

EL TIEMPO HISTÓRICO Y LA DISCONTINUIDAD HISTÓRICA: DISERTACIÓN TEÓRICO-METODOLÓGICA PARA LA COMPRENSIÓN DE LOS DISCURSOS OCULTOS

Aproximación a la concepción de la historia de Walter Benjamin y Michel Foucault

Desarrollo en metodologías y producción / análisis de datos

GT: Metodología y Epistemología de las Ciencias Sociales

Alvaro Mauricio Chamorro Rosero

Resumen.

El historicismo ha representado en las ciencias sociales el método histórico por excelencia. Anclado a la idea de progreso, presumiendo que la historia es algo que se permite narrar, y con la posibilidad de construir una historia universal: el historicismo ha mantenido una profusa empatía con los vencedores. En este contexto imperante del método historicista, surgen las propuestas críticas de Walter Benjamin y Michel Foucault. En ambos autores se aprecia la idea de la ruptura con el continuum temporal, ya sea a partir del tiempo histórico o de la discontinuidad histórica. Igualmente, es trascendente el cambio que estos autores le dan al productor del discurso histórico, al constructor de la continuidad histórica: Foucault habla de los sujetos subordinados y Benjamin hace referencia a la memoria de los sin nombre.

Palabras claves: Historicismo, Benjamin, Foucault, Discursos ocultos

Introducción.

“Necesitamos la historia, pero de otra manera de como la necesita el ocioso exquisito en los jardines del saber.”

F. Nietzsche

Pensar las ciencias sociales desde el acaecimiento del positivismo decimonónico –la ruptura epistémica– implica también pensar su método histórico desde las posturas más relevantes que lo convirtieron en su máxima acepción del positivismo: el historicismo. Para el filósofo marxista Walter Benjamin, el historicismo posee tres características fundamentales que lo erigen en suma hegemonía dentro de las otras posibilidades de hacer historia. Primero, la idea de la existencia de una historia universal; segundo, el suponer que la historia es algo que se permite narrar; y por último la empatía con el vencedor. Gracias a estas características el historicismo se convirtió –para el siglo XIX– en el método histórico por excelencia, ya que esto permitió –o permite– enmarcar la historia en la idea de progreso (Benjamin, 2005)

De esta manera, con el método histórico volcado hacia la construcción historicista, la teoría social contemporánea –al igual que algunos clásicos como Marx, Weber y Nietzsche– realizó esfuerzos por construir una nueva idea de método histórico y con ello de la misma historia, una historia que consuma una crítica al historicismo. Así las cosas, a continuación se presentan una aproximación al método histórico de dos pensadores muy influyentes del siglo XX, el uno poseedor de una herencia marxista y pensando sus postulados con influencia de la Escuela Crítica, y el otro anclado a la denominada escuela posestructuralista: Walter Benjamin y Michel Foucault.

La concepción materialista de la historia de Walter Benjamin: El tiempo histórico y el momento teológico

“El historicismo levanta la imagen ‘eterna’ del pasado, el materialista histórico una experiencia única del mismo, que se mantiene en su singularidad. Deja que los otros se agoten con la puta del ‘hubo una vez’, en el burdel del historicismo. Él permanece dueño de sus fuerzas: lo suficientemente hombre como para hacer saltar el continuum de la historia.”

Walter Benjamin

El historicismo parte del supuesto de un tiempo homogéneo y vacío, es así como puede construir la idea de una historia universal (Benjamin, 2005). Esta primera característica del historicismo desconoce, lo que para Walter Benjamin es una de sus principales propuestas sobre la historia, el “tiempo del ahora”. El desconocer que los procesos históricos dan lugar a una conciencia histórica –que parte del “tiempo del ahora”, del tiempo histórico– ha sido el resultado de la positivización de la historia, de una historia que se encuentra al servicio de los vencedores y en la cual, el historiador se convierte en un instrumento de legitimación del *statu quo*.

