

PRESENTACIÓN DEL LIBRO *REFLEXIONES AMERICANAS.*  
*ENSAYOS DE INTRA-HISTORIA*  
MARCOS GARCÍA DE LA HUERTA

LOM, Santiago, 1999

**RE** 1. Desde el momento que uno *da* a la publicidad una obra, ésta ya no le pertenece al autor sino, en mayor medida, al lector. De modo que las interpretaciones dadas por Gabriel (Salazar) y Pablo (Oyarzún) me parecen legítimas, como también sus críticas por análoga razón.

Quisiera, no obstante, agregar a sus valiosos comentarios algunos alcances que tal vez puedan servir a los futuros lectores en la comprensión de este libro. Partiré de una pregunta que ayer me hacía un colega: “¿De dónde te vino la idea de estos ensayos?”

Uno nunca sabe de dónde nacen las ideas. Podría decir en este caso que estas *Reflexiones* surgieron a raíz de un derrumbe, del desplome radical de la idea que me había hecho sobre este país. Por eso la respuesta al colega fue que estos ensayos nacieron de una pregunta: ¿Qué país es éste que creíamos conocer y sentirnos razonablemente a gusto y en el que nos encontramos de pronto como perfectos extraños?

En efecto, hasta no hace mucho nos creíamos el cuento de la excepcionalidad chilena en el continente: éramos una isla de democracia, además de un bastión ilustrado. No dejaba de tener alguna verosimilitud la historia, incluso por el hecho de no haber tenido final feliz. Cuando vino el golpe, pareció que esa imagen era buena para turistas o tal vez para inversionistas, que el parecido con otros países del continente no era coincidencia, que éramos, a fin de cuentas, astillas del mismo palo.

La idea que uno se hace de su país viene, desde luego, de la propia experiencia, pero también se ha ido creando en parte por el saber histórico mismo. De hecho, estos ensayos tienen una maduración previa, directamente asociada con análisis sobre la historia de Chile, en particular con la referente a la crisis de 1891; una coyuntura a la que dediqué estudio especial hace unos cuantos años y del que nacieron nuevas interrogantes, que ahora resurgieron a propósito de otros asuntos. Pero, en sustancia, esas interrogantes guardan relación con la autoimagen, con los modos de abordaje de la historiografía tradicional y con la necesidad de permitir que la mirada se renueve y asuma otras ópticas y perspectivas.

Con el perdón de los historiadores de oficio, he de confesar que, a medida que me adentraba en el análisis de ese fenómeno y del período crucial en que se inscribe, tuve la impresión de que la politografía narrativa nacional adolece de graves limitaciones y que aborda ese momento decisivo con un instrumental analítico de una pobreza francamente conmovedora. A veces, lo que se nos enseña con la solemnidad

disciplinaria de Historia de Chile parece ser más una tentativa de constitución del sujeto republicano, que un saber a la altura de los cánones de la crítica actual.

No se trata, sin embargo, de denostar a la historiografía ni de echarle en cara sus deformaciones, miopías o posibles errores, sino más bien de tomar esas insuficiencias como otros tantos puntos de partida, y de entender esas miopías y deformaciones en su funcionalidad, especialmente en la función constituyente de la nacionalidad. Pues, a fin de cuentas, la narrativa histórica, en la medida en que se atiene a la representación de los hechos del poder, arroja como resultado la reproducción del poder en el orden del discurso. Y esta reduplicación, junto con reforzar la acción del Estado, contribuye a conformar un sentido, una imagen de país. Un Estado no puede dejar de contar con la función de “representar fielmente el pasado”; si le faltara, tendría que inventarla: de ello depende su afirmación en el orden simbólico.

Permítanme un solo ejemplo. Francisco Encina, como se sabe, escribió una monumental *Historia de Chile*, en veinte volúmenes, que abarca hasta 1891, precisamente. En buena medida, pese a que él contribuyó a abrir otras perspectivas, contribuyó también a imponer la interpretación más canónica de la crisis del 91, a saber, como un conflicto de orden exclusivamente político-constitucional.

