

## "EXPERIENCIA"

Joan W. Scott

Traducción de *Moisés Silva*

Una versión más larga de este trabajo apareció en *Critical Inquiry*, núm. 17 (verano, 1991), pp. 773-797.

Agradezco los comentarios críticos de Judith Butler, Christina Crosby, Nicholas Dirk, Christopher Fynsk, Clifford Geertz, Donna Haraway, Susan Harding, Gyan Prakash, Donald Scott, William Sewell Jr., Karen Swann y Elizabeth Weed.

Copyright©1992

del libro *Feminists Theorize the Political*, editado por Judith Butler y Joan W. Scott, reproducido con el permiso de Routledge, Inc., que es parte del Grupo Taylor & Francis.

**Haciéndose visible**

En la magnífica meditación autobiográfica de Samuel Delany, *The Motion of Light in Water*,<sup>1</sup> hay una sección que plantea dramáticamente el problema de escribir la historia de la diferencia; es decir, la historia de la designación de “ otro ”, de la atribución de características que distinguen categorías de personas de una supuesta (y frecuentemente no declarada) norma.<sup>2</sup> Delany (hombre *gay*, negro, escritor de ciencia ficción) relata su reacción a su primera visita a los baños St. Marks en 1963. Describe que se detuvo a la entrada de “ un salón del tamaño de un gimnasio ”, débilmente iluminado por focos azules. El salón estaba lleno de gente, algunos de pie y el resto, “ una masa ondulante de cuerpos masculinos desnudos, de pared a pared ”. “ Mi primera respuesta ”, escribe, “ fue una suerte de asombro palpitante, algo muy cercano al miedo ”: “ He escrito de un espacio a cierto nivel de saturación libidinal. Eso no era lo que me asustaba. Era más bien que la saturación no era sólo cinestésica sino visible ” (p. 173).

Para Delany, observar la escena establece “ un hecho que se enfrentaba de manera flagrante ” a la representación predominante en los años cincuenta de los homosexuales como pervertidos aislados, sujetos que se habían desviado. La “ percepción de cuerpos en masa ” le dio (como él sostiene que le da a cualquiera, “ hombre, mujer, de clase media o trabajador ”) una “ sensación de poder político ”.

Lo que *esta* experiencia decía era que había una población, no de homosexuales individuales, no de cientos, no de miles, sino más bien de millones de hombres *gay*, y que la his-

<sup>1</sup> Samuel R. Delany. *The Motion of Light in Water: Sex and Science Fiction Writing in the East Village, 1957-1965*, New American Library, Nueva York, 1988. Los números de las páginas citadas se indican en el texto.

<sup>2</sup> Martha Minow. “ Foreword: Justice Engendered ”, *Harvard Law Review*, núm. 101, noviembre, 1987, pp. 10-95.

toria había activamente y previamente creado para nosotros galerías enteras de instituciones, buenas y malas, para hacerle un lugar a nuestro sexo (p. 174).

La sensación de posibilidad política es atemorizante y emocionante para Delany, que hace énfasis no en el descubrimiento de una identidad, sino en la sensación de participación en un movimiento. De hecho, es la extensión (así como la existencia) de estas prácticas sexuales lo que resulta más importante en su relato. Los números —cuerpos en masa— constituyen un movimiento y éste, incluso si es subterráneo, desmiente los silencios impuestos acerca del rango y la diversidad de las prácticas sexuales humanas. Hacer visible el movimiento rompe el silencio a su alrededor, desafía las nociones predominantes y abre nuevas posibilidades para todos. Delany imagina, incluso desde el punto de avanzada de 1988, un futuro momento utópico de auténtica revolución sexual (“ una vez que la crisis del SIDA haya sido controlada” ).

Esa revolución vendrá precisamente a causa de la infiltración de un lenguaje claro y articulado hacia las áreas marginales de la exploración sexual humana, como las que este libro de cuando en cuando describe... Ahora que un rango significativo de gente ha empezado a tener una idea más clara de lo que ha sido posible entre las variedades del placer humano en el pasado reciente, tanto heterosexuales como homosexuales, hombres y mujeres, insistirán en explorarlas aún más a fondo... (p. 175).

Al escribir acerca de los baños, Delany no busca —dice— “romantizar ese momento como una suerte de cornucopia de riqueza sexual”, sino más bien romper un “silencio público sancionado absolutamente” acerca de cuestiones de práctica sexual, revelar algo que existía pero que había sido suprimido. La idea de la descripción de Delany (de todo su libro, de hecho) es documentar la existencia de esas instituciones en toda su variedad y multiplicidad, escribir acerca de eso y convertir así en histórico lo que hasta entonces había sido ocultado de la historia.

Una metáfora de la visibilidad como transparencia literal es crucial para este proyecto. Las luces azules iluminan una escena en la que él ha participado antes (en camionetas de cristales oscurecidos estacionadas a lo largo de los muelles bajo la autopista West Side, en baños de hombres de las estaciones del tren subterráneo), pero que ha comprendido sólo de manera fragmentada. “Nadie nunca llegó a verlo en toda su extensión” (p. 174). Atribuye el impacto de la escena de los baños a su visibilidad: “Podías ver lo que estaba ocurriendo en todo el dormitorio de la universidad” (p. 173). Ver le permite comprender la relación entre sus actividades privadas y la política: “La primera sensación directa de poder político viene de la percepción de cuerpos en masa”. Relatar ese momento le permite también explicar el objetivo de su libro: proporcionar “una imagen clara, precisa y amplia de las instituciones sexuales existentes”, para que otros puedan explorarlas y aprender acerca de ellas. El conocimiento se obtiene a través de la visión, y la visión es una percepción directa, no mediada, de un mundo de objetos transparentes. En esta conceptualización se privilegia lo visible, y la escritura se pone entonces a su servicio.<sup>3</sup> Ver es el

<sup>3</sup> Acerca de la distinción entre ver y escribir en formulaciones de la identidad, ver Homi K. Bhabha. “Interrogating Identity”, en *Identity: The Real Me*, ICA Documents, núm. 6, Londres, 1987, pp. 5-11.

origen del saber. Escribir es la reproducción, la transmisión y la comunicación del conocimiento obtenido mediante la experiencia (visual y visceral).

Este tipo de comunicación ha sido durante mucho tiempo la misión de los historiadores que documentan las vidas de quienes han sido omitidos o ignorados en las narraciones del pasado; ha producido una gran cantidad de nueva evidencia previamente ignorada acerca de estos otros, y ha llamado la atención acerca de dimensiones de la vida y de la actividad humana usualmente consideradas poco dignas de ser mencionadas en la historia convencional. También ha ocasionado una crisis para la historia ortodoxa, al multiplicar no sólo los relatos sino también los sujetos, e insistir en que la historia se escribe desde perspectivas y puntos de vista fundamentalmente diferentes y, de hecho, irreconciliables, ninguno de los cuales es completo ni completamente “verdadero”. Como las memorias de Delany, esta historia ha proporcionado evidencia de un mundo de prácticas y valores alternativos cuya existencia desmiente las construcciones hegemónicas de mundos sociales, ya sea que estas construcciones se ufanen de la superioridad política de los hombres blancos, la coherencia y unidad de las identidades, lo natural de la monogamia heterosexual o lo inevitable del progreso científico y el desarrollo económico. El desafío a la historia normativa ha sido descrito, en términos de las comprensiones históricas convencionales de la evidencia, como una expansión de la imagen, un correctivo para lo que ha sido ignorado a causa de una visión inexacta o incompleta, y ha basado su reclamo de legitimidad en la autoridad de la experiencia, la experiencia directa de otros, así como la del historiador o historiadora que aprende a ver y a iluminar la vida de esos otros en sus textos.