Con otras palabras: el propósito de encontrar "leyes" para el transcurso de los acontecimientos en la historia no es la única manera y menos aun la más sutil de equiparar la historiografía a las ciencias naturales. La idea de que la tarea del historiador es la de "reactualizar" lo pasado es culpable de la misma asimilación, pero no se deja detectar tan fácilmente. (Benjamin, 2005,p.36)

La idea de la historia –o mejor del historicismo– al servicio de la clase dominante, repercute al momento de una propuesta marxista. En este sentido, es indispensable para Benjamin acercarse a la historia desde una posición crítica y propositiva, para erigirla como una herramienta de la clase revolucionaria. Sin embargo, para conseguir esto, primero se debe atacar a ese método histórico historicista que tanto daño ha producido en la memoria de los hombres, que carece de una armazón teórica, y que suministra la masa de hechos que se necesitan para llenar el tiempo homogéneo y vacío (Benjamin, 2005,p.25), así como embestir sobre el ideario en el cual se sustenta: una historia anclada en la idea del progreso.

La noción de una historia universal está atada a la del progreso y a la de la cultura. Para que todos los instantes de la historia de la humanidad puedan ser alienados en la cadena del progreso, tienen que ser puestos sobre el común denominador de la cultura, de la ilustración, del Espíritu objetivo o como se lo quiera llamar. (Benjamin, 2005, p. 39)

Con el afán historicista en la elaboración de una continuidad, “el concepto de *tiempo histórico* está en oposición a la idea de un continuum temporal” (Benjamin, 2005,p.55). En este sentido, para Benjamin debe hablarse de una discontinuidad histórica que se opone claramente a la continuidad de la historia, así como de la imposibilidad de hablar de una historia universal y más bien acercarse a tratar la pluralidad histórica.

Ahora bien, para Benjamin una posible salida del discurso histórico hegemónico –al discurso historicista entramado por la idea de progreso– se encuentra en el discurso del materialismo histórico. No obstante, el contenido discursivo del materialismo histórico se ha alejado de un “discurso teórico marxista adecuado a un socialismo verdaderamente revolucionario.” (Echeverría, 2005, p.16) Esta postura benjaminiana sienta sus bases en el contexto que el propio Walter Benjamín vivió: el hablar de una versión “oficial” del discurso comunista o socialista que se asienta en la “teoría o

marxismo de la socialdemocracia” que en últimas pasó a ser “la teoría o el marxismo del socialismo realmente existente” y con ello, el Pacto Germano Soviético de 1939 que permitió que los intereses del imperio ruso suplanten definitivamente a los de la revolución socialista. (Echeverría, 2005) De esta forma, Walter Benjamin en su texto *Sobre el concepto de historia*, realiza una crítica al “discurso materialista histórico” que se había autodenominado como “oficial”: el discurso materialista histórico de la socialdemocracia rusa. “Dicho en pocas palabras, lo que Benjamin propone en esas reflexiones es lo siguiente: introducir una radical corrección mesiánica al utopismo propio del socialismo revolucionario: sacar de su escondite al ‘enano teológico’ que es el secreto de la eficiencia discursiva del materialismo histórico”. (Echeverría, 2005,p.16)

Lo anterior significa que el elemento principal en el discurso materialista histórico, según Benjamin, es su momento teológico, lo que Bolívar Echeverría (2005) ha venido a denominar como la “acción en él”: lo que unifica al género humano como realidad histórica. Con esto, es importante entender lo que Benjamin quiso decir con el uso del término “teología”, Bolívar Echeverría lo explica así:

Por “teología”, Benjamin no parece entender un tratado sobre Dios, sino un determinado uso del discurso que persigue una explicación racional de los acontecimientos del mundo; un uso que no requiere partir de la anulación del azar, sino que, por el contrario, reconoce en él el fundamento contingente de la necesidad y el orden que son su horizonte de inteligibilidad. Un uso del discurso racional que es capaz de reconocer a lo otro como sujeto; de no vaciarlo y empobrecerlo reduciéndolo a mero objeto (naturaleza), a mero cúmulo de recursos naturales siempre renovables que están ahí “gratis”, a disposición del hombre, el sujeto por excelencia, que parte del “misticismo materialista” propio de un trabajo humano “que no explota a la Naturaleza sino que es capaz de despertar en ella las creaciones que dormitan en su seno” – como el trabajo del escultor, que sólo “saca” del bloque de piedra la figura que ya estaba escondida en él. Un uso del discurso racional que es capaz de incluir una noción profana, no religiosa o eclesial, de “lo milagroso” o “lo divino”, y según el cual el sentido de la obra humana se funda en la concordancia e identificación entre la expresividad espontánea de lo otro y la expresividad propiamente humana. (Echeverría, 2005,p.30)

