



La Historia no es gratis. Las historias tampoco

La ciencia social conocida como Historia suele representar eso, la Historia de la humanidad, de una manera bastante lineal. Empieza hace unos dos millones quinientos mil años, a principios del período llamado Paleolítico y llega hasta nuestros días. En esos lejanos días los ancestros humanos son cazadores y recolectores. Después descubren el fuego, la agricultura y la ganadería. Empieza el Neolítico y aprenden a trabajar los materiales. Más tarde inventan la escritura. Inventan la imprenta, descubren nuevos planetas, y así en un proceso acumulativo aparentemente lineal.

El punto de vista que presento en este libro es bastante diferente a esta visión lineal y canónica de la Historia, aunque la utilizo como base básica.

Creo que *Homo Sapiens sapiens* no descubre ni aprende ni vuelve a descubrir la agricultura, la ganadería, los materiales, la escritura, los planetas, la imprenta, ni nada de nada. Los inventa. Los construye. Ni la agricultura ni la ganadería, ni... estaban ahí para ser descubiertas ni aprendidas por ese proceso de dos patas y dos manos que somos. Dos patas, dos manos y las palabras con las que construimos todo lo que hay a nuestro alrededor. Al menos ponemos un poco de orden en el caos que parece haber en nuestras proximidades.

Reflexionar acerca de si existe la Historia no es gratuito. Parece que siempre flota en el ambiente una especie de duda sobre la realidad de esa ciencia social. El filósofo francés Michael Foucault nos alerta en el año 1969 de que eso que creemos que es la Historia es no más que un traer al presente efímero la liviana positividad de lo instantáneo. Si eludimos los conceptos incluidos en el factor tiempo – pasado, presente, futuro-, la descripción histórica ya no sería posible.

Y el antropólogo inglés Sir Edward Evans-Pritchard viene a afirmar que "La Historia no es una sucesión de hechos, es la interacción entre ellos" (cit. en Marwick, Arthur; 1970).

Si la descripción histórica fuera imposible, si la Historia no fuera la sucesión de hechos sino su interacción, entonces, ¿sería posible justificar la existencia de la Historia y sus supuestos métodos científicos? Es decir, además de nuestra duda acerca de si existe la Historia, ¿cómo construimos su saber? ¿Cómo interpretamos metodológicamente ese saber?

Sobre la base de estas dudas en estas reflexiones pretendo poner en solfa también el llamado eurocentrismo en un sentido diacrónico, así como las aparentes contradicciones entre los discursos míticos y los lógicos. Aunque, como ya he reconocido, sólo puedo escribir desde ese propio centrismo. Lo reconozco.

Defiendo que la Historia con mayúscula no existe; existen historias con minúscula. No es posible construir una narración creíble del llamado *tiempo largo*¹, aunque sea este el discurso dominante en la amplitud de las ciencias sociales, considerando la Historia como una más. Es el *episodio* lo que da pistas sobre el devenir del tiempo. Es la aparente simpleza de la vida cotidiana la que da consistencia a eso que llamamos Historia. Y ninguna de las dos es gratis. Tanto los significados de la Gran Historia como los de las pequeñas historias tienen un coste; un coste quizá no siempre económico, pero sí de intención. Ninguna narración es inocente.

La cuestión, siguiendo al historiador francés Georges Duby (1988), probablemente tiene más que ver con la *veracidad* que con la *realidad*. No es posible, no es de recibo mantener cualquier discurso sobre la Historia, tampoco sobre las historias, tampoco histórico. En algún sentido –seguramente y sobre todo en el metodológico más que en ningún otro- es preciso construir las narraciones sobre bases sólidas, es decir, descubiertas –puestas al descubierto- y discutidas en el seno de *lo* académico y canónico. No hay verdades absolutas. Pero menos mentiras relativas. Y la Historia y las historias se nos muestran como unas disciplinas enormemente relativas, dotadas de un relativismo extremo; relativismo -y extremismo- que destaca en toda su crueldad el ex catedrático de psicología social de la Universitat Autònoma de Barcelona, Tomás Ibáñez, en sus últimas obras, apelando al mismo como una especie de *fruta prohibida* (2005).

La Historia está en los libros y en las academias; está en los museos. Está en laboratorios artificiales donde todo *parecido con la realidad* es bastante casual. La Verdad -con mayúsculas- es la que se ha manipulado en largos procesos de interpretación hasta llegar a los laboratorios literarios, académicos y museísticos. Entonces no es realidad; es un poco menos mentira que la Mentira, adquiriendo un carácter de *posibilidad*. Y eso ya es mucho.

¹ Concepto acuñado por el historiógrafo francés Fernand Braudel en 1968.

Si las ciencias positivistas, las llamadas naturales o duras, son siempre relativas porque dependen de la medición y la eficacia de esta es un mito como mostraré más adelante, ¿qué decir de una ciencia en que la medición, la mensurabilidad es imposible? La Historia –también las historias- depende de la narración, del discurso, del diálogo entre la contaminación (Braudel, 1968) científica que los diversos especialistas aportan; su interpretación.

No hay realidad posible. Es pensable –o sea, narrable- una veracidad viable y socialmente construida; un acuerdo discursivo que hoy puede ser así y mañana *así*. El trabajo del historiador es interpretar, como el de todo científico. Interpretar aquí y ahora. No puede viajar *allí y entonces*. Su trabajo –su método- se limita (y ya es) a hacer suyos los símbolos que han llegado del pasado, las narraciones esquemáticas que se han mantenido, pisoteadas por el tiempo eludido, machacados por la destrucción natural de las cosas. Pisotones y machaques que nos dicen algo, que constituyen una especie de *utilaje mental* (Braudel, 1968), de *imaginario colectivo* –en términos psicolingüísticos; no psicoanalíticos- que nos alejan del caos de lo incierto, de lo que no puede ser explicado. Imaginario colectivo que nos permite intuir cómo fuimos; también cómo somos.