Documentar la experiencia de otros de esta manera ha sido una estrategia al mismo tiempo muy exitosa y limitante para los historiadores de la diferencia. Ha sido exitosa porque se mantiene muy cómodamente dentro del marco de referencia disciplinario de la historia, funcionando de acuerdo con reglas que permiten cuestionar narrativas antiguas cuando se descubre nueva evidencia. El estatus de la evidencia, por supuesto, es ambiguo para los historiadores. Por un lado, aceptan que “ la evidencia cuenta sólo como evidencia, y se reconoce como tal en relación con una narración potencial, de manera que puede decirse que la narración determina la evidencia en el mismo grado en el que la evidencia determina la narración” .<sup>4</sup> Por el otro, su tratamiento retórico de la evidencia y su uso de ella para justificar interpretaciones prevalecientes depende de una noción referencial de la evidencia que niega que ésta no es más que un reflejo de lo real.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Lionel Gossman. “ Towards a Rational Historiography” , en *Transactions of the American Philosophical Society*, 79, 3, 1989, p. 26.

<sup>5</sup> Acerca del modelo “ objetivista” o “ documental” utilizado por los historiadores, ver Dominick LaCapra. “ Rhetoric and History” , en Dominick LaCapra. *History and Criticism*, Cornell University Press, Ithaca, 1985, pp. 15-44.

Cuando la evidencia ofrecida es la evidencia de la “ experiencia” , su reclamo de referencialidad se ve aún más fortalecido, pues ¿qué podría ser más verdadero, después de todo, que el relato propio de un sujeto de lo que él o ella ha vivido? Es precisamente este tipo de apelación a la experiencia como evidencia incontrovertible y como punto originario de la explicación, como los fundamentos en los que se basa el análisis, el que le quita fuerza al impulso crítico de la historia de la diferencia. Al mantenerse dentro del marco epistemológico de la historia ortodoxa, estos estudios pierden la posibilidad de examinar esas suposiciones y prácticas que, en primer lugar, excluyeron considerar la diferencia. Toman como evidentes las identidades de aquellos cuya experiencia está siendo docu-

mentada, y de este modo naturalizan su diferencia. Ubican la resistencia fuera de su construcción discursiva, y hacen real a la agencia como un atributo inherente de los individuos, descontextualizándola. Cuando se toma a la experiencia como el origen del conocimiento, la visión del sujeto individual (la persona que tuvo la experiencia o el historiador que la relata) se convierte en el basamento de evidencia sobre el que se construye la explicación. 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

<sup>6</sup> Acerca de la visión como reflejo no pasivo, ver Donna Haraway, "Situated Knowledges", manuscrito, p. 9; y Donna Haraway, "The Promises of Monsters: Reproductive Politics for Inappropriate/d Others", trabajo no publicado, verano, 1990, p. 9. Ver también Minnie Bruce Pratt, "Identity: Skin Blood Heart", en *Yours in Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism*, Long Haul Press, Brooklyn, Nueva York, 1984; y el análisis del ensayo autobiográfico de Pratt de Biddy Martin y Chandra Talpade Mohanty, "Feminist Politics: What's Home Got to Do with It?", en Teresa de Lauretis, *Feminist Studies/Critical Studies*, University of Wisconsin Press, Madison, 1986, pp. 191-212.

y de qué maneras constituye sujetos que ven el mundo y que actúan en él.<sup>6</sup>

Para ponerlo de otro modo, la evidencia de la experiencia, ya sea concebida a través de una metáfora de la visibilidad o de cualquier otra manera que tome el significado como transparente, en vez de poner en cuestión reproduce sistemas ideológicos dados, aquéllos que asumen que los hechos de la historia hablan por sí mismos y, en el caso de la historia del género, aquéllos que se apoyan en nociones de una oposición natural o establecida entre las prácticas sexuales y las convenciones sociales y entre la homosexualidad y la heterosexualidad. Las historias que documentan el mundo "oculto" de la homosexualidad, por ejemplo, muestran el impacto del silencio y la represión sobre las vidas de quienes han sido afectados por

éste, y sacan a la luz la historia de su supresión y explotación. Pero el proyecto de hacer la experiencia visible deja fuera el examen crítico del funcionamiento del sistema ideológico mismo, de sus categorías de representación (homosexual/heterosexual, hombre/mujer, negro/blanco como identidades fijas e inmutables), de sus premisas acerca de lo que estas categorías significan y cómo operan, de sus nociones de sujetos, origen y causa.

El proyecto de hacer la experiencia visible no incluye el análisis del funcionamiento de este sistema y de su historicidad, y en vez de esto reproduce sus términos. Llegamos a apreciar las consecuencias del ocultamiento de los homosexuales, entendemos la represión como un acto interesado de poder o dominación, y tenemos acceso a conductas e instituciones alternativas. Lo que no tenemos es una forma de colocar esas alternativas dentro del marco de referencia de los patrones dominantes de sexualidad (históricamente contingentes) y la ideología que los sostiene. Sabemos que existen, pero no cómo han sido construidas; sabemos que su existencia ofrece una crítica de las prácticas normativas, pero no hasta dónde llega esta crítica. Hacer visible la experiencia de un grupo diferente pone al descubierto la existencia de mecanismos represivos, pero no su funcionamiento ni su lógica internos: sabemos que la diferencia existe, pero no entendemos cómo se constituye relacionamente. Para eso necesitamos dirigir nuestra atención a los procesos históricos que, a través del discurso, posicionan a los sujetos y producen sus experiencias. No son los individuos los que tienen la experiencia, sino los sujetos los que son constituidos por medio de la experiencia. En esta definición la experiencia se convierte entonces no en el origen de nuestra explicación,



no en la evidencia definitiva (porque ha sido vista o sentida) que fundamenta lo conocido, sino más bien en aquello que buscamos explicar, aquello acerca de lo cual se produce el conocimiento. Pensar de esta manera en la experiencia es darle historicidad, así como dar historicidad a las identidades que produce. Este modo de dar historicidad representa una réplica a muchos historiadores contemporáneos que han argumentado que una “ experiencia ” no problematizada es lo que fundamenta su práctica, y es una manera de dar historicidad que implica un escrutinio crítico de todas las categorías explicatorias que han sido dadas por hecho, incluyendo la categoría de la “ experiencia ” .

### **La autoridad de la experiencia**

La historia ha sido en su mayor parte un discurso fundacionista. Con esto quiero decir que sus explicaciones parecen ser impensables si no dan por aceptadas ciertas premisas, categorías o presunciones primarias. Estos fundamentos (no importa qué tan variados, ni cuáles sean en un momento en particular) no son ni cuestionados ni cuestionables: se consideran permanentes y trascendentes. Como tales, crean un espacio común para los historiadores y sus objetos de estudio en el pasado, y de ese modo autorizan y legitiman el análisis; es

<sup>7</sup> Agradezco a Judith Butler las discusiones acerca de este punto.

más, el análisis parece no poder proceder sin ellos.<sup>7</sup> En las mentes de algunos fundacionistas, de hecho, el nihilismo, la anarquía y la confusión moral son las alternativas seguras a estos supuestos, que tienen el estatus (si no la definición filosófica) de verdades eternas.