En este sentido, la crítica que realiza Walter Benjamin al discurso materialista histórico “oficial”, incluye también una crítica al tiempo histórico que sustenta la idea de progreso (continuum temporal), en especial, como afirma Bolívar Echeverría, también asume una crítica a la noción moderna del tiempo como un “espacio temporal”, como un ámbito homogéneo y vacío dentro del cual “tienen lugar” los acontecimientos (2005,p.31).

En definitiva, lo que permite en la tradición benjaminiana superar el vacío del tiempo, la idea de progreso sobre la cual se ha erigido el andamiaje del proyecto histórico hegemónico y sobre la cual el mismo discurso materialista histórico “oficial” ha errado, es la “potencia mesiánica”¹, que está presente

¹ Para comprender la “potencia mesiánica” o la idea del mesianismo judío en la obra de Walter Benjamin, es necesario contraponer su otra posibilidad, o mejor, su otra arista: el utopismo occidental. Bolívar Echeverría en su texto *Benjamin, la condición judía y la política* (2005) lo explica de la siguiente manera: “El utopismo occidental, en el sentido último de la palabra, consiste en una determinada manera de estar en el mundo en que vivimos; de vivirlo como un mundo que normal o efectivamente es imperfecto, incompleto, ‘inauténtico’, pero que tiene en sí mismo, coexistente con él, una versión suya, perfecta, acabada o ‘auténtica’; una versión, además, que debería estar siempre en el lugar o la dimensión de lo real, pero que no está allí, que no tiene lugar más que en aquellos momentos en que el ser humano merece su estatus ontológico excepcional, es decir, está a la altura de su destino (...) La percepción del mundo como una realidad que tiene en sí misma otra dimensión, virtual; una dimensión mejor, que ‘quisiera’ ser real pero que no lo puede ser porque el plano de lo efectivamente real está ocupado –aunque defectuosamente.” Así, Echeverría continúa explicando la otra posibilidad. Es de esta forma como se puede comprender la compleja teoría benjaminiana: “Algo similar a esto, pero en un registro mítico completamente diferente, encontramos también en el espíritu mesiánico. De estirpe oriental, capaz de percibir una lucha

en todo acto humano, y que “en esta historia dominada por el mal, vislumbra sin embrago la posibilidad de que aparezca algún día el momento de la redención, del acto o el sacrificio mesiánico capaz de integrar el mal humano en el bien universal, revertir ese sentido desastroso de la historia y de (re)abrir las puertas del paraíso para el ser humano.” (Echeverría, 2005,p.17)

Michel Foucault y la genealogía de la historia: Entre la dispersión y la discontinuidad histórica

“La historia, genealógicamente dirigida, no tiene como finalidad reconstruir las raíces de nuestra identidad, sino por el contrario encarnizarse en disiparlas; no busca reconstruir el centro único del que provenimos, esa primera patria donde los metafísicos nos prometen que volveremos: intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan.”

Michel Foucault

La crítica que Michael Foucault realiza al devenir histórico –a la historia comprendida desde la linealidad, al historicismo– encuentra su punto más álgido en la confrontación con los postulados del filósofo alemán G. W. Hegel. Para Hegel la historia posee un desarrollo dialéctico que en últimas se traduce en pensar la historia como una continuidad. En oposición, Foucault plantea una historia discontinua y que encuentra su *sentido histórico* en la ruptura de los cimientos sobre los cuales se había constituido (me refiero a esa historia lineal): realidad, identidad y verdad. De esta forma, Foucault encuentra tres usos del *sentido histórico* que desquebrajan los cimientos de la historia: uso de parodia, uso disociativo y uso sacrificial (Foucault, 1980).

