

Huellas errantes

Rumor, verdad e historia desde una crítica poscolonial de la razón*

*Mario Rufer***

La historia era increíble, en efecto, pero se impuso a todos porque sustancialmente era cierta. Verdadero era el tono de Emma Sunz, verdadero el pudor, verdadero el odio. Verdadero también era el ultraje que había padecido; sólo eran falsas las circunstancias, la hora y uno o dos nombres propios.

Emma Sunz

JORGE L. BORGES

El rumor no es error, sino primordialmente, errante.

GAYATRI SPIVAK

En este artículo el autor trabaja los puntos de encuentro entre la historia y el rumor como discursos. Primero se discuten los problemas relativos al concepto de verdad y evidencia en la producción de discurso histórico, y cómo el rumor (entre otros discursos) fue obliterado de manera represiva. Se trabaja sobre el desplazamiento que se produce en el tratamiento de la verdad y del discurso a partir del posestructuralismo europeo y fundamentalmente de los estudios poscoloniales como agenda política. En la segunda parte se discuten las transgresiones que el rumor comete ante la autoridad del texto, en este caso histórico: la “certeza” y la “seguridad” fueron los respaldos imprescindibles de la modernidad occidental para un discurso disciplinario. El autor se pregunta cómo fue que la historia renunció al fragmento, a la huella, a lo incierto, a todo lo que, como el rumor, genera “desacuerdo” y, por ende, es eminentemente *político*.

PALABRAS CLAVE: historia, rumor, verdad, evidencia, poscolonialismo.

* Agradezco a María Inés García Canal, Margarita Zires y a los dos dictaminadores anónimos de *Versión*, por las observaciones cuidadosas y las preguntas estimulantes que hicieron a este trabajo.

** Profesor-investigador en el Departamento de Educación y Comunicación de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco [mariorufer@gmail.com].

In this article the author deals with the main interplays between history and rumor as discourses. First, the article discusses issues related to the concept of truth and evidence in the production of historical discourse, and how rumor (among other discursive patterns) was bypassed in a repressive way into poetic rules. It deals with the displacement produced in the conceptions of truth and discourse from European poststructuralism and mainly with the emergence of postcolonial studies as a political agenda. In the second section the author discusses the transgressions that rumor represents facing the authority of the historical text: certainty and probability were the salient supports of Western Modernity to produce a disciplinary discourse. How was the process in which history-as-discourse left behind traces, vestiges, fragments, all of which, as rumor, implies *disagreement* and as such becomes *political*?

KEY WORDS: history, rumor, truth, evidence, postcolonialism.

CORRÍA EL AÑO 1986. Daniel Arap Moi, presidente de Kenia, lanzaba la orden para apresar a Matigari, un subversivo que despertaba la adhesión en zonas rurales de ese país, y la admiración en los jóvenes de Nairobi. Pero la policía keniana no daba con el peligroso sujeto. Se ofrecieron recompensas en las aldeas. Todos habían oído hablar de él, las pistas conducían a más huellas inciertas y a su paso con alguna evidencia. “Estuvo arrasando oficinas”, “armó a los jóvenes de Mbaki la semana pasada”, “cruzó las barrancas acompañado de más de mil hombres”, “va por las aldeas recitando la historia verdadera de la independencia”, decían los entrevistados y los testigos. Algunas mujeres ya mayores se animaban a recordarlo: Matigari ma Njirũngi, el soldado de la independencia que volvía del exilio de años en la selva para restaurar un orden popular en medio del autoritarismo, la corrupción, el enriquecimiento ilícito y el desastre del gobierno de Moi. A los pocos meses el gobierno pidió su captura: vivo o muerto.¹

Pero Matigari ma Njirũngi no existió nunca. En realidad es el personaje central, heroico, del libro homónimo del escritor keniano Ngũgĩ wa Thiong’o. La novela fue escrita en el exilio del autor en Londres, entre 1983 y 1984,

¹ Mzati Nkolokosa, “Reality of fiction”, *Excellent Journalism* [<http://mzatinkolokosa.com/2008/09/reality-of-fiction.html>], julio, 2008, fecha de consulta: 21 de diciembre de 2008.

enteramente en lengua kikuyu.² Esta versión circuló en Kenia rápidamente bajo prácticas individuales y colectivas de lectura. La “noticia” de Matigari se esparció rápidamente. Al revés de lo que sucedía normalmente con la *oralitura* de las narraciones africanas traducidas y transcritas al formato literario textual e impreso, Matigari recorrió el camino inverso. Desde la escritura se oralizó, se desprendió del libro, pero ya no circuló como leyenda, sino como *noticia*. El héroe había vuelto. Se registran al menos dos disturbios aldeanos de protesta “orquestados” por Matigari.

Cuando en 1987 el gobierno de Moi cayó en la cuenta de que Matigari era un personaje literario de ficción, levantó su pedido de captura y ordenó la confiscación de todos los ejemplares de la novela y la reiteración de la prohibición que tenía Ngugi para regresar a Kenia.³ De esa edición del libro apenas quedaron rastros. Pero el *rumor* de Matigari estaba ya circulando en los confines de gran parte de África Oriental: el héroe había vuelto para restaurar la historia.⁴

En este artículo trataré de articular la noción dominante de historia como discurso veraz sobre el pasado que resulta de la producción específica de evidencia probable, con las preguntas que ahí abren (o las grietas que exponen) las formas diferentes de rumor como una gramática de lo social.⁵ En el primer apartado discutiré los problemas relativos al concepto de verdad y evidencia en la producción de discurso histórico, y la forma cómo el rumor (entre otros discursos) fue obliterado de manera represiva. Trabajaré sobre el

² Recién en 1991 se tradujo al inglés. En 2004, El Colegio de México publicó la primera traducción que existe al español. Ngugi wa Thiong’o, *Matigari* (trad. Rafael Segovia), 1986.

³ En el prólogo a la edición estadounidense, Ngugi plantea que “durante un tiempo la novela existió sólo en inglés y exiliada en el extranjero, de modo que compartió la suerte de su autor” (1991:12).

⁴ Matigari es un *texto* (como narración oralizada), es un *personaje* heroico (como actor) y es parte sustancial de la *memoria colectiva* popular a través de la síntesis social que instala cada uno de sus personajes. Como texto, crea una percepción holística –en su más fiel acepción– de la historia africana poscolonial. Como personaje mítico, Matigari “nace” en la novela (y “se hace” luego en la recepción textual en Kenia), presentándose como uno de los “patriotas que sobrevivieron a la guerra”, o de los “patriotas que sobrevivieron a las balas”.

⁵ Por “gramática de lo social” me refiero a que el rumor no es sólo una forma discursiva, sino la unión de una morfología con la semántica específica; una forma que lleva implícita condiciones de producción y estructuras de significación del discurso.

desplazamiento que se produce en el tratamiento de la verdad y del discurso a partir del posestructuralismo europeo y fundamentalmente de los estudios poscoloniales como agenda política: ¿qué tipo de política de la interpretación es posible en una academia des-colonial y qué lugar le cabe al rumor no como error o falsedad, sino como texto público, apócrifo y errante?

En el segundo apartado discutiré las transgresiones que el rumor comete ante la autoridad del texto, en este caso histórico. ¿Cómo y de qué manera, la “certeza” y la “seguridad” fueron los respaldos imprescindibles de la modernidad occidental para un discurso disciplinario “con sentido”? ¿cómo fue que la historia renunció al fragmento, la huella, lo incierto de todo lo que, como el rumor, genera “desacuerdo” y, por ende, es eminentemente *político*? ¿de qué manera el archivo –en sentido institucional y metafórico– reemplazó un *habitus* de la memoria que estimulara la recurrencia, la reinterpretación y una ética permanente de la sospecha?, *¿cuándo y por qué hemos dejado de sospechar ante la relación aparentemente tan certera y establecida entre pasado y presente?*

Producción y validación de la evidencia

La historia es una destilación del rumor.

THOMAS CARLYLE

Existe la historia precisamente porque no hubo ningún legislador primigenio que pusiera en armonía las palabras con las cosas.

JACQUES RANCIÈRE

En la disciplina histórica, la relación entre presente y pasado se articula desde una carencia, o como advierte Frida Gorbach, desde la “incomodidad que provoca cierta ausencia”.⁶ Esa imposibilidad de asir la “paseidad” como la

⁶ Frida Gorbach, “Hysteria and History: a meditation on Mexico”, *Social Text*, vol. 25, núm. 3, 2007, p. 85.

llamó Ricoeur y la necesidad de explicar mediante una relación causal (que luego será genealógica) el devenir social, es lo que teje los esfuerzos canónicos de la disciplina.⁷ Sin embargo, el encuadre epistémico de esa ausencia fue el correlato positivo de la noción de *ciencia histórica*. Bajo la figura lanzada por Foucault de “disciplinar los saberes” en medio de la episteme decimonónica que permitió el contexto de surgimiento de la historia como ciencia, lo que se estaba haciendo era responder a la necesidad de fijar un oxímoron: establecer la verdad *de facto* de lo que por definición es inasible e irreversible, el *hecho* pasado, ausencia pura.⁸

El hecho es uno. La explicación jamás. ¿Cómo solucionar esa tensión entre el hecho inasible y la necesidad *política* de establecer una verdad? Esta última debe estar no en ese hecho que *ya no es posible tener para diseccionar* sino en la *forma de exponerlo*. Ello implica ligar el discurso con la producción de sentido: “a primera vista no hay nada tan simple como la noción de verdad [...] La tradición la define como una *consonancia*, un acuerdo de nuestro discurso con la realidad y también un acuerdo nuestro con nosotros mismos [...] Sin embargo hay verdades que son sólo repetición de un orden ya estructurado”.⁹ Paul Ricoeur muestra cómo ese orden estructurado responde a una síntesis política, que implica históricamente la irrupción del Estado en la producción de la verdad: reducir a “una” la realidad del sujeto, el discurso y la experiencia. En ese contexto la historia positivista sienta sus bases.¹⁰

La famosa frase decimonónica de Lord Acton acerca de que la historia debe poder explicar los hechos “tal y como fueron” (*wie ist eigentlich gewesen*), escondía algo más que un ansia positiva: auguraba la forma de establecer una gramática del hecho, *una* forma del acontecimiento. La ausencia incómoda ya no podría ser llenada por metáforas o metonimias que estetizaran en la poética lo que está más allá de la comprensión humana (como lo está alcanzar una

⁷ Paul Ricoeur (2000), *La memoria, la historia, el olvido*, trad. Agustín Neira, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, especialmente cap. 3, “La representación historiadora”, pp. 307-369.