Lo que quisiera, sin embargo, destacar es que aproximadamente la mitad de estos veinte tomos están dedicados al período que va de 1830 a 1891, vale decir, que poco más de medio siglo merece casi la mitad de esa voluminosa obra. La otra mitad se ocupa de todo el resto: de la Conquista, de los tres siglos coloniales, de la Guerra de la Independencia y del período precolombino, la “prehistoria”.

Encina puede pasar por un prototipo de historiador “objetivo”, no porque se abstenga de emitir juicios sobre los personajes y situaciones en su *Historia*. De hecho, los humores que le provocan las distintas figuras, con todo el correspondiente derroche de adjetivaciones, no altera la forma eminentemente narrativa de la obra, y que responde al propósito de conocer el pasado “como verdaderamente ha sido”. Encina, sin embargo, es al mismo tiempo un prototipo de historiador “patriótico”, que narra los hechos del poder con vistas a la constitución de la nacionalidad y al realce de su imagen. La misma monumentalidad de la obra responde, sin duda, y es la réplica en el imaginario, de la grandeza del país.

Es preciso preguntar, entonces, si no hay cierta megalomanía nacional-portalana, cierto *jaguarismo* republicanista en esa desproporción del interés y la atención a la que aludíamos. Es decir, si el *ethos* anti-colonial decimonónico, que se expresa en el verso “*De tres siglos lavamos la afrenta*”, no está pesando en demasía, informando ese ostensible desnivel entre la extensión de los períodos considerados y la respectiva amplitud escritural. Porque si entre “lavar la afrenta” y lavar la memoria hay alguna secreta afinidad, lo cierto es que, en definitiva, se ha lavado mucho menos de lo que se creyó lavar. La lobotomía practicada con el pasado colonial, lejos de conjurar los fantasmas de ese pasado, contribuyó a perpetuarlo. La Mistral ya advirtió algo de esto cuando escribió: “Para mi tierra la Colonia no pasa todavía”.

La “intra-historia” de algún modo intenta recabar en esa memoria enterrada viva y trata de escrutar el régimen de los olvidos. Lo cual exige un cambio nocional,

una alteración en el concepto mismo de historia. Pues no se trata de la narración de hechos todavía más remotos: la intra-historia no se ocupa de acontecimientos pertenecientes a una “fase” o “período” más originario y gravitante. Se refiere, antes bien, a un pasado que no termina de pasar, a una historia interminable que continúa reeditándose en el presente.

En la famosa novela de García Márquez es cuestión de una reiteración al interior de un sujeto familiarístico. Pero, a cierto nivel, aparentemente, es posible una reiteración al interior del sujeto colectivo, como en ese pasado que “no pasa” y que alude a un espesor simbólico de un tiempo que por alguna razón no llega del todo a ser conjurado.

La intra-historia, en todo caso, extiende una suerte de moratoria a la politografía, porque no la ignora ni le exige rendimientos al contado. Respeta la integridad de la “objetividad historiográfica”, pero construye un segundo objeto en el primero, que procura a éste otra dimensión: muestra su lado menos aparente o invisible. Pertenecer, sobre todo, a otro orden del acontecer en el que se diseña y define una formación secreta y poderosa de la realidad humana, que requiere por eso mismo ser interrogada.

Este nivel de análisis tiene, ciertamente, una relación con la llamada cultura, pero esta noción es demasiado indeterminada y extensiva: cabe cualquier cosa en el saco de la “cultura”. En todo caso, ese espesor simbólico, psicológico y moral de la realidad, que se suele llamar también “ideología”, parece no existir en los ensayos de transformación programada de colectivos. De modo que, en este aspecto al menos, la historia politocéntrica es copartícipe de una omisión análoga a la que se advierte en los programas modernizadores dictados por la sociología funcionalista y la economía, que subestiman o bien excluyen de plano la llamada cultura de la pócima de sus modelos.

Gabriel (Salazar) aludió en su presentación, entre otras cosas, al fenómeno conocido como “apatía política” y a algo que llamó “reescenificación” del pasado. Creo que ambos son muy pertinentes al tema, pues aluden justamente a ese lado de la realidad que no se muestra a la primera mirada.