En este orden de ideas, el hablar de una historia discontinua se convierte en unos de los pilares fundamentales de la teoría foucaultiana, y esta idea –de la discontinuidad histórica– grabará los trabajos de Foucault. Este es el caso de la *Historia de la sexualidad*, donde Foucault se aleja del análisis continuo, de ese proceso que de alguna forma cae en ideas de desarrollo para “buscar en cambio las instancias de producción discursiva (que ciertamente también manejan silencios), de producción de poder (cuya función a veces prohibir), de las producciones de saber (que a menudo hacen circular errores o ignorancias sistemáticos)” (Foucault, 1989,p.20)

Con esto, la propuesta de Michel Foucault debe ser comprendida como una perspectiva antihistoricista, en oposición al historicismo que propugna por una imagen lineal y progresista de la historia, y a favor de rescatar la dispersión, visibilizando con ello tanto las prácticas de dominación, así como las estrategias de subversión de las mismas por parte de los sujetos subordinados, que no necesariamente desarrollan discursos o prácticas políticas tradicionales o esperadas por el dominante.

De acuerdo con Foucault, esta dispersión nace de los efectos de las relaciones de poder, que dan forma a las múltiples luchas que atraviesan la “consolidación” de cualquier discurso que sea puesto bajo una meticolosa observación. La genealogía es utilizada entonces, como herramienta metodológica que

permanente entre el bien y el mal como determinante de ser de lo real, mira en la vida humana, lo mismo en la pequeña de todos los días que en la vida grande de los pueblos, una victoria parcial del mal sobre el bien. Culpable por haber roto el equilibrio perfecto del ser, por el pecado original de existir a su manera, el ser humano tiene prohibido el acceso al disfrute del mundo en su plenitud o autenticidad; por ello, en principio, el sentido de la marcha histórica es desastroso. En esta historia, que se muestra dominada por el mal, vislumbra sin embargo la posibilidad de que aparezca algún día el momento de la redención, del acto o el sacrificio mesiánico capaz de integrar el mal humano en el bien universal, revertir ese sentido desastroso de la historia y de (re)abrir las puertas del paraíso para el ser humano.” Y concluye: “Dos modos completamente distintos de vivir la evanescencia de lo dado, de estar en la realidad, pero cuestionándola, trascendiéndola. En ambos se vive la riqueza cualitativa del mundo como una metamorfosis, pero mientras en el primero, en el utópico u occidental, ella acontece como un camino de *apariencia* por parte de las sustancias, en el segundo, en el mesiánico o levantino, ella tiene lugar a la inversa, como un cambio de *residencia* por parte de las formas” (Echeverría, 2005: 16-17)

cuida de tal dispersión, al negarse a buscar la continuidad inexistente privilegiada por los discursos historicistas:

“Se trata en realidad de poner en juego unos saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados contra la instancia teórica unitaria que pretende filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero, en nombre de los derechos de una ciencia que algunos poseerían” (Foucault, 2001,p.18)

En ese sentido, Foucault propone en la *Arqueología del Saber*, pasar de una concepción global de la historia remitida a la continuidad, a una de carácter general interesada en la dispersión y en la discontinuidad, que ya no será omitida sino más bien buscada y practicada; como resultado de ello se desdibuja la *razón general* que explica el conjunto de la historia, y se delinea la importancia de las diversas racionalidades que habitan en ella, haciéndola plural y llena de matices, rompiendo una orientación teleológica y dejándola fluir como lugar de lo disperso.²

El enfoque genealógico posibilita entonces un doble rescate: rescate de los saberes que han sido descalificados por la jerarquía de los conocimientos y las ciencias (Garavito, 1991, p.15), y visualización de prácticas y actores cuya incidencia ha sido oscurecida o enmascarada, retomando la importancia del conflicto que se contrapone a la “limpieza” de la historia.³