⁸ Ausencia porque justamente es la condición de irreversibilidad lo que constituye la historia.

⁹ Paul Ricoeur, *Historia y verdad*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1990, p. 146. Cursivas en el original.

¹⁰ *Ibid.*

verdad unívoca e indivisible).¹¹ ¿Por qué? El problema es claro: las metáforas, desde la evocación, enriquecen el significado, pero desafían la autoridad de la palabra. Tampoco era idónea una narración que basara la figuración del pasado en el testimonio subjetivo: la noción del yo occidental creado en el siglo XIX comenzó a “democratizar” la validez de la palabra,¹² pero introdujo mediante el psicoanálisis la idea fundante de que hay tipos de sujetos y tipos de discurso. Si la forma del discurso evocativo atentaba contra la certeza del hecho pasado, la materia experiencial del sujeto era inestable para las necesidades de la episteme: *descubrir* el hecho tal cual fue, para lo cual es necesaria una *fuentes*. El problema, en definitiva, era un problema de *origen*. Así, en el siglo XIX, una transformación revolucionaria se produce en la sociología del conocimiento amparada en la historia: el sujeto, las figuras del yo y las formas tropológicas quedarán vedadas en adelante por un elemento convertido en el *arché* de la nueva ciencia, el archivo.

Jacques Derrida proponía analizar el archivo como *commencement* (punto de partida para *traer* al pasado) y como *archon*, disposición legislatora (“lo que tenemos como legítimo para probarlo”).¹³ Es en esta tensión donde subyace uno de los dilemas más acudidos desde el estructuralismo en la historiografía y con diferentes aproximaciones hermenéuticas. Como *commencement*, el archivo se erige en principio, origen. Como *archon*, dispone autoridad: fija el hecho, y presta autorización para la narrativa. Por supuesto que cuando Derrida se refiere al archivo (y me hago eco de esta aproximación) no está pensando solamente en la institucionalización de repositorios oficiales o

¹¹ Hablo, por supuesto, de ese “llenado” en términos teóricos, no en las prácticas sociales. Hayden White, *El contenido de la forma*, Paidós, Barcelona, 1988.

¹² Con democratización me refiero a que la autoridad de la palabra comenzó a separarse del “estatus social” desde la que era pronunciada por un sujeto, para pasar a llenar otros nichos de autoridad (los saberes, las disciplinas).

¹³ Jacques Derrida, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, trad. de Paco Vidarte, edición digital del sitio web Derrida en Castellano [<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/mal+de+archivo.htm>], fecha de consulta: 10 de enero de 2009. Véase también el libro que discute desde diferentes ángulos (historia, archivología, psicoanálisis) las ideas de Derrida, particularmente Verne Harris, “The archival silver: a perspective on the construction of social memory in archives and the transition from apartheid to democracy”, en Carolyn Hamilton *et al.* (eds.), *Refiguring the archive*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, Londres, 2002, pp. 135-151.

privados de soportes específicos (el Archivo General de la Nación, el Archivo General de Indias, el Archivo Max Aub, un archivo de historia oral, un archivo de fotografías, etcétera). Derrida piensa en una *disposición* moderna de monumentalizar (esto es, de reconvertir un resto en evidencia), junto con la actitud de conservar (desde la preservación coleccionista del anticuario decimonónico a la fijación posmoderna de las políticas de “patrimonio”).

En este ámbito el rumor es, por excelencia, voz eficaz. Objeto de estudio polimorfo, como lo define Margarita Zires, el rumor ha sido identificado con diferentes géneros discursivos: el mito, la leyenda, la tradición oral, el chisme, la noticia.¹⁴ Incluso desde la sociología moderna de corte funcionalista y funcional-estructuralista, el rumor fue considerado en clave distorsiva o propagandística. Para la historia crítica o la nueva izquierda inglesa, que desconfiaban de las “fuentes oficiales”, el rumor también podía ser materia de suspicacia, sospecha de impureza, *ideología* hecha habla social.¹⁵ A su vez, en los estudios de la historia pre-moderna occidental, el rumor se identifica con la “pública voz y fama”, el escándalo público y los delitos contra el honor: la diseminación polimorfa de un *discurso que afecta*.¹⁶ En la historiografía del Antiguo Régimen europeo y colonial, el rumor es tomado por la historia social europea posterior a la década de 1970 (la nueva izquierda inglesa y la “tercera generación” de *Annales*) como forma de identificar las referencias múltiples de la credibilidad y la performatividad del discurso, para analizar también el funcionamiento del proceso judicial y la cultura jurídica donde “lo que se oye” tenía tanta *fuerza veraz* (o más) que la imagen o el testimonio del testigo ocular.¹⁷ Como objeto, el rumor se analiza en aquello que los documentos

¹⁴ Margarita Zires, *Del rumor al tejido cultural y saber político*, UAM-Xochimilco, México, 2005, p. 18.

¹⁵ Para un análisis exhaustivo de las diferentes corrientes teóricas al respecto, véase Margarita Zires, *op. cit.*, especialmente pp. 33 y ss.

¹⁶ Cf. por ejemplo Tomás Mantecón Movellán, *La muerte de Antonia Isabel Sánchez. Tiranía y escándalo en una sociedad rural del norte español en el Antiguo Régimen*, Centro de Estudios Cervantinos, Alcalá de Henares, 1997. También los análisis que hacen al respecto diversos trabajos en Francisco Tomás y Valiente *et al.*, *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Alianza, Madrid, 1990

¹⁷ Tamar Herzog, *La administración como fenómeno social. La justicia penal de la ciudad de Quito 1650-1750*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995; Tomás Mantecón Movellán, *Conflictividad y disciplinamiento social en la Cantabria rural de Antiguo Régimen*,

filtran por error, generalmente en la transcripción literal de los testigos en un proceso judicial. La palabra del siervo, del esclavo, de la mujer, los discursos entrecortados, los rumores de la dinámica de la ciudad naciente y los sectores populares: la vida en la calle, la densa sociabilidad que apenas si es posible asir en la materialidad del archivo.¹⁸

Grosso modo, los únicos dos elementos que parecen indispensables en las diferentes concepciones del rumor son la *publicidad* (un rumor sólo se constituye como tal cuando abandona la correspondencia con lo íntimo) y la *improbabilidad*:¹⁹ uno productivo, el otro, una definición por negación. Lo cierto es que para la historia, ambos presentan problemas con el concepto filosófico unívoco, occidental, eruocentrado y moderno, de verdad.²⁰ Podemos hacer una “historia social del rumor”: el rumor como objeto en términos del significado de ese discurso (generalmente opuesto a lo veraz), pero ¿podemos considerar al rumor como parte/fuente/evidencia de algún tipo de discurso histórico?, ¿podemos tomar al rumor como una forma de apoyo ante la ausencia constitutiva que conforma la historia? Esta respuesta era rotundamente negativa en el corazón de la disciplina, probablemente hasta la década de 1970.

¿Por qué? Lo que convierte a Matigari en *no-real* para el Estado moderno de Kenia (no para el grueso de la población) y lo que lo borra de la historia-disciplina canónica occidental es la imposibilidad de probarlo. Para la población keniana, Matigari existe porque es parte de un sujeto colectivo

Universidad de Cantabria-Fundación Marcelino Botín, Santander, 1997; A.M. Hespanha, *La gracia del derecho. Economía de la cultura en la Edad Moderna*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993.

¹⁸ Arlette Farge, *La atracción del archivo*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1991 [1989] y *La vida Frágil. Violencia, poderes y solidaridades en el París del siglo XVIII*, Instituto Mora, México, 1994 [1986]. Sobre la importancia veraz de la palabra dicha y oída y el concepto de “densa sociabilidad”, véase Arlette Farge y Jacques Revel, *Lógica de las multitudes. Secuestro infantil en París, 1750*, Homo Sapiens, Rosario, 1998 [1988]. Trabajé más detenidamente sobre este punto en la historia social en Mario Rufer, “La construcción pública de un hechicero: la cultura judicial entre acontecimientos y ficciones”, en *Historias negadas. Esclavitud, violencia y relaciones de poder en Córdoba en el siglo XVIII*, Ferreyra Editor, Córdoba, 2005, pp. 199-203.

¹⁹ No como inseguro, sino tanto que no se puede someter a prueba.

²⁰ Alfred Sauvi, *De la rumeur à l'histoire*, Dunod, París, 1985, pp. 3 y ss.

encarnado en el *magma* del imaginario social²¹ y de las prácticas colectivas reivindicativas. El nombre del sujeto es uno. Su significación es plural. La realidad está así, dissociada de la verdad *probable*: Matigari como personaje histórico puede no ser verdad, pero en la forma social de significar los hechos, es *real*. Simplemente porque la significación está anclada en la experiencia, no en la prueba. Sin embargo, en Occidente la verdad filosófica se asocia con el concepto epistemológico de prueba (ni siquiera, como dirá Ricœur, con la mentira).²² Y lo que la prueba garantiza no es simplemente una fehaciente correspondencia entre juicio y hecho, sino fundamentalmente *la anulación de la multivocidad en la narración del acontecimiento*, anulación producida por la unificación de la verdad; la construcción de una verdad única que, como operación restrictiva, es fruto de una violencia: “es a la vez un deseo de la razón y una promesa violenta, una falta”.²³

Así, en la ausencia originaria de la que hablábamos, que da forma a la disciplina histórica occidental, el *rumor* desafía dos elementos clave: el *commencement* y el *archon*, la evidencia y la prueba, el archivo y la verdad. Las preguntas que la historia no puede responder acerca del rumor son las que articulan medularmente su protocolo: de dónde surge el acontecimiento, y cómo se puede demostrar. En general, a la historiografía no le importa la capacidad performativa de un discurso (su poder de hacer, de producir efectos en las prácticas sociales), sino su verificación o en su caso su falsación.²⁴ Lo que sucede es que a diferencia del laboratorio sociológico, la evidencia histórica muestra siempre su contradicción: en la cadena falsable, el último eslabón que no puede responder epistemológicamente de dónde procede su autoridad, es el propio archivo: metafóricamente, como evocaba De Certeau, “son las palabras de los muertos”.²⁵ Un documento conduce a otro, la cadena

²¹ Me refiero al concepto de Castoriadis, el *magma* como ese espacio plástico y simbólico que da actualidad a las significaciones sociales imaginarias; tienen un carácter creado a partir de un proceso de institucionalización colectivo e instituye la identidad de una sociedad de forma contextual, como un “sistema de interpretaciones”. Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona, 1998.