Los historiadores han recurrido a muchas clases de fundamentos, algunos más obviamente empiricistas que otros. Lo que más llama la aten-

ción en estos días es la determinada aceptación y la estridente defensa de cierta materializada y trascendente categoría de explicación por parte de los historiadores que han utilizado reflexiones tomadas de la sociología del conocimiento, la lingüística estructural, la teoría feminista o la antropología cultural, para desarrollar críticas agudas del empiricismo. Esta atención a los fundamentos incluso por parte de los antifundacionistas parece, como lo caracteriza Fredric Jameson, “ una forma extrema de regreso de lo reprimido” .<sup>8</sup>

La “ experiencia” es uno de los fundamentos que han sido reintroducidos a la escritura de la historia tras la crítica del empiricismo. A diferencia de “ hecho en bruto” o “ simple realidad” , sus connotaciones son más variadas y elusivas. Ha emergido recientemente como un término crítico en debates entre los historiadores acerca de los límites de la interpretación, y especialmente acerca de los usos y los límites de la teoría postestructuralista de la historia.

La evocación de la “ experiencia” por parte de los historiadores dedicados a la interpretación del lenguaje, el significado y la cultura, parece resolver un problema de explicación para los que se profesan como antiempiricistas, aun cuando reestablece una base de fundamentos. Por esta razón es interesante examinar los usos de la “ experiencia” por parte de los historiadores. Ese examen nos permite preguntar si la historia puede existir sin fundamentos, y cómo se vería si fuera así.

En *Keywords*, Raymond Williams esboza los sentidos alternativos en los que el término “ experiencia” ha sido empleado en la tradición angloamericana.<sup>9</sup> Los resume como “ (i) conocimiento recolectado de eventos pasados, ya sea por observación

<sup>8</sup> Fredric Jameson. “ Immanence and Nominalism in Postmodern Theoretical Discourse” , en *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham, 1991, p. 199.

<sup>9</sup> Raymond Williams. *Keywords*, Oxford University Press, Nueva York, 1983, pp. 126-129. Mi discusión en

este párrafo parafrasea buena parte de la definición de Williams. Los números de páginas de las citas se indican entre paréntesis en el texto.

consciente o por consideración y reflexión, y (ii) una clase particular de conciencia, que en algunos contextos se puede distinguir de la razón o el conocimiento” (p. 126).

Hasta principios del siglo XVIII —dice—, experiencia y experimento eran términos íntimamente conectados, que designaban cómo se llegaba al conocimiento por medio de poner a prueba y observar (aquí la metáfora visual es importante). En esa, la experiencia todavía contenía dentro de sí esta noción de consideración o reflexión acerca de eventos observados o lecciones aprendidas del pasado, pero también se refería a una forma particular de conciencia. Esta conciencia, en el siglo XX, ha venido a significar una “total y activa percepción”, incluyendo el sentimiento tanto como el pensamiento. La noción de experiencia como un testigo subjetivo, escribe Williams, “se ofrece no sólo como la verdad, sino como la más auténtica forma de verdad”, como “la base para todo (subsecuente) razonamiento y análisis” (p. 128). De acuerdo con Williams, la experiencia ha adquirido durante el siglo XX otra connotación, diferente de estas nociones de testimonio subjetivo como inmediato, verdadero y auténtico. En este uso se refiere a influencias externas a los individuos —condiciones, instituciones, formas de creencia o percepción sociales—, cosas “reales” fuera de ellos a las que reaccionan y no incluyen su consideración

<sup>10</sup> Acerca de las maneras en las que el conocimiento es concebido “como un ensamblaje de representaciones exactas”, ver Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1979, especialmente p.163.

o su pensamiento.<sup>10</sup>

En los varios usos descritos por Williams, la “experiencia”, concebida ya sea como interna o externa, objetiva o subjetiva, establece la previa existencia de individuos.

Cuando se define como interna, es una expresión del ser o de la conciencia de un individuo; y cuando se define como externa, es el material sobre el

que la conciencia actúa. Hablar así de la experiencia nos lleva a dar la existencia de los individuos por hecho (la experiencia es algo que la gente tiene) más que a preguntar cómo las concepciones de los seres (de los sujetos y sus identidades) se producen.<sup>11</sup> Opera dentro de una construcción ideológica que no sólo convierte a los individuos en el punto de arranque del conocimiento, sino que también naturaliza categorías tales como hombre, mujer, negro, blanco, homosexual y heterosexual, al tratarlas como características dadas de los individuos.

La redefinición de la experiencia de Teresa de Lauretis pone al descubierto el funcionamiento de esta ideología:

La experiencia (ella escribe) es el proceso por el cual se construye la subjetividad para todos los seres sociales. A través de ese proceso uno se ubica o es ubicado en la realidad social y de ese modo percibe y comprende como subjetivas (referidas a y originadas en uno mismo) esas relaciones —materiales, económicas e interpersonales— que de hecho son sociales y, en una perspectiva más amplia, históricas.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Homi Bhabha lo pone de esta manera: “ Ver a una persona desaparecida, o *contemplar* la invisibilidad, es hacer énfasis en la demanda *transitiva* del sujeto de un objeto *directo* de autorreflexión, un punto de presencia que mantendría su posición enunciativa privilegiada *qua sujeto*”, en “ Interrogating Identity”, p. 5.

<sup>12</sup> Teresa de Lauretis. *Alice Doesn't*, Indiana University Press, Bloomington, 1984, capítulo 6, “ Semiotics and Experience”, p. 159.

El proceso que De Lauretis describe opera crucialmente por medio de la diferenciación: su efecto es constituir a los sujetos como fijos y autónomos, considerándolos fuentes confiables de un conocimiento que viene del acceso a lo real por medio de su experiencia.<sup>13</sup> Cuando se habla de historiadores y de otros estudiosos de las

<sup>13</sup> Gayatri Spivak describe esto como postular una metalepsis; esto es, sustituir un efecto por una causa. Ver

Gayatri Chakravorty Spivak. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. Routledge, Nueva York, 1987, p. 204.

ciencias humanas, es importante notar que este sujeto es a la vez el objeto de investigación —la persona que uno estudia en el presente o en el pasado— y el investigador mismo, el historiador que produce conocimiento del pasado basado en la “ experiencia” en los archivos o el antropólogo que produce conocimiento de otras culturas basado en la “ experiencia” como observador participante.

Los conceptos de experiencia descritos por Williams excluyen el estudio de los procesos de construcción del sujeto, y evitan examinar las relaciones entre el discurso, la cognición y la realidad, la relevancia de la posición o ubicación de los sujetos para el conocimiento que producen y los efectos de la diferencia en el conocimiento. No se hacen cuestionamientos, por ejemplo, acerca de si tiene importancia para la historia que escriben que los historiadores sean hombres, mujeres, blancos, negros, heterosexuales u homosexuales: en vez de ello, “ la autoridad del ‘ sujeto de conocimiento’ (se establece) mediante la eliminación de todo lo con-

<sup>14</sup> Michel de Certeau. “ History: Science and Fiction” , en *Heterologies: Discourse on the Other*, traducido por Brian Massumi, University of Minnesota, Minneapolis, 1986, p. 218.

cerniente a quien habla” .<sup>14</sup> Su conocimiento, que refleja algo fuera de él, es legitimado y presentado como universal, accesible a todos. No existen ni el poder ni la política en estas nociones del conocimiento y la experiencia.