En el año dos mil doce tuve ocasión de visitar junto a Sara Olivé las famosas Cuevas de Altamira. Su reproducción; pero para el caso es absolutamente lo mismo. Las originales tienen una datación de entre treinta y cinco mil y trece mil años atrás.

Salimos realmente impresionados, cargados de dudas. ¿Qué significaba todo aquello? Dialogamos sobre la posibilidad de un significado como espiritual, incluso ritual. Es posible que aquellas personas pintaran aquellas cosas para invocar a los espíritus y que les otorgaran la oportunidad de tener una buena caza. O también que les agradecieran por haberla tenido ya. O, incluso, que dieran las gracias y homenajearan a los propios animales representados en las pinturas por dar su vida para que ellos –los humanos- pudieran seguir viviendo. O, quizá, solo fuera – ¡que ya es!- como una especie de instinto estético, artístico... ¿por qué no? La cosa es que no lo sabemos ni nunca lo sabremos. Aquellas personas no dejaron ninguna explicación fehaciente –escrita por supuesto que no; aún no existía el lenguaje escrito, ni siquiera el iconográfico de los posteriores egipcios o mesopotámicos- de qué significado tenía todo aquello. Nos queda la muestra de que estuvieron allí. Y podemos evocar lo que queramos... Eso sí, por favor, lo que queramos; pero que tenga algún sentido.

En cualquier caso –y volviendo al párrafo anterior al de las Cuevas de Altamira- parecemos ser diversos, es decir culturalmente diferentes.

El padre del estructuralismo antropológico, Claude Lévi-Strauss (1952) se pregunta qué es ser *culturalmente diferentes*. La respuesta es más que compleja y no única; pero nos advierte de que la(s) diferencia(s) forma(n) parte del propio *ser* de las culturas. Las culturas difieren en varios planos y formas. También en sus fórmulas. Y, sobre todo, en sus clasificaciones. Si las formas de ordenar el mundo, en definitiva, de construirlo, son distintas no sólo las culturas son diferentes; también es imposible su comparación. Así, cualquier supuesto relacionado con una especie de *superioridad* de la occidentalidad es una falacia.

La superioridad blanca es otro mito. Aplicar metodologías eurocentristas para analizar culturas diferentes a la europea es un grave ataque a cualquier posibilidad de reflexión seria en torno al *saber* humano. La moderna –y postmoderna- antropología bebe en las fuentes de una obra central del americano Clifford Geertz, "*La interpretación de las culturas*" (1973), en la que se basan las ideas en torno a la imposibilidad de cruce entre diferentes clasificaciones culturales. Más tarde, el propio Geertz (1988) reconoce que la misión del antropólogo es –mediante la escritura, la fotografía o el *film*- mostrar que *estuvo allí*, que fue capaz de apropiarse y ser apropiado por aquella cultura, aquella forma de vida. De acuerdo. Pero, ¿cómo mostrar –dar fe- de que hemos estado en el *pasado*? Es simplemente imposible.

Si el análisis sincrónico de la realidad humana se nos muestra enormemente complejo y dificultoso, el diacrónico parece, pues, obviamente imposible.

Creo que problematizar el hecho de la diferencia, de la alteridad, es sencillamente un juego intelectual vacío. Jugando a él estamos dando una cierta credibilidad –una posibilidad de ser- al eurocentrismo, al occidentalismo, si incluimos en ese paradigma a los países y culturas del llamado mundo central –en ambos sentidos, el sincrónico y el diacrónico-. No es posible profundizar en el análisis de lo *Otro*, sencillamente porque –como asevera el filósofo francés Jean Baudrillard- lo *Otro* es de producción propia. No existe *porque sí*, sino porque nosotros lo hemos creado. "Con la modernidad entramos en la era de la producción de lo Otro" (Baudrillard, 1997, p. 65).

Nosotros creamos sus mitos y creencias. Y ellos –lo *Otro*- crean las nuestras. Somos fruto de lo que decimos que fuimos. Pero, a su vez, ellos –nuestros antepasados prehistóricos (también los históricos,

evidente)- nos crean. No sabemos muy bien cómo. Seguramente nadie lo sabe, aunque es posible intuirlo en base a los *pisotones* y *machaques* contenidos en los libros, las academias y los museos.

Lo cultural es lo comunicacional. Ellos (*los Otros*) dejaron y dejan sus huellas para que nos enteremos de lo que está pasando. También de lo que pasó, aceptando que algo pasa cuando el tiempo es etéreo, cuando su medida es casi imposible, impensable.

Nuestra *especie* de cultura (la occidental, la eurocéntrica, la globalizadora y globalizante) parece presentar una forma comunicacional más, digamos, *lógica*, que otras. Las otras son *míticas*. Pero no. Todas lo son. Todas son míticas. También la nuestra. Todas se basan en estereotipos. Y los estereotipos son verdades consensuadas no absolutas; verdades útiles para los usos y las relaciones cotidianas de esta especie de cosas sociotécnicas que somos los humanos. No existe una frontera clara entre lo lógico y lo mítico.

El filósofo rumano y estudioso de las religiones Mircea Eliade nos advierte en 1963 que “El mito es una realidad cultural extremadamente compleja, que puede abordarse e interpretarse en perspectivas múltiples y complementarias” (p. 18). El mito y la realidad son casi lo mismo; son formas de hablar, o sea, de construir la realidad, sea presente o pasada. Imaginarios colectivos consensuados sociohistóricamente.