²² Paul Ricœur, *Historia y verdad*, *op. cit.*, p. 144.

²³ *Ibid.*, p. 145.

²⁴ Me refiero al concepto de Karl Popper sobre el “argumento que es válido mientras no pueda ser refutado”.

²⁵ Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, Mexico, 1993 [1975].

monumentalizada de las reglas de operación. Sin embargo, la correspondencia entre juicio y hecho, ¿no proviene de un resto incommunicable, un resto que no traduce sino la fe en un principio institucional (el escriba, el protocolo notarial, los *papeles de Estado*)? Los documentos demuestran hechos. Pero *stricto sensu*, lo único que *el archivo* puede “de-mostrar”, es su autoridad. Parafraseando a Foucault: puro origen, puro accidente, puro poder.²⁶

En la década de 1970 se produjo la aparición de dos vertientes teóricas coetáneas. Por un lado, el posestructuralismo y dentro de él las intempestivas de Foucault sobre la labor genealógica de la historia y los regímenes de verdad.²⁷ Por otro, la crítica poscolonial que mostró no sólo la insuficiencia sino la labor represiva de los conceptos de verdad histórica, prueba y acontecimiento en el discurso occidental, desde los cuales parecía imposible intentar una historia *comprensiva* de las sociedades poscoloniales de Asia, África e incluso América Latina. No sólo por la inexistencia de documentos como data, sino por la carencia de una “imaginación de la escritura” (en términos abarcativos, derrideanos) que uniera de forma compulsiva, necesaria, al uso del pasado con una forma textual establecida con operaciones fijas.²⁸ Desde aquí, algunos historiadores (generalmente dedicados al estudio de la historia no-occidental) comenzaron con más fuerza a trabajar en la posibilidad de “reimaginar” el archivo: de lo que se trataba, fundamentalmente, era de repensar el concepto mismo de evidencia.

²⁶ Esto no quiere decir que todo archivo sea puramente arbitrario y con una lógica irrecuperable. Tampoco se trata de descalificar al archivo-institución como repositorio imprescindible. Se trata más bien de poder analizar la naturaleza inacabada y a la vez imperativa del archivo en la construcción de la historia como disciplina.

²⁷ Para citar algunos de sus conocidos pasajes: “la cuestión misma de la verdad, el derecho que ella se procura para refutar el error o para oponerse a la apariencia, la manera en que poco a poco se hace accesible a los sabios, reservada después únicamente a los hombres piadosos, retirada más tarde a un mundo inatacable en el que jugará a la vez el papel de la consolación y del imperativo, rechazada en fin como idea inútil, superflua, refutada en todos los sitios ¿todo esto no es una historia, la historia de un error que lleva por nombre verdad?”. Michel Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1992 [1977], p. 11.

²⁸ David W. Cohen, *The combing of history*, University of Chicago Press, Chicago/Londres, 1994; Louise White, *Speaking with vampires. Rumor and history in colonial Africa*, University of California Press, Berkeley, 2000; Nira Wickramasinghe, “L’histoire en dehors de la nation”, en Mamadou Diouf (comp.), *L’historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*, Sphes/Karthala, París/Ámsterdam, 1999.

Si la prueba como fijación del hecho histórico debe corresponder a la experiencia histórica y socio-política registrada, ¿cómo es posible hacerla valer para sociedades que no cuentan con la monumentalidad del Estado-nación moderno como sujeto político, sujeto histórico y sujeto teórico, que a su vez “produce” sujetos y a partir del discurso los identifica, los clasifica, y en definitiva los *administra* mediante procesos de regulación institucionales e instituyentes? La oposición entre la oralidad y la escritura como “marca de civilización”, aparece una y otra vez en el trasfondo de distribución de capitales simbólicos y autorizaciones del discurso.

Obviamente la tradición oral había sido ya estudiada desde la historia como disciplina a partir del canónico libro de Jan Vansina, *Oral tradition as history*,²⁹ que si bien partía de las tradiciones de África como base empírica, sin embargo marcó un hito en la formulación de patrones discursivos y formas de “asir” las tradiciones orales como apoyatura para el análisis histórico en general. Pero como bien marca David Cohen, siguió existiendo una sombra de sospecha al respecto: la tradición oral continuaba siendo una *coda* de los documentos, reconocida sí como una forma específica de narrar la experiencia pasada y presente de una sociedad determinada, pero no como forma especial de *producción de historia*.³⁰ Vansina y sus seguidores hicieron escuela en la forma de “validar” documentos orales, mostrando que no sólo eran “ideología” dentro de las poblaciones estudiadas, y que tampoco eran fábulas ligadas inexorablemente al dominio de lo fantástico. Sin embargo, no se hicieron esperar las imprecaciones sobre un dejo estructuralista en los análisis y sobre las formas en las que las narraciones oralizadas eran forzadas a encorsetarse en formatos que permitieran *demostrar* que en efecto sí podían ser contempladas como “documentos verificables”. Lo que quedaba intacta, como dirá Cohen, era la propia *lógica de la indagación*: en primer lugar, no se tomaba en cuenta siquiera la posibilidad de que no sea la producción de verdad el móvil de las formas discursivas estudiadas en sociedades no europeas (tomando Europa

²⁹ Jan Vansina, *Oral tradition as history*, University of Wisconsin Press, Madison, 1985.

³⁰ David W. Cohen, “Between history and histories. Further thoughts on the production of history”, conferencia dictada en The International Institute, University of Michigan, 9 de septiembre de 1996 [<http://www.newpassages.net/production.htm>], fecha de consulta: 22 de noviembre de 2008.

como sujeto teórico y no como región geográfica).³¹ La producción discursiva sobre la experiencia social pasada y presente, no implica necesariamente una *producción de verdad*, a menos que nuestro único espacio de reflexión sea esa Europa hiperreal. En segundo lugar, la crítica poscolonial insertó en el seno de la discusión la propia forma de concebir, producir, escribir y divulgar el conocimiento científico como objeto de reflexión: la fuente era más que evidencia histórica. Era un “momento” en la producción de poder sobre el que había que discutir.³² En tercer lugar, no se tomaba en cuenta hasta qué punto

³¹ Esta provocativa alusión de Dipesh Chakrabarty es la que intenta prevenirnos de que Europa, como sujeto teórico colonizador, no es sólo un continente delimitado territorialmente: es una *idea* que se propaga eficazmente, y como tal, también es Estados Unidos, y parte de algunos patrones institucionales y sociales de América Latina. Partiendo de aquí, Walter Dignolo hará la pregunta provocativa sobre si América Latina es parte de Occidente: ¿de dónde vendría la aparente “seguridad” de considerarnos occidentales? Si es un patrón histórico, ¿cómo analizarlo? En todo caso, como dirá Dignolo, nos hemos (y nos han) construido como un *occidente en diferido*, en sentido derridiano: siempre a destiempo, siempre desde la alteridad. Siempre desde la diferencia temporal e histórica: no hemos habitado la misma “temporalidad” (la del progreso y del imperio) ni somos los mismos sujetos. Considerarnos occidentales sólo tendría una función: *la de serlo desde la carencia*, desde la ausencia, desde lo que “nos ha fallado”. Como imagen especular, lo que adolecemos *está en otra parte* simbólica. Y la operación poscolonial del nuevo imperialismo cultural parecería radicar ahí: se han globalizado los patrones de consumo para recordarnos, en el Tercer Mundo, que más que nunca sigue existiendo lo que sólo podemos acceder *en diferido*. Depositar el *deseo* en ese Occidente reificado sigue siendo parte de la simbolización de la globalización. Los ejemplos sobran: desde la política nacional mexicana, pero también desde la historia más clásica que se escribe, *ser modernos y progresar* es un deseo que actualiza la eficacia performativa del discurso colonial: eso que queremos ser, *ya está en otra parte, ya se hizo en otro lado* (la historia de nuestras élites vernáculas en gran parte es la historia de ese discurso). Ese otro lado es la prueba más efectiva para la historia-disciplina que también, no lo olvidemos, es hija del imperio. En la década de 1970 (matizado con otros discursos) ese otro lado era la escoria del colonialismo y la dependencia. Hoy el discurso de la aldea global lo modificó (con más espejismos tal vez). Pero hay una eficacia de seducción que esa Europa nunca perdió. La historia de los pueblos del tercer mundo, al decir de Stuart Mill, sigue siendo la historia de un *not yet but possible* (no todavía, pero es posible). Posible, claro está, mediante otro tipo de Colonia o “tutela”. Las poéticas sobran: la retórica del “desarrollo”, la *governabilidad* institucional, la *observación* internacional. Walter Dignolo, “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”, en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires, 2000.

³² Véase, entre otros, Dipesh Chakrabarty, “A small history of Subaltern Studies”, en *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, University of Chicago Press, Chicago, 2002.

las formas de producir historia fuera de “O”ccidente, podían constituirse en *locus* de reflexión para la propia disciplina “en” Occidente: los relatos orales,³³ la pintura callejera,³⁴ el arte popular y más importante para nosotros, el rumor,³⁵ entre otros, se constituían no en una apoyatura al análisis histórico, sino en formas específicas de comprender *desde dónde, cómo y para qué* las sociedades producen *discurso histórico*.