Un ejemplo de la forma en la que la “ experiencia” establece la autoridad del historiador se puede encontrar en *The Idea of History*, de R. G. Collingwood, la obra clásica de 1946 que ha sido lectura requerida en cursos de historiografía durante varias generaciones. Para Collingwood, la capacidad del historiador de “ revivir la experiencia pasada” es inseparable de su autonomía, “ en donde por autonomía me refiero a la condición de ser la autoridad propia, haciendo afirmaciones o tomando acción por ini-

ciativa propia y no porque esas afirmaciones o acciones sean autorizadas o prescritas por cualquier otro” .<sup>15</sup> La cuestión de dónde está ubicado el historiador —quién es, cómo está definido en relación con otros, cuáles pueden ser los efectos políticos de su historia— nunca entra en la discusión. De hecho, estar libre de estos asuntos parece ser inseparable de la definición de autonomía de Collingwood, un punto tan crítico para él que se lanza a una arenga poco usual. En su búsqueda de la certeza, el historiador no debe permitir que otros decidan por él, dice Collingwood, pues hacerlo significa

<sup>15</sup> R. G. Collingwood. *The Idea of History*, Oxford University Press, Nueva York, 1956, pp. 274-275. Los números de páginas de las citas se indican entre paréntesis en el texto.

...renunciar a su autonomía como historiador y permitir que otro haga por él lo que, si es un pensador científico, sólo puede hacer por sí mismo. No es necesario que yo presente prueba alguna de esta afirmación. Si sabe algo del trabajo histórico, sabe ya por experiencia propia que esto es verdad. Si aún no sabe que esto es verdad, no sabe lo suficiente de historia para sacar algún provecho de leer este ensayo, y lo mejor que puede hacer es dejar de leerlo en este momento (p. 256).

Para Collingwood es un axioma que la experiencia es una fuente confiable de conocimiento porque se apoya en el contacto directo entre la percepción del historiador y la realidad (incluso si el paso del tiempo hace necesario que el historiador reviva imaginativamente eventos del pasado). Pensar por sí mismo significa ser dueño de sus propios pensamientos, y esta relación de propiedad garantiza la independencia del individuo, su

capacidad de leer el pasado correctamente, la autoridad del conocimiento que produce. No se trata sólo de la autonomía del historiador, sino también de su originalidad. Aquí la “ experiencia” le da una base sólida a la identidad del investigador como historiador.

Otro muy diferente uso de la “ experiencia” puede encontrarse en *Making of the English Working Class*, el libro de E. P. Thompson que revolucionó la historia social y laboral. Thompson emprendió específicamente la tarea de liberar el concepto de “ clase” de las osificadas categorías del estructuralismo marxista. Para este proyecto, la “ experiencia” era un concepto clave. Su noción de experiencia conjuntó las ideas de influencia externa y sentir subjetivo, lo estructural y lo psicológico, lo que le proporcionó a Thompson una influencia mediadora entre la estructura social y la conciencia social. Para él, la experiencia significaba “ ser social” , las realidades vividas de la vida social, especialmente los dominios afectivos de la familia y la religión y las dimensiones simbólicas de la expresión. Esta definición separó lo afectivo y lo simbólico de lo económico y lo racional. “ La gente no sólo experimenta su propia experiencia como ideas, dentro del pensamiento y sus procedimientos” , sostuvo. “ También experimentan su propia experiencia como *sentir...*” (p. 171). Esta afirmación le concede importancia a la dimensión psicológica de la experiencia, y le permite a Thompson dar cuenta de la agencia. El sentir, insiste Thompson, es “ manejado” culturalmente como “ normas, obligaciones familiares y de afiliación... valores o... dentro del arte o de las creencias religiosas” . Al mismo tiempo, de alguna manera precede a estas formas de expresión y proporciona así un escape de una fuerte determinación estructural: “ Para cualquier generación viva, en cualquier ‘ ahora’ ” , asevera Thompson, “ las maneras en las que ‘ manejan’ la

experiencia desafían la predicción y escapan a cualquier definición o determinación estrecha” (p. 171).<sup>16</sup>

Sin embargo, en el uso que hace de la experiencia, debido a que ésta es conformada finalmente por relaciones de producción, es un fenómeno unificador por encima de otras formas de diversidad. Debido a que estas relaciones de producción son comunes a trabajadores de diferentes orígenes étnicos, religiones, regiones y oficios, proporcionan necesariamente un denominador común, y emergen como un determinante más notorio de la “ experiencia” que cualquier otro. En el uso que Thompson le da al término, la experiencia es el principio de un proceso que culmina en la realización y articulación de la conciencia social, en este caso una identidad común de clase. Tiene una función integradora, uniendo lo individual y lo estructural y reuniendo diversas personas en ese todo coherente (totalizante) que es un sentido distintivo de clase (pp. 170-171).<sup>17</sup>

El aspecto unificador de la experiencia excluye ámbitos enteros de la actividad humana al simplemente no contarlos como experiencia, al menos con algunas consecuencias para la organización social o la política. Cuando la clase se convierte en una identidad por encima de las demás, otras posiciones del sujeto se someten a ella como, por ejemplo, las de género (o, en otros casos de esta clase de historia, la raza, la etnicidad o la sexualidad). Las posiciones de los hombres y las mujeres y sus diferentes relaciones con la política se toman como reflejos de arreglos sociales y materiales, más que como productos de la misma política de clase.

<sup>16</sup> La discusión de Raymond Williams de las “ estructuras del sentir” se enfrenta a estas cuestiones de una manera más extensa. Ver su obra *The Long Revolution*, Columbia University Press, Nueva York, 1961, y la entrevista al respecto en Raymond Williams. *Politics and Letters: Interviews with the New Left Review*, Verso, Londres, 1989, pp. 156-174. Agradezco a Chun Lin por dirigirme hacia estos textos.

<sup>17</sup> Acerca de las funciones integrativas de la “ experiencia”, ver Judith Butler. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, Chapman and Hall, Nueva York, 1990, pp. 22-25.



En la descripción de Thompson, la clase es finalmente una identidad con raíces en relaciones estructurales que preexisten a la política. Lo que esto oscurece es el contradictorio y cuestionado proceso por el cual la clase misma fue conceptualizada, y por el cual diferentes tipos de posiciones del sujeto fueron asignadas, sentidas, cuestionadas o aceptadas. Como resultado, la brillante historia de Thompson de la clase trabajadora inglesa, que iba dirigida a darle historicidad a la categoría de clase, termina por esencializarla. Puede parecer que la base se ha desplazado de la estructura a la agencia, al insistir en la naturaleza subjetivamente sentida de la experiencia, pero el problema que Thompson buscaba atender no está realmente resuelto. La “ experiencia” de la clase trabajadora es ahora el fundamento ontológico de la identidad, la política y la historia de la clase trabajadora.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Para una lectura diferente de Thompson acerca de la experiencia ver William Sewell Jr. “ How Classes Are Made: Critical Reflections on E. P. Thompson’ s Theory of Working-Class Formation” , en Harvey P. Kaye y Keith McClelland (eds.), *E. P. Thompson: Critical Perspectives*, Temple University Press, Filadelfia, 1990; ver también Sylvia Schafer. “ Writing about ‘ Experience’ : Workers and Historians Tormented by Industrialization” , trabajo no publicado, mayo, 1987.