La historia que se propone la genealogía requiere de diversos elementos: el primero relacionado con un análisis político al interesarse por las relaciones de poder; el segundo se refiere a “Una gran meticulosidad y paciencia cuando se trata de trabajar con documentos. Trabajo con pergaminos enredados, raspados y a menudo con una escritura superpuesta” (Foucault, 1980, p.5) y el tercero un trabajo –aún cuando específico– en constante relación con la *arqueología* –preocupada por la forma en que un objeto se convierte en un *objeto de saber*– y la *topología* –la cual introduce la geopolítica para pensar las relaciones de poder–.⁴ Por lo tanto, la genealogía en su conjunto da la oportunidad de centrarse en acontecimientos, prácticas y discursos alternativos, que no han sido tradicionalmente considerados como parte “importante” y “participante en la construcción” de la historia.

Así las cosas, la genealogía de la historia propuesta por Foucault –que se encuentra cimentada sobre las ideas de la dispersión, la discontinuidad histórica y la crítica a la idea de progreso– está en una clara oposición con la génesis lineal. Una lectura desde la génesis lineal plantearía que durante el proceso histórico “las palabras hubiesen guardado su sentido, los deseos su dirección, las ideas su lógica; como si este mundo de cosas dichas y queridas no hubiese conocido invasiones, luchas, rapiñas, disfraces, trampas.” (Foucault, 1980, p.7) Es en este punto donde surge la necesidad de la genealogía, producto de una oposición a la génesis lineal, y con ella la de comprender la singularidad de los sucesos.

La genealogía no se opone a la historia como la visión de águila y profunda del filósofo en relación a la mirada escrutadora del sabio; se opone por el contrario al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos. Se opone a la búsqueda del “origen”. (Foucault, 1980,p.8)

² Ver el análisis que realiza Garavito sobre la genealogía en: GARAVITO, Edgar. *Tiempo y espacio en el discurso de Michel Foucault*. Bogotá: Carpe Diem, 1991.

³ Historia que acaba por glorificar y engrandecer el presente –en una suerte de ánimo justificatorio– y mostrar la pequeñez del pasado; ocultando con ello tanto la riqueza que le puede ser propia a éste así como las relaciones de poder que debieron disponerse para dar forma al resultado actual.

⁴ Ver: Preguntas a Michel Foucault “Sobre la geografía”, publicado en *Herodote*, N° 1 Enero-Marzo de 1976, pp. 71-85, En: FOUCAULT, Michel. *Estrategias de poder: Obras Esenciales Vol. II*, Barcelona, Paidós, 1999.

Este uso crítico de la historia (genealogía de la historia), que de alguna forma permite que sea el mismo hombre quien elija el origen con el cual se siente identificado, posibilita la ruptura con unos lenguajes universales que delinear el porvenir, enmascarado en el ideario del progreso, y se asegura que la visión lineal se vea superpuesta por una fragmentación histórica que se encontraba en un aparente estado de anonimato; anonimato que es proporcionado por unos discursos hegemónicos y que han denotado al sujeto subalterno con la imposibilidad del que hacer histórico.

En conclusión, la genealogía de la historia permite en el orden histórico introducir la discontinuidad en el ser, ya no se pretende encontrar algo “nuevo” en la vastedad de la historia para luego legitimarla y establecerla en suma con un discurso atado a la linealidad, como el encuentro de un eslabón perdido para encontrar sentido a la “realidad” –“realidad” que lleva implícito el continuum temporal (linealidad) y la idea de progreso. Ahora lo que se pretende, es que, en la “trama histórica” de la cual nos habla Foucault, la dispersión y la discontinuidad histórica se enclaven en un nuevo discurso de los acallados por los autodenominados “dueños” del saber.