Estas reflexiones podrían haber tenido un impacto mucho mayor al que tuvieron en el canon de la disciplina si no hubieran sido condenadas, salvo honrosas excepciones como las citadas, al ostracismo de los *area studies* (cuando no al exotismo). Por un lado, en la historia hay un espacio silencioso de referencia que instituyó la herencia ilustrada.³⁶ Esto parece impedirnos pensar que algo *nos* podía decir (a la historia de Occidente y de América Latina) la eficacia social que tenían algunos rumores como tipo de discurso articulador entre pasado y presente: pongamos por ejemplo el relato de Matigari o los rumores de la existencia de *zombies* en el cinturón minero sudafricano desde la década de 1950, tal como Jean y John Comaroff han analizado: estos antropólogos estudiaron el rumor que corría desde la década de 1950 en zonas rurales sudafricanas sobre presuntos *zombies* que “robaban” tiempo y energía a las demás personas. Este rumor formaba parte de una forma de explicación histórica desde la experiencia social acerca de la transformación rotunda que significó la minería en los procesos de reproducción de la fuerza de trabajo y extracción de plusvalor, la clasificación social de los nuevos migrantes foráneos que cruzaban de un lado a otro, y la circulación mercantil y acumulación de capitales en algunas manos. Mediante la *zombificación* de la vida social, el

³³ David, W. Cohen y E.S. Atieno Odhiambo, *Burying SM: the Politics of knowledge and the sociology of power in Africa*, Heinemann, Londres, 1992.

³⁴ Johannes Fabian, *Remembering the Present. Painting and Popular History in Zaire*, University of California Press, Los Ángeles, 1996.

³⁵ Louise White, *Speaking with vampires...*, *op. cit.*; Ann Laura Stoler, “In cold blood: hierarchies of credibility and the politics of colonial narratives”, *Representations*, 37, 1992; E.S. Atieno Odhiambo, *Burying SM: the Politics of knowledge and the sociology of power in Africa*, *op. cit.*, Isabel Hofmyer, “We spend our years as a tale that is told”, *Oral historical narrative in a South African Chieftdom*, James Currey, Londres, 1993.

³⁶ Trabajo este punto con detenimiento en Mario Rufer, *Reinscripciones del pasado. Nación, destino y poscolonialismo en África Occidental*, El Colegio de México, México, 2006, esp. pp. 18-36.

fetichismo de la mercancía adquiriría una explicación local e históricamente lógica (sin apelar a un estatuto real de lo “verdadero”). Pero fueron tomados, como sucede generalmente, como producción “local” de discurso “antropológico” (tomando a lo antropológico, en el mejor de los casos, como exótico y en el peor, como primitivo).³⁷

El punto es que como anuncia Premesh Lalu, perdemos de vista que en estos discursos, la “verdad” como tal no marca su retirada de la escena, una renuncia a lo que ya “no buscaríamos”, sino un desplazamiento: desde una concepción única de prueba y verificación que anula la multivocidad en la narración del hecho, a un régimen discursivo amparado en la experiencia. Este desplazamiento en la representación, es una experiencia que la “H”istoria de Occidente aún debe transitar.³⁸

Rumor como *huella*: transgresión y peligro

Cósimo estaba aún en esa edad en que las ganas de contar dan ganas de vivir, y se cree que no se ha vivido lo bastante para contarlo [...] y contaba a los ombrosenses nuevas historias que de verdaderas, al contarlas, se volvían inventadas, y de inventadas, verdaderas.

El barón rampante
ITALO CALVINO

Es conocida y *documentada* la historia de que Napoleón, en una de sus expediciones por Egipto, tocaba las llagas de los enfermos afectados por la plaga de peste bubónica que arrasó el lugar entre 1798 y 1801. Las pinturas de la época lo reproducen, al igual que algunos relatos de viajes y documentos

³⁷ John Comaroff y Jean Comaroff, “Alien-Nation: zombies, immigrants, and millennial capitalism”, *The South Atlantic Quarterly*, 101, núm. 4, 2002, pp. 779-806.

³⁸ Premesh Lalu, “The grammar of domination and the subjection of agency: colonial texts and modes of evidence”, *History and Theory*, 39, 4, diciembre, 2000. Un análisis detenido sobre este punto en Mario Rufer, “Evidence, temporality, analytical frameworks. Some reflections on how to cope with academic dependency in history”, ponencia presentada al *Workshop Coping with academic dependency: how?*, South-South Exchange Program for the History of Development, Patna, India, del 4 al 7 de febrero de 2008 (inédita).

oficiales. Todos estos registros hacen hincapié en el “heroísmo” de Napoleón.³⁹ En realidad, este episodio histórico muestra una forma más de comprender el ethos de un contexto determinado. En plena “ilustración”, Napoleón invertía mediante esa operación lo que en ese momento era un *rumor* diseminado en Europa: el contagio inevitable si se tocaba el cuerpo del enfermo. La pintura de Gross, *Plague Stricken of Jaffa* (1804), registra a Napoleón tocando los bubones de un afectado ante la admiración general.

Aquí hay una analogía que podemos hacer con la taumaturgia de los reyes medievales en Francia e Inglaterra. En el monumental texto que al decir de Jacques Le Goff “inauguró la antropología histórica”, Marc Bloch mostraba la creencia ferviente del pueblo europeo acerca de que los reyes curaban la adenitis tuberculosa de los escrofulosos, mediante la sola imposición de manos. Esto llevaba a muchos enfermos a postrarse ante los reyes a su paso por los caminos y luego a proclamar su cura repentina en pregones de plaza.⁴⁰ Napoleón, producto colateral del iluminismo y teniendo en mente el episodio de la taumaturgia, intentó disipar los rumores sobre la posible agencia personal en la intervención de la enfermedad, y apelaba, en su discurso, “a la *razón* que sólo debe regir para comprender los fenómenos naturales”.⁴¹ Ni los reyes curan, ni se contagian: ambos son “rumores”. Como parte del operativo de larga duración que implicó secularizar y desacralizar el poder político (operación nunca acabada como mostró Michael Taussig),⁴² Napoleón pretendía recordar en este episodio desarrollado en tierras colonizadas, que los emperadores sólo gobiernan apelando a la razón soberana.

Lo que Napoleón no previó es que el rumor del contagio sería poco tiempo después *validado como verdad* por el discurso científico-médico (y más tarde en la historia), incluyendo diagnóstico y profilaxis sanitaria, parte

³⁹ Darcy Grimaldo Grigsby, “Rumor, contagion and colonization in Gros’s *Plague Stricken of Jaffa* (1804)”, *Representations*, 51, 1995, pp. 1-46.

⁴⁰ Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos*, FCE, México, 2006 [1922].

⁴¹ Darcy Grimaldo Grigsby, “Rumor, contagion and colonization...”, *op. cit.*

⁴² El antropólogo australiano Michael Taussig, en un libro de gran creatividad y poder metafórico, muestra cómo lo sagrado sigue habitando con fuerza el Estado moderno (y en un sustrato último sigue siendo el fundamento social). Así, la secularización no sería un proyecto político “fallido” en Occidente, sino una metáfora para nombrar nuevas formas de administración que siguen teniendo fundamento en lo sagrado (que, por supuesto, no es lo mismo que lo religioso). Michael Taussig, *The Magic of the State*, Routledge, Londres, 1997.

del higienismo naciente como política de salud del Estado moderno. En ese momento, y reconfirmado este punto, Napoleón pasó de ser el paladín de la razón al *héroe* que, pese al diagnóstico científico, no se contagió. El rumor invertido volvió a correr a principios de siglo XX, pero ahora como forma de “historia de bronce”: Napoleón era invencible, la resistencia de su cuerpo ante la verdad de la ciencia lo demostraba. Creyendo disipar el rumor del contagio en su momento, casi cien años después Napoleón había producido otro, de naturaleza totalmente diferente: su excepcionalidad personal. Pero este último rumor quedó doblemente validado como *verdad probada* por la ciencia médica a la que desafió, y por la historia científica positivista que destacó su indiscutible condición de líder político y social, debidamente *documentada*. La inversión de los contrarios producida por los discursos autorizados muestra, una vez más, su eficacia performativa. La excepcionalidad personal de otro tipo, heroica, es producida por efectos de verdad que la historia registra, asienta, *autoriza*.

El análisis del rumor en la historia implica “trabajar con un concepto que incluye la verdad y la mentira”, dice Louise White.⁴³ Fundamentalmente porque no los incluye como universales filosóficos, sino como conceptos antropológicos, variables, contextuales, que ponen en evidencia la utilidad de los discursos para poder interpretarlos. Deberíamos recordar que la subdisciplina de la historia social más reciente no estuvo nunca tan preocupada por la verdad, como por dar una explicación histórica de la *experiencia*.⁴⁴ A veces podemos “saber” qué discurso es verdadero y cuál no. El revisionismo del Holocausto que pretendía “dudar” de la existencia del exterminio fue rotundamente batido desde la disciplina histórica, la filosofía y la ciencia política: pero para ello fue necesario apelar no a documentos ni a monumentos de *archon*. Se recurrió a la evidencia de la *memoria social* y la *experiencia política*: ahí radicó la eficacia representativa de la *paseidad* como verdad irrefutable, más allá de la imposibilidad de representar el horror, que siempre tiene un “resto” incommunicable.⁴⁵ Pero también hay un error en creer que la falsedad de un

⁴³ Louise White, “Telling more: lies, secrets and history”, *History and Theory*, 39, 2000, p. 12.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Sobre el debate acerca del “negacionismo” véase Deborah Lipstad, *Denying the Holocaust. The growing assault on history and memory*, Penguin, Nueva York, 1995; Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, *op. cit.*; James Berger, *After the End: Representations of Post-Apocalypse*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1999.

discurso está relacionada con la mentira. En la mentira hay una intención, con toda la fuerza sociológica que pueda tener la misma. En la falsedad hay una forma no correspondida del discurso entre el hecho y el texto.