Pero el concepto de intra-historia no se entiende plenamente sin Freud y el psicoanálisis, pues supone, desde luego, la distinción entre un “contenido manifiesto” o “expreso” y un “contenido latente” u “oculto”, que correspondería en este caso a la contraposición entre una historia oficial, de superficie o episódica, y otra menos aparente: una historia abscóndita. Una historia *de profundis*, que apela justamente a una suerte de inconsciente político que traspassa la política en el sentido corriente de la palabra, porque, no siendo ajena a los hechos del poder, los integra a otro registro y los examina en sus efectos de carácter psicológico y moral, “corporal”.

Agregaría, además, una reserva frente a la idea de *identidad*. El lector podrá advertir que he retrocedido ante ella. Me parece que “identidad” no es un concepto adecuado a lo histórico. La realidad humana es lo no idéntico por excelencia, lo que nunca termina de coincidir consigo misma: es algo siempre abierto y versátil, indeterminado y múltiple. La misma noción de “sujeto” no tiene por qué ser obligada e

inobjetable: ¿Por qué no podría haber “procesos sin sujeto”, sometidos a la cualquieridad de sujetos intercambiables, plurales e inclasificables: procesos, en suma, relativamente anónimos? Este “anonimato” no se refiere a los *nombres* propios, sino a la *dinámica* propia de un proceso. Un conflicto, un deseo, una conspiración, por ejemplo, requieren ciertamente de conspiradores, de sujetos deseantes, etc., pero éstos son, al mismo tiempo, sus criaturas. Es preciso averiguar cómo se crían esas criaturas antes de darlas como sujetos ya constituidos. Pues por la vía de suponer sujetos constituidos se sobresimplifica y se llega a estereotipos.

Pablo (Oyarzún) sugirió que la noción de historia en Walter Benjamin procuraría una dimensión a ese concepto, que él echa de menos en mi trabajo. Es posible que tenga razón, pero al escuchar no alcancé a percibir a qué se refiere exactamente. Por lo poco que conozco el pensamiento de Benjamin, diría más bien que estoy bastante cercano a él. En lo que respecta a su crítica del “historicismo”, desde luego, y a la postulación por parte de éste de un pasado supuestamente “eterno”, irrevocable <sup>1</sup>. Otro tanto me atrevería agregar sobre la apreciación que hace Benjamin del surrealismo en relación a la representación de la historia; en fin, sobre la necesidad de suspender la mirada que se atiene a la perspectiva de los vencedores y permitir una renovación de óptica a través de la mirada de las víctimas.

Si es efectiva la vena foucaultiana o más bien nietzscheana que Oyarzún advierte en mi libro, la cercanía con Benjamin parece confirmarse, pues, hasta donde puedo ver, el concepto de historia de Benjamin debe muchísimo a Nietzsche, aun en lo que éste quizás vería como más cuestionable: cierta teologización de la historia, visible especialmente en la noción de *Mesías*, que para Benjamin designa lo salvador: aquello que abre un futuro expectante, esperanzador. Esa dimensión *mesiánica* “sobre la cual el pasado tiene un derecho” <sup>2</sup>, no está ausente en Nietzsche. Cuando él sintetiza el propósito de sus *Consideraciones Inactuales* en “Sobre la utilidad y desventaja de los estudios de historia para la vida”, por ejemplo, escribe: “se trata en cierto modo de darse *a posteriori* un pasado del que se quisiera provenir”. Esta frase, que recusa la irrevocabilidad del pasado, encabeza la *Reflexión Segunda*. Pero, más allá de eso, en la *Reflexión Decimoquinta* se apela al inaudito poder creador de la historia, a su “increíble imaginación”, saliéndole al paso a la presuntuosa idea de “fin de la historia” que, en rigor, niega una dimensión inherente a la realidad humana: el poder de comenzar. La expectativa de un tiempo que no se cierre en el presente depende justamente de ese “elemento mesiánico” o como quiera se llame al poder abridor de mundo. Nietzsche, episódicamente al menos, lo invocó como algo “mesiánico”, cuando escribió: “Veinte siglos y ni un solo nuevo dios!”, antes que Heidegger, en un contexto por demás dudoso, exclamara: “¡Ya sólo un Dios puede salvarnos!”