Este uso de la experiencia tiene el mismo estatus de fundamento si en la oración anterior sustituimos las palabras “ clase trabajadora” por mujeres, afroamericanos, lesbianas u homosexuales. Entre las historiadoras feministas, por ejemplo, la “ experiencia” ha ayudado a legitimar una crítica de las falsas afirmaciones de objetividad de los relatos históricos tradicionales. Parte del proyecto de cierta historia feminista ha sido desenmascarar todos los reclamos de objetividad como una cubierta ideológica para la parcialidad masculinista, al hacer notar todas las fallas, lo incompleto y lo excluyente de la corriente principal de la historia. Han logrado esto proporcionando documentación acerca de las mujeres en el pasado que pone en cuestión las interpretaciones hechas sin considerar el género. Pero, ¿cómo autorizar el

nuevo conocimiento, si la posibilidad de toda objetividad histórica ha sido cuestionada? Al apelar a la experiencia, que en este uso de la palabra connota tanto la realidad como su aprehensión subjetiva, la experiencia de mujeres en el pasado y de historiadoras que pueden reconocer algo de sí mismas en sus antepasadas.

Judith Newton, una historiadora literaria, al escribir acerca de cómo los teóricos críticos contemporáneos han ignorado el feminismo, argumenta que las mujeres también llegaron a la crítica de la objetividad que usualmente se asocia con la deconstrucción o el nuevo historicismo. Esta crítica feminista

parecía provenir directamente de la reflexión acerca de nuestra propia experiencia, esto es, de la experiencia de las mujeres, de las contradicciones que sentíamos entre las diferentes maneras en las que se nos representaba, incluso ante nosotras mismas, de las desigualdades que habíamos experimentado durante mucho tiempo en nuestras situaciones.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Judith Newton. "History as Usual? Feminism and the 'New Historicism'", *Cultural Critique*, 9, 1988, p. 93.

La apelación de Newton a la experiencia parece pasar por alto el asunto de la objetividad (al no hacer el cuestionamiento de si el trabajo feminista puede ser objetivo), pero se apoya firmemente en una base de fundamento (la experiencia). En su trabajo, la relación entre el pensamiento y la experiencia se representa como transparente (la metáfora visual se combina con la visceral) y por lo tanto accesible directamente, como en la insistencia de la historiadora Christine Stansell de que " las

prácticas sociales” , en toda su “ inmediatez y totalidad” , constituyen un dominio de “ experiencia sensual” (una realidad prediscursiva sentida, vista y conocida directamente) que no puede ser abarcada por “ el lenguaje” .<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Christine Stansell. “ Response” , *International Labor and Working Class History* 31, primavera, 1987, p. 28. Con frecuencia este tipo de invocación lleva de regreso a la “ experiencia” biológica o física del cuerpo. Ver, por ejemplo, los argumentos acerca de la violación y la violencia ofrecidos por Mary Hawkesworth. “ Knowers, Knowing, Known: Feminist Theory and Claims of Truth” , *Signs* 14, 3, primavera, 1989, pp. 533-57.

las mujeres y las mujeres cuyas historias ellas relatan. Además, coloca literalmente a un nivel de iguales lo personal y lo político, pues la experiencia vivida por las mujeres es vista como conducente directamente a la

El efecto de este tipo de afirmaciones, que le atribuyen una autenticidad indisputable a la experiencia de las mujeres, es establecer incontrovertiblemente la identidad de las mujeres como personas con agencia, y también universalizar la identidad de las mujeres y así darle sustento a los reclamos de la legitimidad de la historia de las mujeres en la experiencia compartida de las historiadoras de

resistencia a la opresión, al feminismo.<sup>21</sup> De hecho, se dice que la posibilidad de lo político se apoya y es continuación de una experiencia preexistente de las mujeres.

“ Debido a su impulso hacia la formación de una gran agrupación política de mujeres” —escribe Denise Riley— “ el feminismo no puede nunca decididamente dismantlar ‘ la experiencia de las mujeres’ , sin importar cuánto esta categoría mezcle lo atribuido, lo impuesto y lo vivido, y santifique después la mezcolanza resultante” .<sup>22</sup> El tipo de argumento a favor de una historia de las mujeres (y por una política feminista) que Riley critica, cierra la puerta a la investigación de las maneras en las que se produce la subjetividad femenina, las maneras en las que

<sup>21</sup> Este es uno de los significados del eslogan “ lo personal es lo político” . El conocimiento personal (o sea, la experiencia) de la opresión es el origen de la resistencia a ésta. Para críticas de esta posición, ver Chandra Talpade Mohanty. “ Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience” , *Copyright* 1, otoño, 1987, p. 32, y Katie King. “ The Situation of Lesbianism as Feminism’ s Magical Sign: Contests for Meaning and the U. S. Women’ s Movement, 1968-1972” , *Communication*, núm. 9, 1986, pp. 65-91. El trabajo de Catharine McKimmon es probablemente el mejor ejemplo de los usos de “ experiencia” que Mohanty, King y yo criticamos: ver su obra *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Harvard University Press, Cambridge, 1987.

<sup>22</sup> Denise Riley. “ Am I That Name?” *Feminism and the Category of Women in History*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988, p. 100.

se hace posible la agencia, las maneras en las que la raza y la sexualidad se intersectan con el género, las maneras en las que la política organiza e interpreta la experiencia —las maneras en las que la identidad es un terreno disputado, el sitio de múltiples y conflictivos reclamos. De nuevo en palabras de Riley, “ enmascara la probabilidad de que... (las experiencias) se les han acreditado a las mujeres no en virtud de su femineidad solamente, sino como marcas de dominación, natural o política” (p. 99), y yo añadiría también que enmascara el carácter necesariamente discursivo de estas experiencias.

Pero es precisamente el carácter discursivo de la experiencia lo que está a discusión para algunos historiadores, pues atribuir la experiencia al discurso parece de cierta forma negarle su lugar como una base incuestionable de la explicación. Éste parece ser el caso para John Toews, que escribió una larga reseña en el *American Historical Review*, en 1987, llamada “ La historia intelectual después del giro lingüístico: la autonomía del significado y la irreductibilidad de la experiencia” .<sup>23</sup> El término “ giro lingüístico ” es un término amplio utilizado por Toews para referirse a los acercamientos al estudio del significado que se apoyan en varias disciplinas, pero especialmente en las teorías del lenguaje “ ya que el medio primario del significado era obviamente el lenguaje ” (p. 881). Para Toews la cuestión es qué tan lejos ha llegado y debería llegar el análisis lingüístico, especialmente en vista del desafío postestructuralista al fundacionismo.