Sin embargo, hay rumores que flotan por encima de los hechos probables, son parte esquivada de la experiencia, no *podemos* “saber” si son verdad o no. Quedan ahí, en el dominio ansioso de lo probable para el discurso científico moderno. Justamente esa *voluntad* de saber, clasificar, tener certeza, y que es parte también de la voracidad moderna, ha impedido en la historia trabajar sobre los efectos de las prácticas discursivas, sobre la intensidad en la circulación de los discursos y lo que ella pueda decir, y sobre su forma de diseminarse. Sería erróneo creer que la experiencia sólo produce *evidencia histórica*, “la experiencia está mediada por la experiencia” y la riqueza de los rumores que son verdaderos o falsos, verdaderos y falsos a la vez, “nos dan una idea de lo que una historia *verdadera* nunca podría mostrar”.⁴⁶

Probablemente haya una transgresión en la especificidad del rumor, en la forma de colarse como regulación ética, como control social, como imperativo colectivo, como temor, como indicación si no de la verdad, sí de responsables y víctimas ante sujetos socialmente definidos. Tal vez la transgresión radique en esa sutil distinción que la crítica literaria supo hacer hace tiempo y que Foucault intentó llevarla a la historia, sin mucho eco más que entre los filósofos de la ciencia o el lenguaje: “la verdad no es la realidad”.⁴⁷ La realidad es socialmente construida y en todo caso los efectos de verdad que en la realidad se producen son parte de la especular narrativa de las humanidades. La historia-disciplina, claro está, es una de ellas. Esto no invalida en absoluto la labor *explicativa* de la historia. El problema está en que en el fondo de todas las historias, como decía Dipesh Chakrabarty, hay dos elementos centrales: una *deseabilidad política* de crear una única *verdad poética*, y una *lucha* simbólica por no perder “el aura de legitimidad” de sujeto teórico que habita todas las “H”istorias: Europa.⁴⁸

⁴⁶ Louise White, “Telling more: lies...”, *op. cit.*

⁴⁷ La frase le pertenece al escritor Ricardo Piglia, citadas en Glen Perice, “Rumor and politics in Haiti”, *op. cit.*, p. 2.

⁴⁸ Dipesh Chakrabarty, “Poscolonialismo y el artilugio de la historia: ¿quién habla en nombre de los pasados indios?”, en Saurabh Dube, *Pasados poscoloniales*, El Colegio de México, México, 1999.

En su ya clásico libro sobre rumor e historia, Louise White analizaba la forma de descifrar empírica y epistemológicamente los extendidos rumores sobre vampiros que acechaban las ciudades y aldeas de Kenia en el apogeo de la colonización europea, y utilizar estos discursos para escribir la historia de África central colonial y contemporánea.⁴⁹ Los relatos sobre hombres-vampiro, acusaciones de vampirismo y extracción deliberada de sangre, responden a una lectura local de las relaciones capitalistas por las cuales los obreros negros eran sometidos a brutales modalidades de labor. A su vez, hay una narración explicativa acerca de cómo se creía que la tecnología funcionaba y colonizaba la totalidad de la experiencia social en el medio urbano. Pero estos rumores también exponen las transferencias etiológicas de los conceptos de salud, enfermedad y regulación social del cuerpo (higiene colonial y cuidado local). A su vez, cuando los obreros se acusaban entre sí de vampirismo en la Kenia colonial y poscolonial, este acto puede ser leído como un debate entre proletarios sobre la naturaleza del trabajo y de las relaciones sociales de producción.⁵⁰ También estos rumores de vampiros transmiten relaciones históricas de género y sus cambios: cuando las mujeres amas de casa y las prostitutas de Nairobi hablaban sobre vampiros que llegaban, “blancos o morados”, con su *voz extraña*, transmitían una experiencia local sobre nuevas reglas de propiedad que se expresaban en formas inéditas de lenguaje: la extracción de la renta del suelo y del espacio, la aparición de las “mordidas” por parte de los nuevos agentes policiales de regulación y una percepción urbana reciente sobre la seguridad, la circulación de las personas y la vinculación entre uso del cuerpo, permanencia en el espacio y la red mercantil que se creaba a tal efecto.⁵¹

Por un lado, White nos muestra cómo estas formas de hablar “sobre” y “con” vampiros son una manera local de comprender el mundo colonial, un mundo de *relatos* irracionales sobre la vulnerabilidad, porque estaba gobernado por *relaciones humanas* irracionales y vulnerables. Este análisis, un clásico estudio de antropología histórica, se aleja rotundamente de los esquemas analíticos de la “tradición oral” de corte estructuralista, o de

⁴⁹ Louise White, *Speaking with vampires, op. cit.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 123.

⁵¹ *Ibid.*, p. 150 y ss.

formas específicas de análisis lingüístico del discurso. Le interesa lo que esos rumores pueden explicarnos sobre un mundo brutal caracterizado por el cambio exógeno, el vértigo de la experiencia, la imposición, la seducción, la ansiedad, la violencia física y simbólica y la coacción. “Los vampiros eran más que un nuevo imaginario para un tiempo.⁵² Eran un nuevo imaginario para nuevas relaciones sociales”.⁵³ Los malentendidos y las confusiones en los relatos no son formas “impuras” de lenguaje, al contrario, “revelan el mundo de desarticulación, fractura e incertidumbre en el que los africanos vivían a mediados del siglo XX”.⁵⁴ Muestran a su vez algo que el discurso científico borró por su propia naturaleza de saber instituido: que lo inherente al texto social es el desacuerdo, principio de toda política. En la historia, el desacuerdo, la categoría de la “versión”, se relegó a la *historiografía*, a aquellos especialistas que analizan narraciones diferentes de un mismo acontecimiento o proceso. Pero no a quienes escriben monográficamente el relato episódico, la trama de los hechos.

Tal vez quien más haya utilizado el análisis del rumor para romper con la división entre historia e historiografía (mostrando que no es ingenua sino producto de las formas colonizadoras de producción del saber) sea el historiador indio Ranajit Guha. En su estudio seminal *Elementary aspects of peasant insurgency in India*,⁵⁵ este ya clásico historiador dedica una parte importante al rumor. A diferencia de otros estudios que analizan la originalidad de las formas de comunicación del subalterno, entre las que se encuentra el uso estratégico del rumor, el “padre fundador” de los *Subaltern Studies* busca otras coordenadas: le interesaba también mostrar los “fracasos cognoscitivos” de la empresa historiográfica en su discurso escrito y el problema de arribar al estudio de la “conciencia” del subalterno como sujeto político.

Una cuestión es central aquí: los historiadores del tercer mundo se han visto obligados a leer y trabajar en la frontera disciplinar, en algunos casos con sorprendentes resultados como éste. Abarcando registros teóricos como la semiótica soviética y el estructuralismo francés (desde un temprano Roland

⁵² Nuevos en el contexto africano, claro está.

⁵³ *Ibid.*, p. 22.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 44.

⁵⁵ Ranajit Guha, *Elementary aspects of peasant insurgency in India*, Oxford University Press, Delhi, 1983.

Barthes a Greimas), Ranajit Guha intentó desmontar las operaciones de “fijación” que la historiografía colonial y nacionalista (de izquierda y de derecha) estableció para escribir la historia de la India contemporánea, incluso de la contrainsurgencia. Muestra que el rumor responde a la lógica fonocéntrica del habla como sistema general de producción inmediata de sentido: está en todas partes, habita lo excluido de la regulación, aquí y allá, es una forma social casi tan gramatical como el mito. Y la historia no puede transferir esa pre-existencia del habla desde la inmediatez de la producción dialógica del significado como veía Vigotsky, al discurso escrito, causal y monográfico. El fonocentrismo que habita el rumor también permea la escritura, sus violencias y su carácter de *trace qui reste* (marca que queda). El fracaso cognoscitivo es la imposibilidad de “hacer hablar” al subalterno en el texto histórico. A partir de aquí, lo que la crítica poscolonial “exige” (con las diferencias que puede haber entre teóricos como Guha o Said) no es *renunciar* a escribir historia o antropología o sociología del subalterno, sino, como dirá Gayatri Spivak, “forjar una práctica académica capaz de cargar con el peso de tal reconocimiento”.⁵⁶

A este respecto, los rumores muestran, además de todo lo ligado a lo fragmentario, algo crucial: el “poder refractario del colonialismo” en la producción de saber/poder, como expuso Michael Taussig en su estudio sobre chamanismo, superstición y fetichismo en Perú.⁵⁷ Por un lado, el poder colonial pretendía monopolizar el imaginario sobre el terror y lo salvaje, un imaginario canónico volcado una y otra vez sobre textos de viajeros y documentos oficiales. Esto constituía un “modo de producción colonial de la realidad” que traía aparejada una imagen especular de la otredad vuelta sobre los propios colonizados, mostrándoles a ellos mismos la naturaleza bárbara de sus relaciones humanas. Está claro que, al menos en las humanidades y ciencias sociales, ya no pretendemos encontrar la verdadera naturaleza de las representaciones del salvaje, sino estudiar su condición de producción discursiva como sociología del conocimiento de una época (la era extendida del

⁵⁶ Gayatri Spivak, “Los estudios de subalternidad: deconstruyendo la historiografía”, en Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (eds.), *Debates poscoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, SEPHIS-Coordinadora de Historia, La Paz, 1997.

⁵⁷ Michael Taussig, *Shamanism, colonialism and the wild man: a study in terror and healing*, citado en Louise White, *Speaking with vampires, op. cit.*, p. 43-44.

imperio). Lo que los académicos *no podemos* hacer, plantea White, es pretender encontrar ahora la “verdadera naturaleza” del discurso sobre vampiros, zombies o héroes resucitados. Esa ansiedad moderna de pretender asir “en qué realmente estaban pensando”, en qué “verdad” (p.e. la mercancía) podemos traducir esa “superstición” (la sangre extraída), es volver a pensarnos más allá de la experiencia, más allá de las condiciones socioculturales y temporales de producción del saber, y no menos importante, más allá del discurso.

Ann Laura Stoler, en un estudio detallado sobre los rumores de la violencia colonial en el sur de Asia,⁵⁸ también nos previene sobre las falacias ahí vertidas. A diferencia de White, quien trabajó principalmente con entrevistas y relatos orales, Stoler aborda un periodo anterior (finales del siglo XIX) y sus fuentes son escritas y oficiales. Sin embargo, en ellas Stoler encuentra la manera de “desnaturalizar” ese archivo. El estudio de cartas entre oficiales y superiores del imperio inglés sobre los rumores de violencia exacerbada desatada por agentes de la Colonia, le permite analizar la conversión de hechos en verdades y de verdades en rumores desestimados, de forma alternada y de acuerdo con la necesidad política del imperio, y el uso estratégico y político de la escritura, y de la narración de la oralidad en los escritos.