<sup>1</sup> Walter Benjamin, *Tesis de filosofía de la historia* (Tesis V, Tesis VI y Tesis XVI). Cfr. *La dialéctica en suspenso. Sobre el concepto de historia*. Traducción y notas de Pablo Oyarzún, Arcis, LOM Santiago.

<sup>2</sup> Op. cit. Tesis II. En Tesis VI se lee: “El Mesías viene no sólo como Redentor, sino también como vencedor del Anticristo”.

Pienso, pues, que se puede obviar en parte ese reproche, al menos en lo que toca a Nietzsche, pues el “genealogista” viene a coincidir a fin de cuentas con ese “médico de la civilización” que Nietzsche sugería como papel del filósofo, es decir, una suerte de historiador-explorador de futuros posibles: eso hace justamente la diferencia entre el genealogista y el historiador.

Pero insisto que este punto merecería un tratamiento especial.

2. Las dos primeras secciones de estas *Reflexiones* se pueden leer como una interrogación acerca de la nacionalidad cultural o el estereotipo de una identidad cultural, ya que la disolución de las identidades en la era del capitalismo electrónico/financiero/“globalizado”, tiende a provocar sobreacciones identitarias, a exacerbar particularismos que cuestionan el universalismo de la cultura moderno-ilustrada.

El déficit de cultura ilustrada que ha caracterizado a la tradición hispanoamericana ha contribuido, en efecto, a alentar los reclamos y construcciones identitarias antimodernas, que invocan un ser nacional, étnico o religioso, en contraste con la idea de civilidad moderna – secular, heterónoma y plural. La posmodernidad ha potenciado estos reclamos, de modo que el asunto no está entre nosotros clausurado del todo.

Enseguida, en estrecha relación con lo anterior, estos *Ensayos* se pueden leer como una *genealogía* del autoritarismo, como un esfuerzo “genealógico” por escrutar en los orígenes de la intolerancia y el autocratismo. Nuestras sociedades no se originaron en un contrato social; se iniciaron con el acto de insocialidad e intolerancia suprema, una guerra en la que hasta los dioses fueron depuestos e impuestos. El germen del Estado es el *destacamento*, *la hueste*, y el Estado mismo es el actor protagónico en la formación de las nacionalidades. De modo que la formación de las patrias está precedida por un acontecimiento más decisivo que la Independencia y la República mismas: la guerra de invasión y la Colonia, que impusieron todo un nuevo régimen de verdades.

La amargura que terminó atormentando a algunos libertadores –Bolívar, recordemos, se lamentó de haber “arado en el mar”–, expresa este límite de la Revolución republicana en esta parte del mundo. Es todo un símbolo de ello que muchos de los “padres fundadores” hayan padecido el exilio y concluido sus días en la soledad, lejos de las tierras que ayudaron a emancipar. En los campos de batalla sólo se podía conquistar “independencia”, es decir, soberanía política; la libertad, en cambio, es una conquista de la interioridad, que la democracia supone. La historia descriptiva, inspirada en el paradigma de la “patria” y obsesionada con el fantasma de la “anarquía”, *reproduce* ese fenómeno: se ufana con el emplazamiento de un “Estado en forma” (Edwards Vives, Encina), que en rigor *reitera* el sistema de poder heredado de la Colonia, pero que la objetividad y pundonor disciplinarios exigen magnificar.

La historia se enseña desde la primaria como “Historia y Geografía”, porque la idea que la guía es la soberanía sobre un territorio, que la ejerce el Estado, no la soberanía popular que la ejerce en principio la nación entera. La formación ciudadana

está hecha para la formación patriótica más que para la formación del sujeto soberano y comienza con la formación en la patrimonialidad geográfica. De modo que el eje de la ciudadanía no ha sido propiamente la *ciudad*, sino sobre todo la *patria*: un referente asociado con vínculos espaciales o sanguíneos, más que con la formación de un *ethos* republicano y libertario.