Toews argumenta que, por definición, la historia se ocupa de la explicación. No es una hermenéutica radical, sino un intento de explicar el origen, la persistencia y la desaparición de ciertos significados en “ ciertos momen-

<sup>23</sup> John Toews. *American Historical Review* 92, 4, octubre, 1987, pp. 879-907.

tos y en ciertas situaciones socioculturales específicas” (p. 882). Para él la explicación requiere una separación de la experiencia y el significado: la experiencia es aquella realidad que exige una respuesta con significado. A la “ experiencia” , en el uso que le da Toews, se le toma como tan evidente que él nunca define el término. (Esto es notorio en un artículo que insiste en establecer la importancia y la independencia —la irreductibilidad— de la “ experiencia” . La ausencia de una definición permite que la experiencia adopte muchas resonancias, pero también le permite funcionar como una categoría universalmente entendida: la palabra no definida crea una sensación de consenso al atribuirle un significado asumido, estable y compartido.)

Para Toews la experiencia es un concepto fundacionista, aunque reconoce que los significados difieren y que la tarea del historiador es analizar los diferentes significados producidos en cada sociedad y a lo largo del tiempo. Toews protege a la “ experiencia” de esta clase de relativismo, y al hacerlo establece la posibilidad de un conocimiento objetivo y por lo tanto de la comunicación entre los historiadores, sin importar lo diverso de sus posiciones y opiniones. Esto tiene el efecto (entre otros) de poner a los historiadores fuera del escrutinio crítico como productores activos de conocimiento.

Ya que el fenómeno de la experiencia misma puede ser analizado fuera de los significados que se le den, la posición subjetiva de los historiadores puede parecer entonces no tener nada que ver con el conocimiento que ellos producen. Así, la “ experiencia” de Toews proporciona a los historiadores un objeto que puede ser conocido separadamente de su propio papel como creadores de significado, y garantiza entonces no sólo la objetividad

de su conocimiento, sino su capacidad para persuadir a otros de la importancia de éste. Cualquiera que sea la diversidad y conflicto que exista entre ellos, la comunidad de historiadores de Toews es convertida en homogénea por su objeto compartido (la experiencia). Pero como Ellen Rooney ha apuntado muy efectivamente, este tipo de homogeneidad puede existir sólo por la exclusión de la posibilidad de que “ los intereses históricamente irreductibles dividen y definen... comunidades...”<sup>24</sup> La inclusividad se logra negando que la exclusión es inevitable, que la diferencia se establece mediante la exclusión, y que las diferencias fundamentales que acompañan las desigualdades de poder y posición no pueden ser superadas por medio de la persuasión. En el artículo de Toews no se puede dar un desacuerdo acerca del término “ experiencia” , ya que la experiencia misma queda de alguna manera fuera de su significación. Quizá por esa razón Toews nunca la definió.

<sup>24</sup> Ellen Rooney. *Seductive Reasoning: Pluralism as the Problematic of Contemporary Theory*, Cornell University Press, Ithaca, 1989, pp. 5-6.

Incluso entre aquellos historiadores que no comparten todas las ideas de Toews acerca de la objetividad o cualidad continua de la historia, escribir la defensa de la “ experiencia” funciona más o menos de la misma manera: establece un ámbito de realidad fuera del discurso y autoriza al historiador que tiene acceso a él. La evidencia de la experiencia funciona como un fundamento que proporciona al mismo tiempo un punto de arranque y un tipo conclusivo de explicación, más allá del cual pocas preguntas requieren hacerse o pueden hacerse. Y, sin embargo, son precisamente las preguntas excluidas —preguntas acerca del discurso, de la diferencia y de la subjetividad, así como acerca de qué es lo que cuenta como experiencia y quién lo determina— las que nos harían posible darle historicidad a la experiencia y reflexionar críticamente sobre la historia

que escribimos sobre ella, en vez de usarla como premisa en la cual basar nuestra historia.

### Dándole historicidad a la "experiencia"

¿Cómo podemos darle historicidad a la "experiencia"? ¿Cómo podemos escribir acerca de la identidad sin esencializarla? Las respuestas a la segunda pregunta deberían de apuntar hacia respuestas a la primera, ya que la identidad está atada a nociones de experiencia, y ya que tanto la identidad como la experiencia son categorías que usualmente son dadas por hecho de maneras en las que yo sugiero que no deberían serlo. Debería ser posible para los historiadores, en los términos de Gary Spivak, "hacer visibles las asignaciones de posiciones-sujeto", no en el sentido de capturar la realidad de los objetos vistos, sino de tratar de entender las operaciones de los complejos y cambiantes procesos discursivos por los cuales las identidades se adscriben, resisten o aceptan, procesos mismos que no son señalados, y que de hecho consiguen su efecto porque pasan desapercibidos.<sup>25</sup> Para

<sup>25</sup> Gayatri Spivak. "A Literary Representation of the Subaltern: A Woman's Text from the Third World", *In Other Worlds*, p. 241.

hacer esto parece requerirse un cambio de objeto, que tome la emergencia de conceptos e identidades como eventos históricos que necesitan explicación. Esto no significa que se hagan a un lado los efectos de tales conceptos e identidades, que no se explique el comportamiento en términos de sus operaciones. Lo que significa es asumir que la aparición de una nueva identidad no es inevitable o determinada, ni algo que siempre estuvo allí simplemente esperando ser expresado, ni algo que existirá siempre en la forma que se le dio en un movimiento o en un momento histórico en particular.

El hecho es que “ negro ” nunca ha estado solamente ahí tampoco [escribe Stuart Hall]. Ha sido siempre una identidad inestable, psíquica, cultural y políticamente. Es también una narrativa, un relato, una historia. Algo construido, dicho, hablado, no simplemente encontrado. La gente habla ahora de la sociedad de la que yo provengo de maneras totalmente irreconocibles. Por supuesto que Jamaica es una sociedad negra, dicen. En realidad es una sociedad de gente negra y morena que vivió durante trescientos o cuatrocientos años sin poder hablar de sí mismos como “ negros ” . Negro es una identidad que tuvo que ser aprendida y pudo ser aprendida sólo en un momento específico. En Jamaica ese momento fueron los años setenta.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Stuart Hall. “ Minimal Selves ” , *Identity*, ICA 6, p. 45. Ver también Barbara J. Fields. “ Ideology and Race in American History ” , en J. Morgan Kousser y James M. McPherson (eds.), *Region, Race and Reconstruction*, Oxford University Press, Nueva York, 1982, pp. 143-177. (El artículo de Fields es notable por sus contradicciones; por ejemplo, la manera en que le da historicidad a la raza al tiempo que naturaliza la clase y se rehúsa totalmente a hablar de género).

Tomar la historia de la identidad negra jamaicana como objeto de investigación en estos términos es necesariamente analizar el posicionamiento del sujeto, por lo menos en parte, como efecto de los discursos que colocaron a Jamaica en una economía política racista-internacional de fines del siglo XX: es darle historicidad a la “ experiencia ” de ser negro.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Un excelente ejemplo de la historicización de la “ experiencia ” de las mujeres negras está en Hazel Carby. *Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Woman Novelist*, Oxford University Press, Nueva York, 1987.