Una familia europea había sido asesinada brutalmente en India. La policía imperial tenía apresados a algunos sospechosos. Se produce un levantamiento de “nativos” a finales de 1890. Las fuentes se enredan y uno de los oficiales comienzan a escribir sobre un rumor a viva voz: el asesinato múltiple lo produjeron los propios ingleses. Por supuesto, este oficial es degradado por atentar contra los intereses del imperio *y de la historia*. Antes, el oficial escribe una carta en la que expone que la violencia corrupta es la entraña del imperio, y la verdad burocrática su paladín inventado.

Aquí, Stoler plantea una cuestión central al análisis de los rumores en la historia: en primer lugar, no podemos utilizarlos buscando una especie de “coherencia” en el contexto social del cual emergen, ni tampoco esgrimir el argumento de que “no podemos” acceder a los hechos cruciales del pasado.⁵⁹ Ambas aproximaciones siguen asumiendo una metanarrativa existente “en

⁵⁸ Ann Laura Stoler, “In cold blood: hierarchies of credibility and the politics of colonial narratives”, *op. cit.*, pp. 151-189.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 153.

alguna parte” a la que no podemos acceder. En realidad, se trata de tomar una actitud epistemológica para poder explicar la naturaleza fragmentada de toda percepción de la realidad pasada y presente, y de asumir una actitud interpretativa frente al fragmento de la evidencia y a la naturaleza de su contenido.

En los trabajos de White y Stoler, como las propias autoras plantean, la intención no fue sólo “hablar sobre vampiros” o sobre “rumores de violencia”, sino discutir sobre la “escritura de la historia” y la producción de jerarquías en el tratamiento del conocimiento. El rumor no es *sólo* una forma de “regulación colectiva”, “control social” o regulación local de las prácticas. Pensarlo así implica concebir al mundo como un todo homogéneo, funcional y homeostático.⁶⁰ Las fracturas sociales en las visiones de mundo y la propia naturaleza contradictoria de los discursos sobre la aprehensión de la realidad están expuestas en el rumor y aparecen en él como un poliedro de inteligibilidad.

Aquí radica otro elemento clave que el rumor ayuda a iluminar: la contradicción es parte de nuestra forma de concebir la realidad y pensarnos en ella, pero ha sido borrada de cualquier epistemología posible (mucho más de la historia). El conocimiento académico debe mostrarse límpido, sin emociones, sin aristas complejas, sin tensiones internas del discurso. Sin embargo, la contradicción y la contingencia son parte de las formas sociales e institucionales de *producir* saber. El análisis de la contradicción como forma constitutiva de esos saberes (incluso, por supuesto, los científicos) no implica una “heroica renuncia”⁶¹ ante la ambivalencia de los comportamientos y de los discursos. Es, más bien, una forma de comprender *el proceso* por medio del cual se produce significado social. La historia no es una figura retórica aséptica aquí, como lo demostró entre otros Hayden White.⁶² Al contrario, es un producto de ese mismo proceso. Un producto que intenta desligarse de la “penumbra epistémica” ligada a la contradicción y que rodea esa relación

⁶⁰ Louise White, *Speaking with vampires, op. cit.*, p. 82.

⁶¹ La frase le corresponde a Gayatri Spivak, “Poststructuralism, marginality, postcoloniality and value”, en Diana Brydon (ed.), *Postcolonialism. Critical concepts in literary and cultural studies*, Routledge, Londres/Nueva York, 2000.

⁶² Hayden White, *El contenido de la forma, op. cit.*, esp. caps. 1 y 2.

siempre inestable entre verdad e ilusión.⁶³ No deberíamos olvidar que la fantasía (acodada en la fábula y en la alegoría como tropología), constituyó el eje de la filosofía política hasta el iluminismo: la política era el reino de lo posible, pero expresado mediante figuras no previstas, poéticas de ficción (pensemos en Campanella, Giordano Bruno o el propio Maquiavelo) que sin embargo expresan una proyección de lo político. Mediante un poder institucional eficaz, la ilustración europea (o más bien la versión que nos llegó de ella como herencia intelectual) fijó los parámetros de “la cultura”: la razón, la *posesión* de saberes específicos, la *cualidad* sensible. Pero los mundos sociales no son así, como la antropología cultural lo ha mostrado ampliamente desde comienzos del siglo XX. Y si bien se desplazó hace tiempo el análisis de la cultura desde algo que se posee hacia algo que *se hace*, una especie de velo parece impedir llegar a desmontar de raíz el mito racional *como producto histórico de la cultura*.

Lo cierto es que los seres humanos, europeos o no, occidentales o del “resto”,⁶⁴ habitamos mundos repletos de fantasías, mitos, órdenes *ficticios*. Operamos con jerarquías imaginarias, con supersticiones y estatus de credibilidad. Los mundos fabulados no habitan solamente en la lúdica elucubración de la infancia (otra de las formas modernas de temporalizar en la vida el pensamiento y la razón). La secularización del mundo es, en realidad, sólo una parte del imaginario político que muestra su misma inestabilidad. Ni siquiera hemos podido relegar la experiencia “mágica” al mundo privado: la nación, los orígenes heroicos, los performativos del Estado, siguen operando en las prácticas con formas “i-rracionales”. Reconocerlo no representa un peligro. Al contrario, implica recorrer el camino inverso que Weber emprendió para comprender la “racionalización” del espíritu moderno. Es dirigir la mirada hacia lo que ha sido reprimido en el discurso no ya para imputar las viejas jerarquías del conocimiento monumental, sino para permitirnos el ejercicio de *comprender* de otro modo.

Las “Tesis sobre la filosofía de la historia” de Benjamin, proponían la estrategia surrealista de la contradicción y el contraste para comprender las

⁶³ La expresión original la tomo de Michael Taussig, *epistemic murk*. Citado en Ann Laura Stoler, “In cold blood: hierarchies of credibility...”, *op. cit.*, p. 154.

⁶⁴ Parfraseo aquí la frase recurrida en teoría poscolonial sobre el binarismo de los términos “The West and the Rest”.

“iluminaciones” de un pensamiento crítico: la verdad reside entre los pliegues de la memoria, ahí donde nada se dice de manera continua, donde ningún relato construido linealmente como el orden del tiempo, puede dar cuenta de una narrativa de la experiencia, de la resistencia, del amor y del odio, de la barbarie y de la cultura. Simplemente porque ni el mundo ni la experiencia ni el tiempo son así.⁶⁵ El discurso escriturístico de la historia-disciplina, el ensayo construido en clave *flèche du temps* (flecha del tiempo, vector lineal, causas/consecuencias), es *una manera* de asir la experiencia pasada.⁶⁶ Una forma moderna y disciplinada de la trama en la que aparecen siempre y como telón de fondo, la síntesis explicativa, el orden vectorial de los procesos y el “tiempo vacío y homogéneo del Estado-nación”.⁶⁷ Todos estos son procedimientos académicos para convertir en canon formas específicas de imaginación. Específicas y necesarias para la comprensión, pero que ejercen sin embargo una poderosa violencia de supresión. Así, las *Tesis* de Benjamin demandaban una forma diferente de trabajar con el discurso y con el tiempo. Nunca fueron muy utilizadas en la historia-disciplina más que en el cuasi aislamiento de quienes parecen habitar algún otro nicho del saber y hacen “teoría de la historia” (como si cada ensayo no fuera de alguna manera una forma de hacer teoría). Pero lo cierto es que la filosofía de la historia clásica

⁶⁵ Walter Benjamin, “Tesis sobre la filosofía de la historia”, en *Discursos interumpidos I*, trad. Jesús Aguirre, Taurus, Madrid, 1973 [1940].

⁶⁶ Para un estudio sobre el cambio quiasmático de la noción de tiempo en el mundo contemporáneo véase Ilya Prigogine, *La fin des certitudes. Temps, chaos et les lois de la nature*, Editions Odile Jacob, París, 1996.

⁶⁷ El concepto de tiempo vacío y homogéneo le corresponde a Benedict Anderson en su clásico estudio *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México, 2006 [1983]. Anderson planteaba que la noción moderna de “nación”, contemporánea al origen de la disciplina histórica, imponía el pensamiento sobre un tiempo homogéneo y totalizante, vacío en el sentido de que está más allá de la experiencia subjetiva. De la imaginación de la física newtoniana, la noción de tiempo homogéneo pasa a ocupar un lugar central en la *imaginación política del Estado moderno*: abarcativa, generalizante; un tiempo en el que todos estamos inmersos, es inmanente, no podemos sustraernos. Pero es también una noción violenta, pues imposibilita imaginar una colectividad “en tiempo heterogéneo”, que es como en realidad vivimos: fragmentados por intereses dispares, distintos segmentos del deseo, la necesidad y el consumo, diferentes formas de imaginar el conjunto de las prácticas que constituyen la trayectoria de un grupo en el tiempo como imaginación (que es la propia naturaleza del concepto).

ha desechado la contradicción en pos de la dialéctica que debe *solucionarla*, y esa es la violencia central encarnada en el proyecto biopolítico del Estado moderno.⁶⁸

Entonces, cuando el rumor funciona como objeto mismo de reflexión, como ese discurso que desafía la aparente superficie de estabilidad en las instituciones y representaciones sociales, no lo hace para llenar los huecos que lo normativo deja, sino para exponerlos. Hace evidente la contradicción, la fractura y la carencia en la composición del sentido. Su disposición *estética* (me refiero a su forma inasible en la memoria instituida, en el archivo oficial) es ir en contra del saber instituido produciendo significado justamente en ese espíritu de rebeldía. El rumor elogia el fragmento, sólo puede conducir una parte poderosa del discurso social, responde algunas preguntas y deja para siempre otras en la penumbra. Voces sin nombre, carentes de autor, que evaden reiterativamente su transformación en un relato lineal, sintético, compacto y causal. Los rumores de Matigari, de vampiros o de zombies, obligan, desde la táctica poscolonial de escritura, a introducir el desacuerdo y la explicación fragmentaria en el propio texto de narración histórica y episódica: exhortan a pensar que el rumor como errante palabra sin origen, desde la ilegitimidad que lo funda, se hace accesible a la insurgencia y a la “política de los gobernados”. No es sólo su contenido indefinido, zigzagueante y tal vez ficticio lo que lo vuelve social, o lo que lo hace parte de la “palabra del otro”, del subalterno que no tiene voz. Es también su *forma*, el recurso subversivo del anonimato, la transitividad discursiva y la correspondencia con el itinerario: el rumor es siempre un discurso que viaja, y sólo en el trayecto significa, con un sentido que no es acumulativo ni homogeneizante: va recolectando algunos fragmentos y desechando otros, y recompone los órdenes del acontecimiento y del tiempo en cada estación de paso.

