interrogantes de la crítica poscolonial. Quiero pensar que ese diálogo entre nosotros recién empieza.