A su vez, la Conquista no concluye con el fin de la epopeya. Los cánones de conducta que acuñó y la forma de cultura que instauró siguen presentes, aunque transfigurados: no reconocen, en todo caso, los límites trazados por la historia política. Las guerras de ocupación son guerras cotidianas: tienden a adentrarse en las costumbres, a entronizarse en los cuerpos y en las almas. Instauran una forma de violencia más sutil y difícil de erradicar. Pues la violencia que se muestra como tal, valiéndose sólo de la fuerza, despierta más fácilmente la contra-violencia. En cambio, cuando la fuerza permanece apagada, latente, se torna más insidiosa, más disuasiva y consentida; más permanente también, y configura una suerte de cultura.

Hay todavía un último aspecto de interés en el énfasis que ponemos en lo que se llama cultura y es que al nivel de la cultura, precisamente, se puede hablar de Latinoamérica, a pesar de la globalización de los mercados y de la constitución de unidades zonales, que son todavía un deseo, un desafío, a lo más, un proyecto. No hay un espacio público continental ni órganos de poder ni institucionalidad ni propósitos e intereses compartidos, a pesar de la evidente amenaza que significa la actual "globalización" ("colonialismo" se le llamó en los siglos XVII-XVIII e imperialismo en el XIX y XX). Si América Latina es algo más que un referente territorial-geográfico, es precisamente por ese estrato del colectivo que llamamos cultura, pero que aparentemente no puede ser transcrito como historia. De hecho, no se ha escrito la historia latinoamericana. Por lo general, se enseñan sólo dos historias: la nacional y la universal, sin mediaciones, como si entre ambas hubiera la nada, el vacío. El otro referente, el geográfico, también es local. La continentalidad entra sólo como dato espacial, como deslinde o frontera, porque la soberanía que interesa a cada Estado es la territorial-patrimonial. De modo que al entender la historia ligada a la geografía, se completa una doble amputación. Por una parte, la soberanía se determina territorialmente, como conviene al Estado, mientras, por otra, la historia se entiende igualmente como historia del Estado o politografía. Se omite que la historia nacional, aun la que se circunscribe a la política, es parte de la historia continental y, a través de ella, eventualmente, de la llamada "historia universal", que corresponde más bien llamar europea.

En este contexto se sitúa la sección final, que es un examen de la concepción de América de Hegel y una discusión con el hegelianismo de Francis Fukuyama. En particular, se aborda la cuestión que eufemísticamente se ha llamado el etnocentrismo de Hegel, manifiesto especialmente en *La filosofía de la historia universal*. El mismo centrismo reaparece en Fukuyama, cuya tesis renovada sobre "el fin de la historia" no habría tenido seguramente la difusión que se le conoce, si no hubiese tocado dos puntos vulnerables de la sensibilidad norteamericana. Ha logrado, en efecto, dos objetivos simultáneos: la completa conversión de Hegel al liberalismo y la transformación de su eurocentrismo en centrismo americano.

A quien mira las cosas desde la otra orilla del Atlántico, y desde el Sur, no puede pasarle inadvertida una “historia universal” como la de Hegel, que excluye expresamente a América por ser “la tierra del porvenir”; en la que sólo es cuestión de la revolución republicana en Europa y en la que ni siquiera se menciona el “Descubrimiento”. Cuando precisamente es éste el acontecimiento que des-centra y des-mediterraniza la historia. La constitución de un espacio atlántico es la condición de posibilidad geográfica y el punto de partida de una eventual historia *universal*. La Reforma, e incluso la Revolución francesa, habrían sido todavía acontecimientos europeos, sin la revolución republicana en América.

La idea según la cual el presente de la historia del mundo sería un momento de culminación y término significa, en la versión renovada de Fukuyama, que asistiríamos a una suerte de mutación de la historia en progreso: la historia como “hazaña de la libertad” estaría concluida. Y como él mantiene el culto hegeliano a la potencia dominante, lo que está en cuestión para nosotros es una no explicitada filosofía de la historia para los márgenes.