Tratar la emergencia de una nueva identidad como un evento discursivo no es introducir una nueva forma de determinismo lingüístico ni privar a los sujetos de agencia. Es rehusarse a una separación entre la “ experiencia ” y el lenguaje, y en su lugar insistir en la cualidad productiva del discurso. Los sujetos son constituidos discursivamente,



pero existen conflictos entre los sistemas discursivos, contradicciones dentro de cualquiera de ellos, múltiples significados posibles para los conceptos que colocan.<sup>28</sup> Y los sujetos tienen agencia. No son individuos unificados y autónomos que ejercen su libre albedrío, sino más bien sujetos cuya agencia se crea a través de las situaciones y estatus que se les confieren. Ser un sujeto significa estar “ sujeto a condiciones definidas de existencia, condiciones de dotación de agentes y condiciones de ejercicio ” .<sup>29</sup> Estas condiciones hacen posible elecciones, aunque éstas no son ilimitadas. Los sujetos son constituidos discursivamente, la experiencia es un evento lingüístico (no ocurre fuera de significados establecidos), pero tampoco está confinada a un orden fijo de significado. Ya que el discurso es por definición compartido, la experiencia es tanto colectiva como individual. La experiencia es la historia de un sujeto. El lenguaje es el sitio donde se representa la historia. La explicación histórica no puede, por lo tanto, separarlos.

<sup>28</sup> Para discusiones de cómo opera el cambio al interior y a través de los discursos, ver James Bono. “ Science, Discourse and Literature: The Role/ Rule of Metaphor in Science ” , en Stuart Peterfreund (ed.), *Literature and Science: Theory and Practice*, Northeastern University Press, Boston, 1990, pp. 59-89. Ver también Mary Poovey. *Uneven Developments: The Ideological Work of Gender in Mid-Victorian England*, University of Chicago Press, Chicago, 1988, pp. 1-23.

<sup>29</sup> Parveen Adams y Jeff Minson. “ The Subject of Feminism ” , *m/f* 2, 1978, p. 52. Acerca de la constitución del sujeto, ver Michel Foucault. *The Archeology of Knowledge*, Harper and Row, Nueva York, 1972, pp. 95-96; Felicity Nussbaum. *The Autobiographical Subject: Gender and Ideology in Eighteenth-Century England*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1989, y Peter de Bolla. *The Discourse of the Sublime: Readings in History, Aesthetics, and the Subject*, Basil and Blackwell, Oxford y Nueva York, 1989.

La pregunta se convierte entonces en cómo analizar el lenguaje, y aquí los historiadores frecuentemente (aunque no siempre y no necesariamente) confrontan los límites de una disciplina que típicamente se ha construido a sí misma en oposición a la literatura. (Estos límites tienen que ver con una concepción referencial del lenguaje, la creencia en una relación directa entre las palabras y las cosas.) El tipo de lectura que tengo en mente no asume una correspondencia directa entre las palabras y las cosas, ni se confina a significados únicos, ni busca la resolución de la

contradicción. No quiere hacer el proceso lineal, ni hacer que la explicación descansa sobre correlaciones simples o variables únicas. Más bien le otorgaría a lo “ literario” su propio estatus integral, incluso irreductible. Darle tal estatus no es hacer de lo “ literario” un fundamento, sino abrir nuevas posibilidades para analizar las producciones discursivas de la realidad social y política como procesos complejos y contradictorios.

La lectura de Delany que presenté al principio de este ensayo es un ejemplo del tipo de lectura que quiero evitar. Me gustaría presentar ahora otra lectura, una que me fue sugerida por la crítica literaria Karen Swann, como una manera de indicar lo que podría involucrar darle historicidad a la noción de experiencia. Es también una manera de apreciar y estar de acuerdo con el argumento de Swann acerca de “ la importancia de lo ‘ literario’ para el proyecto histórico” .<sup>30</sup>

Para Delany, ser testigo de la escena en los baños (una “ masa ondulante de cuerpos masculinos desnudos” vistos bajo una tenue luz azul) fue un evento, y marcó lo que en un tipo de lectura llamaríamos una toma de conciencia de sí mismo y un reconocimiento de su auténtica identidad, una que había compartido siempre y siempre habría de compartir con otros como él. Otro tipo de lectura, más cercano a la preocupación de Delany con la memoria y el yo en su autobiografía, ve este suceso no como el descubrimiento de la verdad (concebida como el reflejo de una realidad prediscursiva), sino como la sustitución de una interpretación por otra. Delany presenta esta sustitución como una experiencia de conversión, un momento clarificador después del cual él ve (esto es, entiende) de un modo diferente. Pero ahí está toda la diferencia entre la

<sup>30</sup> Los comentarios de Karen Swann acerca de este trabajo fueron presentados en el Little Three Faculty Colloquium sobre la construcción social y política de la realidad (“ The Social and Political Construction of Reality” ) en la Universidad Wesleyan, del 18 al 19 de enero de 1991. Los comentarios existen sólo como manuscritos. La referencia citada aquí está en la página 5.

claridad perceptual subjetiva y la visión transparente: una no sigue necesariamente a la otra, incluso si el estado subjetivo es presentado metafóricamente como una experiencia visual. Más aún (y de esto es de lo que habla Swann), “ las propiedades del medio a través del cual aparece lo visible, en este caso la tenue luz azul cuyas cualidades de refracción y distorsión producen una fluctuación de lo visible” hacen imposible cualquier reclamo de transparencia no mediada.<sup>31</sup> En vez de esto, la luz fluctuante permite una visión más allá de lo visible, una visión que contiene las proyecciones fantásticas (“ millones de hombres gay” para quienes “ la historia había, activamente y previamente, creado... galerías enteras de instituciones” que son las bases de la identificación política).<sup>32</sup> “ En esta versión de la historia” , anota Swann, “ la conciencia y el poder políticos se originan, no en una supuestamente no mediada experiencia de identidades gay supuestamente reales, sino a partir de una aprehensión de las propiedades cambiantes y diferenciadoras del medio de representación: el movimiento de la luz en el agua\*.”<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Karen Swann, Comentario, p. 4.

<sup>32</sup> Delany, *The Motion of Light*, p. 174.

\* *The Motion of Light in Water*, título de la obra de Samuel R. Delany a la que se refiere Swann (N. del T.).

<sup>33</sup> Karen Swann, Comentario, p. 4.

La cuestión de la representación es central en las memorias de Delany. Es una cuestión de categorías sociales, entendimiento personal y lenguaje, todas las cuales están conectadas y ninguna de las cuales puede ser un reflejo directo de las otras. ¿Qué significa ser negro, gay, escritor?, pregunta; y, ¿existe un ámbito de identidad personal posible fuera de la restricción social? La respuesta es que lo social y lo personal están imbricados uno en el otro, y que ambos son históricamente variables. Los significados de las categorías de identidad cambian, y con ellas las posibilidades de pensar en el yo:

En ese momento, las palabras “ negro ” y “ gay ” , para empezar, no existían con sus significados, usos e historia actuales. 1961 había sido realmente todavía parte de los años cincuenta. La conciencia política que habría de formarse para fines de los sesenta no había sido parte de mi mundo. Había sólo *negroes* y homosexuales, y ambos, junto con los artistas, estaban enormemente devaluados en la jerarquía social. Es incluso difícil hablar de ese mundo.<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Delany, *op. cit.*, p. 242.