He ahí su sello transgresor: pero también ahí radica su peligro. Porque sería sesgado pensar al rumor como naturaleza transgresora en su forma y *en su funcionamiento*. Aunque su estética por definición sea contrahegemónica, huella que surge fuera de lo que se instituye como discurso formado, acabado, de lo *policíaco* (el Estado, la institución), es ese mismo recurso al anonimato lo que ha sido capitalizado una y otra vez por lo instituido: el *uso* del rumor

⁶⁸ Paul Ricœur, *Historia y verdad*, *op. cit.*, p. 161-162.

no queda solamente como recurso del subalterno, desemboca también en prácticas de gobernabilidad, de asedio, estigmatización. Los rumores también cristalizan en estructuras de poder. Es aquí donde merecen atención los enfoques pragmáticos sobre el rumor como discurso que es capaz de “instituir miedos”, “desanimar”, “despolitizar”, instalar representaciones que distorsionen cualquier disposición de acción por fuera de los canales instituidos. En este sentido, la gramática del rumor no funciona para contrarrestar el saber instituido: es capaz de refundarlo, de respaldarlo.⁶⁹ He aquí un problema de uso, de estrategia discursiva institucionalizante. En este sentido, el Estado comparte algo con la historia: la ley (la ciencia) no sólo instituye maneras de *probar*, también trabaja desde ahí sobre la frontera de lo que “conviene” decir: hablar es peligroso.⁷⁰ Los límites del acontecimiento histórico, probable, son también los límites del discurso público, pronunciable.

Sabemos que la carencia de autor y el desafío al *arché* y al origen, tienen su contracara en la inexistencia de *responsables* del discurso: éticamente esta es una discusión compleja. Dejar fuera la figura del autor implica no sólo entrar en el panorama complejo del anonimato colectivo de una figura discursiva que se urde, aumenta o disminuye. Implica también soslayar el problema ético de la *responsabilidad*. Pero mirándolo positivamente, el rumor también ayuda a disipar la aparente transparencia de la autoría: un discurso que alguien *dice*, un *acto de habla* cuyo enunciador es identificado, ¿es un discurso cuya responsabilidad recae en ese sujeto *soberanamente*? En definitiva, como plantea Judith Butler, en la palabra dicha “que crea cosas”, tampoco deberíamos pensar en la *soberanía del sujeto que habla*. Porque ese sujeto hace normalmente uso de una “cita” que está disponible en el espacio social. Es este un problema complejo que no puedo abarcar aquí: pero cuando pensamos que el discurso tiene que ir ligado a la responsabilidad, también es necesario señalar lo que el rumor, desde el lugar imposible, nos advierte: es necesario buscar la responsabilidad en una trama de instituciones, sujetos y prácticas que se tejen en un contexto espacio-temporal.⁷¹

⁶⁹ Para un estudio de este tipo, véase Glen Perice, “Rumor and politics in Haiti”, *Anthropological Quarterly*, 70, 1, 1997.

⁷⁰ Agradezco esta observación a María Inés García Canal.

⁷¹ Este es un tema polémico que Butler estudió a partir de la clásica acepción de Austin sobre los performativos y “las palabras que hacen cosas”. ¿Es realmente lo mismo decir que

Por otra parte, en la fenomenología de las prácticas, la eficacia significativa del rumor reside en los jirones de realidad que alimenta, en aquello que por improbable es posible, pero siempre *inseguro*. Esto transgrede lo normado porque recordemos que en el imaginario moderno, la prueba no es sólo un paladín de la certeza, también es, complementariamente, un resguardo al imaginario de la seguridad. Como mostró magistralmente Jean Delumeau, este imaginario fue colonizando poco a poco todos los aspectos de la vida del hombre moderno occidental: vivir seguros.⁷² En este caso, no es la producción de valor (todo discurso lo produce), sino de *plusvalor* lo que marca la volatilidad de la verdad como concepto antropológico (filosóficamente la discusión es otra). Plusvalor como una metáfora de formas específicas de producir efectos y apropiaciones sociales de los discursos: nuevamente, la certeza no es lo real, y está más cerca de ser su antípoda. Antropológicamente hablando, la certeza es una figura social moderna ante la naturaleza fragmentada, volátil e incierta de lo real que nos rodea.

No es casual que en Occidente el rumor deje de ser el “discurso social regulador” de la vindicta pública en el Antiguo Régimen, para pasar a ser el “murmullo azaroso de lo incierto” en la sociedad moderna. ¿En qué momento se cambió su “eficacia práctica” por su “efecto de verdad”? ¿cuándo su significado en la experiencia fue aparentemente barrido por la “falta de certeza”? En el seno de la propia Europa, hace poco más de doscientos años, la idea de que una explicación incierta o *fabulosa* del pasado “no tiene sentido”, hubiera sonado tan ridícula como confesar hoy la fe en la taumurgia de los reyes merovingios. Pero la historia-ciencia reemplazó la comprensión *inacabada* de la experiencia pasada (fragmentada o difícil, a veces tan inasible que ameritaría la humildad de los hombres), por el relato seguro y verdadero que el archivo permitía (causal, totalizante, *explicativo*). Por supuesto, erigir al archivo como sostén implicó otras muchas renunciaciones. La diferencia es que éstas fueron, en adelante, inconfesables.

hacer? Decir es un acto, pero es un acto *de la misma naturaleza* que la acción que ese discurso describe? Decir: quiero matar, ¿es lo mismo que matar? A partir de estas preguntas Butler desarrolla un argumento interesante sobre la soberanía del sujeto que enuncia y el problema de la responsabilidad discursiva. Judith Butler, “Performativos soberanos”, en *Lenguaje, identidad y poder*, Síntesis, Madrid, 2005 [1997], pp. 125 y ss.

⁷² Jean Delumeau, *La peur en Occident*, Fayard, París, 1978.

Pero las historias de Matigari muestran la naturaleza contradictoria de la empresa poscolonial y las esperanzas fallidas de la historia escrita por los propios africanos en la década de 1970, una historia de redención y empoderamiento vernáculo que no se dio. Los discursos sobre vampiros en Kenia sacan a la luz la manera en que la retórica moderna y tardo-capitalista del *progreso* fracasó como forma social total y como historia-destino: los relatos sobre extracción de sangre, sobre la comercialización de esa sangre y sobre la debilidad e inseguridad sociales, son relatos-fragmento sobre la confiscación del cuerpo, la enajenación del tiempo, la violencia cargada de coacción y de estigmas, y el fracaso del propio fin de la empresa colonial.

Al recurrir al *commencement* del archivo como respaldo y a la autoridad de la verdad como legitimación, la historia deja entrever los tres elementos que sus orígenes cientificistas intentan soslayar: que toda historia (como todo rumor, como toda *huella*) encierra una *política de la interpretación*—mediada por instituciones, lugares sociales, reglas y protocolos—; que en esa ansia de producir verdades se encuentra una *deseabilidad de lo real*, un deseo que es espíritu de época; y al final, como planteó Ricœur, que no hay historia total ni serial ni estructural que no sea, antes y después de todo, un relato. Y como tal, una trama: urdida, insegura, estable sólo en sus pliegues, entre los cuales la correspondencia con la realidad pasada sigue operando como interpretación humana y como deseabilidad: como una política de la aproximación con esa ausencia pura del hecho, en una poética específica.⁷³

También el rumor desafía un tropo que está en la constitución propia de la disciplina histórica: la temporalidad. Como ya puntalicé, a partir del ordenamiento vectorial la historia juega con regímenes de historicidad, le da estabilidad y forma a los discursos rizomáticos sobre el pasado y el presente. Las palabras de Jacques Rancière en el epígrafe del apartado anterior, funcionan justamente como una alegoría de este punto: la historia pretende solucionar la correspondencia del discurso con la realidad a partir de su *ordenamiento temporal* que la convierte en texto único. El rumor, sin embargo, opera con el tiempo pero evade el ordenamiento. Impide la normalización de la historicidad: ¿exactamente cuándo vivió Matigari?, ¿cuándo apareció?, ¿cuánto

⁷³ Paul Ricœur, *Tiempo y narración*, tomo III: *La configuración del tiempo en el relato histórico*, Siglo XXI Editores, México, 1996.

tiempo estuvo en la selva? Si era un hombre maduro en la independencia ¿cómo pudo volver ahora? Esas son las preguntas que al rumor no le interesan como “trayectoria que significa”. El rumor “está-siempre-ahí”, sin calendas precisas. El héroe no ha regresado ayer ni es posible saber si hace cuatro lustros que se fue. Lo único que importa al rumor es “el regreso”, la condensación en ese hecho. Un acontecimiento sin temporalidad. Un evento social *fuera del tiempo, fuera de la verdad*: y sin embargo, *real*. No es un acontecimiento anacrónico, supra-temporal y a la vez omnipresente como el mito: opera en las prácticas, activa formas ritualizadas y específicas de acción en sujetos concretos, políticamente situados. Real porque no es un personaje que prescribe desde la leyenda, no es *exempla* en un relato: es experiencia.

Coda

Los silencios deliberados de las fuentes coloniales y nacionales (más *arche* que ninguna otra, más expresión pura de contingencia y poder que ninguna otra) no van a “llenarse” con el relato de los rumores sobre vampiros, zombies o héroes desaparecidos. Pero pueden hablarnos de una construcción social de la experiencia que permite complejizar la escritura de la historia y la de hechos jamás narrados en los documentos (porque, como bien decía Arlette Farge, los archivos oficiales dejan siempre fuera el tono de la vida cotidiana, aquello que “ni siquiera vale la pena que esté escrito”, lo que puede asir lo trágico, lo alegórico y lo dramático).⁷⁴ Todo lo que, sin embargo, es imprescindible para el acto de escribir una historia que se empeña, desde hace unos 70 años, en vencer el círculo vicioso de su propia condena de origen, el documento-monumento.

Un monumento es lo único que nos permite suplir de forma pública y deliberada una ausencia. Sin embargo, el propio monumento erige su osificación en el sentido. Fijo, inmóvil, a contrapelo del significado que es ante todo trayectoria. Derrida planteaba que todo lo que se fija como archivo, como *marca que queda*, lo hace para suplir el ejercicio cotidiano, social, de *re-cordar*. Guardamos lo que no es necesario mantener activo en la memoria,

⁷⁴ Arlette Farge, *La atracción del archivo*, *op. cit.*, p. 11.

lo que no es necesario tener “siempre presente”. Así, el archivo conspira contra sí mismo.⁷⁵ Porque por eso mismo corremos el riesgo de discontinuar el *habitus* de la comprensión social. Las instituciones pueden mantener lo que han autorizado a permanecer. Pero son incapaces de recordarnos *por qué* y *para qué* aquello permanece. Eso corresponde, como responsabilidad y como condena, a los sujetos del presente. Si la única manera de mantener activa la posibilidad de comprender una “historia del presente” es siempre poder interpretar otra vez, deberíamos recordar que puede reinterpretarse sólo aquello que está incompleto, no clausurado; aquello que admite lo político como el desacuerdo en cualquiera de sus formas: aquello que es *huella*. El rumor es una huella de la experiencia, un trazo en sus *detalles*.⁷⁶ Su análisis histórico desde el reconocimiento de la lógica del habla y de la gramática errante de lo social, nos permitiría seguir produciendo relatos sobre el pasado que estimulen la articulación poética y política con el presente.⁷⁷ Tal vez sea este un camino diferente para hacer honor a las palabras irremplazables de Oscar Wilde: “la única obligación que tenemos con la historia, es volver a escribirla”.

⁷⁵ Jacques Derrida, *Mal de archivo, op. cit.*

⁷⁶ Tomo este término en el sentido antropológico que De Certeau le dio, el *detalle* como revelación densa de significado. Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano. I: Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana, México, 1998.

⁷⁷ Esta idea estaba ya presente en el pensamiento y en la práctica profesional de uno de los fundadores de *Annales*, Lucien Febvre: *Combates por la historia*, Ariel, Barcelona, 1970 [1953].

Bibliografía

- Anderson, Benedict (1983), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México, 2006.
- Benjamin, Walter (1940), “Tesis sobre la filosofía de la historia”, en *Discursos interumpidos I*, trad. Jesús Aguirre, Taurus, Madrid, 1973.
- Berger, James (1999), *After the End: Representations of Post-Apocalypse*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Bloch, Marc (1922), *Los reyes taumaturgos*, FCE, México, 2006.
- Butler, Judith (1997), “Performativos soberanos”, en *Lenguaje, identidad y poder*, Síntesis, Madrid, 2005.
- Castoriadis, Cornelius (1998), *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona.
- Chakrabarty, Dipesh (2002), “A small history of Subaltern Studies”, en *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, Chicago, University of Chicago Press.
- (1999), “Poscolonialismo y el artificio de la historia: quién habla en nombre de los pasados indios?”, en Dube, Saurabh, *Pasados poscoloniales*, El Colegio de México, México.
- Cohen, David W. (1996), “Between history and histories. Further thoughts on the production of history”, Conferencia dictada en The International Institute, University of Michigan, 9 de septiembre de 1996 [<http://www.newpassages.net/production.htm>], fecha de consulta 22 de noviembre de 2008.
- (1994), *The combing of history*, University of Chicago Press, Chicago/Londres, 1994.
- y Odhiambo, E.S. Atieno (1992), *Burying SM: the Politics of knowledge and the sociology of power in Africa*, Heinemann, Londres, 1992.
- Comaroff, John y Comaroff, Jean (2002), “Alien-Nation: zombies, immigrants, and millennial capitalism”, *The South Atlantic Quarterly*, 101, núm. 4.
- De Certeau, Michel (1975), *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, Mexico, 1993.
- (1998), *La invención de lo cotidiano. I: Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana, México.
- Delumeau, Jean (1978), *La peur en Occident*, Fayard, París.
- Derrida, Jacques, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, trad. de Paco Vidarte, edición digital del sitio web Derrida en Castellano [<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/mal+de+archivo.htm>], fecha de consulta 10 de enero de 2009.

- Fabian, Johannes (1996), *Remembering the Present. Painting and Popular History in Zaire*, University of California Press, Los Angeles.
- Farge, Arlette (1989), *La atracción del archivo*, ed. Alfons el Magnànim, Valencia, 1991.
- (1986), *La vida frágil. Violencia, poderes y solidaridades en el París del siglo XVIII*, Instituto Mora, México, 1994.
- y Revel, Jacques (1988), *Lógica de las multitudes. Secuestro infantil en París, 1750*, Homo Sapiens, Rosario, 1998.
- Febvre, Lucien (1953), *Combates por la historia*, Ariel, Barcelona, 1970.
- Foucault, Michel (1977), “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1992.
- Gorbach, Frida (2007), “Hysteria and History: a meditation on Mexico”, *Social Text*, vol. 25, núm. 3.
- Grimaldo Grigsby, Darcy (1995), “Rumor, contagion and colonization in Gros’s Plague Stricken of Jaffa (1804)”, *Representations*, 51.
- Guha, Ranajit (1983), *Elementary aspects of peasant insurgency in India*, Oxford University Press, Delhi.
- Hamilton, Carolyn *et al.* (eds.) (2002), *Refiguring the archive*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, Londres.
- Harris, Verne (2002), “The archival silver: a perspective on the construction of social memory in archives and the transition from apartheid to democracy”, en Hamilton, Carolyn *et al.* (eds.), *Refiguring the archive*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, Londres.
- Herzog, Tamar (1995), *La administración como fenómeno social. La justicia penal de la ciudad de Quito, 1650-1750*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Hespanha, A.M. (1993), *La gracia del derecho. Economía de la cultura en la Edad Moderna*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Hofmyer, Isabel (1993), “We spend our years as a tale that is told”, *Oral historical narrative in a South African Chieftdom*, James Currey, Londres.
- Lalu, Premesh (2000), “The grammar of domination and the subjection of agency: colonial texts and modes of evidence”, *History and Theory*, 39, 4, diciembre.
- Lipstad, Deborah (1995), *Denying the Holocaust. The growing assault on history and memory*, Penguin, Nueva York.
- Mantecón Movellán, Tomás (1997), *Conflictividad y disciplinamiento social en la Cantabria rural de Antiguo Régimen*, Universidad de Cantabria-Fundación Marcelino Botín, Santander.
- (1997), *La muerte de Antonia Isabel Sánchez. Tiranía y escándalo en una sociedad rural del norte español en el Antiguo Régimen*, Centro de Estudios Cervantinos, Alcalá de Henares.

- Mignolo, Walter (2000), “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”, en Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires.
- Ngugi wa Thiong’o (1986), *Matigari*, trad. Rafael Segovia, El Colegio de México, México, 2004.
- Nkolokosa, Mzati (2008), “Reality of fiction”, *Excellent Journalism*, julio [<http://mzatinkolokosa.com/2008/09/reality-of-fiction.html>], fecha de consulta: 21 de diciembre de 2008.
- Perice, Glen (1997), “Rumor and politics in Haiti”, *Anthropological Quarterly*, 70, 1.
- Prigogine, Ilya (1996), *La fin des certitudes. Temps, chaos et les lois de la nature*, Editions Odile Jacob, París.
- Ricoeur, Paul (1990), *Historia y verdad*, Ediciones Encuentro, Madrid.
- (1996), *Tiempo y narración*, tomo III: *La configuración del tiempo en el relato histórico*, Siglo XXI Editores, México.
- (2000), *La memoria, la historia, el olvido*, trad. Agustín Neira, FCE, México, 2004.
- Rufer, Mario (2008), “Evidence, temporality, analytical frameworks. Some reflections on how to cope with academic dependency in history”, ponencia presentada al *Workshop Coping with academic dependency: how?*, South-South Exchange Program for the History of Development, Patna, India, del 4 al 7 de febrero (inédita).
- (2006), *Reinscripciones del pasado. Nación, destino y poscolonialismo en la historiografía de África Occidental*, El Colegio de México, México.
- (2005), *Historias negadas. Esclavitud, violencia y relaciones de poder en Córdoba en el siglo XVIII*, Ferreyra Editor, Córdoba.
- Sauvi, Alfred (1985), *De la rumeur à l’histoire*, Dunod, París.
- Spivak, Gayatri (2000), “Poststructuralism, marginality, postcoloniality and value”, en Brydon, Diana (ed.), *Postcolonialism. Critical concepts in literary and cultural studies*, Routledge, Londres/Nueva York.
- (1997), *Los estudios de subalternidad: deconstruyendo la historiografía*, en Rivera Cusicanqui, Silvia y Barragán, Rossana (eds.), *Debates poscoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, SEPHIS/Coordinadora de Historia, La Paz.
- Stoler, Ann Laura (1992), “In cold blood: hierarchies of credibility and the politics of colonial narratives”, *Representations*, 37.
- Taussig, Michael (1997), *The Magic of the State*, Routledge, Londres.
- Tomás y Valiente, Francisco et al. (1990), *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Alianza, Madrid.

- Vansina, Jan (1985), *Oral tradition as history*, University of Wisconsin Press, Madison.
- White, Hayden (1988), *El contenido de la forma*, Paidós, Barcelona.
- White, Louise (2000), "Telling more: lies, secrets and history", *History and Theory*, 39.
- (2000), *Speaking with vampires. Rumor and history in colonial Africa*, University of California Press, Berkeley.
- Wickramasinghe, Nira (1999), "L'histoire en dehors de la nation", en Diouf, Mamadou (comp.), *L'historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*, Sefhis/Karthala, París/Ámsterdam.
- Zires, Margarita (2005), *Del rumor al tejido cultural y saber político*, UAM-Xochimilco, México.