Pero las categorías sociales disponibles no son suficientes para la historia de Delany. Es difícil, si no imposible, utilizar una sola narrativa para explicar su experiencia. En vez de eso hace anotaciones en un cuaderno, por el frente acerca de cosas materiales, y por atrás acerca del deseo sexual. Éstas son “ narrativas paralelas, en columnas paralelas ” .<sup>35</sup> Aunque una parece ser acerca de la sociedad, lo público, lo político, y la otra acerca de lo individual, lo privado, lo psicológico, de hecho ambas narrativas son inescapablemente históricas: son construcciones discursivas de conocimiento del yo, no reflejos de una verdad interna ni externa. “ Que las dos columnas deban ser la marxista y la freudiana —la columna material y la columna del deseo— es sólo un prejuicio modernista. La autonomía de cada una es subvertida por los mismos excesos con igual severidad ” .<sup>36</sup> ¿Lo social y lo económico determinan lo subjetivo? ¿Está lo privado totalmente separado o es completamente integral con lo público? Delany expresa el deseo de resolver el problema: “ Ciertamente una debe ser la mentira que es iluminada por la verdad de la otra ” .<sup>37</sup> Y luego niega que la resolu-

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>37</sup> *Idem.*

ción es posible, ya que las respuestas a estas preguntas no existen fuera de los discursos que las producen.

Si es la ruptura —el espacio entre las dos columnas (una resplandeciente y lúcida con los escritos de la legitimidad, la otra oscura y hueca con las voces de lo ilegítimo)— lo que constituye al sujeto, es solamente después de la inflación romántica de lo privado hacia lo subjetivo que tal ruptura puede ser localizada. Ese lugar, ese margen, esa ruptura misma, primero permite y luego exige la apropiación del lenguaje —ahora hablado, ahora escrito— en ambas direcciones, sobre el vacío.<sup>38</sup>

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 29-30.

Es finalmente al seguirle la pista a “ la apropiación del lenguaje... en ambas direcciones, sobre el vacío” y al situar y contextualizar ese lenguaje que uno le da historicidad a los términos mediante los cuales se representa a la experiencia, y de este modo le da historicidad a la “ experiencia” misma.

### Conclusión

Una lectura “ literaria” no parece en absoluto inapropiada para aquéllos cuya disciplina está dedicada al estudio del cambio. No es el único tipo de lectura por el que estoy abogando, aunque más documentos que los escritos por figuras literarias son susceptibles de tales lecturas. Es más bien una manera de cambiar el enfoque y la filosofía de nuestra historia, de una empeñada en naturalizar la “ experiencia” mediante la creencia en una relación no mediada entre las palabras y las cosas, a una

que tome todas las categorías de análisis como contextuales, disputadas y contingentes. ¿Cómo es que las categorías de representación y análisis —como la clase, el género, las relaciones de producción, la biología, la identidad, la subjetividad, la agencia, la experiencia, incluso la cultura— han logrado su estatus como fundamentos? ¿Cuáles han sido los efectos de sus articulaciones? ¿Qué significa para los historiadores estudiar el pasado en términos de estas categorías, y para los individuos pensar en sí mismos en estos términos? ¿Cuál es la relación entre la notoriedad de estas categorías en nuestro tiempo y su existencia en el pasado? Preguntas como éstas dejan abierto a consideración eso a lo que Dominick LaCapra se ha referido como la relación “transferencial” entre el historiador y el pasado; esto es, la relación entre el poder del marco analítico del historiador y los eventos que son el objeto de su estudio, y le dan historicidad a ambos lados de la relación al negar lo fijo y la trascendencia de cualquier cosa que opere como un fundamento, volviendo la atención en su lugar a la historia de los conceptos fundacionistas mismos. La historia de esos conceptos (que se entiende que es disputada y contradictoria) se convierte entonces en la evidencia mediante la cual la “experiencia” puede ser entendida y mediante la cual la relación del historiador con el pasado del que escribe puede articularse. Esto es lo que Foucault quiso decir con genealogía:

Si la interpretación fuese la lenta puesta al descubierto del significado oculto en un origen, entonces sólo la metafísica podría interpretar el desarrollo de la humanidad. Pero si la interpretación es la violenta o subrepticia apropiación de un

sistema de reglas, lo que en sí mismo no tiene un significado esencial, con el propósito de imponer una dirección, de someterla a una nueva voluntad, de forzarla a participar en un nuevo juego, y de sujetarla a reglas secundarias, entonces el desarrollo de la humanidad es una serie de interpretaciones. El papel de la genealogía es registrar su historia: la historia de la moral, de los ideales y de los conceptos metafísicos y la historia del concepto de libertad o del de la vida ascética; ya que representan la emergencia de diferentes interpretaciones, debe hacerseles aparecer como eventos en el escenario del proceso histórico.<sup>39</sup>

<sup>39</sup> Michel Foucault. "Nietzsche, Genealogy, History", en D.F. Bonchard (ed.), *Language, Counter-Memory, Practice*, Cornell University Press, Ithaca, 1977, pp. 151-152.

Experiencia no es una palabra de la que podamos prescindir, aunque es tentador —dada su utilización para esencializar la identidad y darle realidad al sujeto— abandonarla por completo. Pero la experiencia es tan parte del lenguaje cotidiano, está tan imbricada en nuestras narrativas, que parece una futilidad abogar por su expulsión. Sirve como una manera de hablar de lo que ocurrió, de establecer diferencias y similitudes, de

<sup>40</sup> Ruth Roach Pierson. "Experience, Difference and Dominance in the Writings of Women's History", trabajo no publicado, 1989, p. 32.

decir que se tiene un conocimiento "inalcanzable".<sup>40</sup> Dada la ubicuidad del término, me parece más útil trabajar con él, analizar sus operaciones y redefinir su significado. Esto conlleva poner la atención en los procesos de producción de identidad e insistir en la naturaleza discursiva de la "experiencia" y en la política de su construcción. La experiencia es, a la vez, siempre una interpretación y requiere una interpretación. Lo que cuenta como experiencia no es ni evidente ni claro y directo: está siempre en disputa, y por lo tanto siem-

pre es político. El estudio de la experiencia debe, por consecuencia, poner siempre en cuestión su estatus originario en la explicación histórica. Esto ocurrirá cuando los historiadores tengan como proyecto *no* la reproducción y transmisión del conocimiento al que se dice que se llegó a través de la experiencia, sino el análisis de la producción de ese conocimiento mismo. Tal análisis constituiría una historia genuinamente no fundacionista, que retiene su poder explicatorio y su interés en el cambio pero no se basa en, ni reproduce, categorías naturalizadas.<sup>41</sup> Tampoco puede garantizar la neutralidad del historiador, pues la elección de a qué categoría se le da historicidad es inevitablemente “política” y está necesariamente atada al reconocimiento del historiador en su parte de la producción del conocimiento. La experiencia es, en este acercamiento, no el origen de nuestra explicación, sino aquello que queremos explicar. Este acercamiento no hace a un lado la política negando la existencia de los sujetos, sino que interroga a los procesos de creación de éstos, y al hacerlo reconfigura la historia y el papel del historiador, y abre nuevas maneras de pensar acerca del cambio.<sup>42</sup>

<sup>41</sup> Las conversaciones con Christopher Fynsk contribuyeron a aclararme estos puntos.

<sup>42</sup> Para un intento importante de describir una historia postestructuralista, ver Peter de Bolla. “Disfiguring History”, *Diacritics*, núm. 16, invierno, 1986, pp. 49-58.