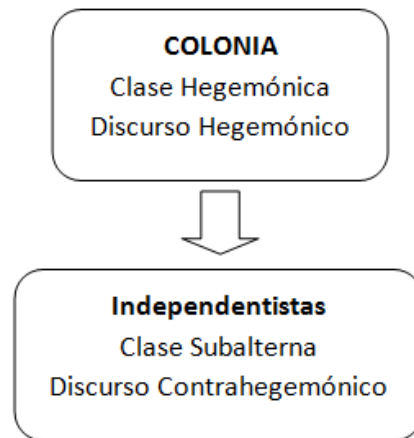
Hegemonía, construcción de prácticas y discursos contrahegemónicos

El concepto de “hegemonía” proviene de la tradición marxista y es resultado de la construcción paulatina de la dialéctica entre teoría–práctica generada a finales del siglo XIX y principios del XX. No obstante, pese a la juventud del concepto, esto no quiere decir que la socialdemocracia rusa haya “descubierto” la hegemonía, lo que sucedió fue que concibieron una construcción teórica que en términos de Louis Althusser consiste en elevar el objeto real-concreto a una categoría de objeto formal-abstracto⁵. Por esta razón la hegemonía en palabras de los socialdemócratas rusos (Kautsky, Sorel, Lenin, Trotsky) retomadas por Laclau, hace referencia a un doble proceso de relaciones sociales: 1) la relación entre la tarea hegemónizada y la clase que es su agente “natural”, y 2) la relación entre la tarea hegemónizada y la clase que la hegemóniza⁶. Es así que las tareas hegemónizadas no alteran la identidad de la clase hegemónica, sino por el contrario, crean una relación externa que mediante la apropiación y rutinización de las meras actividades llevan a la clase subordinada a hacer parte de la estructura social hegemónica, de ahí que en un estado de relaciones hegemónizadas siempre exista una relación subalterno-hegemónico.

El dualismo de clases sociales que se presenta en una sociedad hegemónizada lleva a la confrontación de intereses, que para el siglo XIX estaban determinados por los procesos históricos forjadores de los ideales emancipadores. América Latina, y con ella Colombia, fueron espectadores –en primera instancia– privilegiados y adoptando consignas y posturas emancipadoras construyeron, a partir de discursos contrahegemónicos, prácticas sociales que dieron como resultado la independencia. Sin embargo, el proceso independentista presenta una paradoja que se puede esclarecer mediante la confrontación de tareas hegemónizadas, es decir, a partir del estudio del discurso hegemónico.

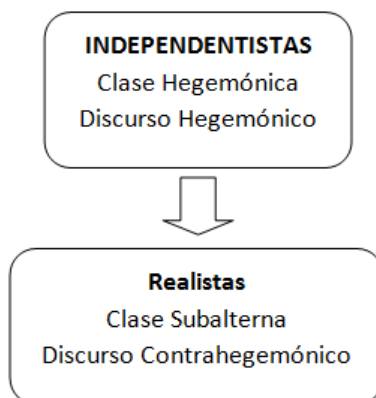
⁵Véase; ALTHUSSER, Louis. *Sobre el trabajo teórico: dificultades y recursos*. Barcelona: Editorial Anagrama.

⁶LACLAU, Ernesto. MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista*. Fondo de Cultura Económica.



Fuente: Esta investigación

Cuando las tareas hegemónicas dejan de realizarse por parte de la clase a quien le corresponde, se inicia a exteriorizar la confrontación de intereses a partir de la producción de discursos contrahegemónicos. Dichos discursos pueden consolidar una derrota al discurso hegemónico pero no se consolidan de inmediato como el discurso imperante, para ello debe generar nuevas tareas hegemónicas y así determinar cuál es la clase que debe realizarlas –su agente “natural”–. Lo anterior genera una transformación en la posición del discurso y con ello de su procedencia, de su emisor; el discurso hegemónico pertenece a la clase imperante –la clase hegemónica–, el discurso contrahegemónico se construye y se desarrolla por parte de la clase subalterna, así con la transformación de la posición del discurso no solo el discurso contrahegemónico pasa a ser hegemónico, sino que la clase subalterna se reconstruye en la hegemonía, en la clase hegemónica. Ahora bien, la pregunta que suscita esta reflexión es ¿Quién –para el caso de Colombia- se configura como la clase subalterna?



Fuente: Esta investigación

Es así que la instauración de un nuevo discurso hegemónico lleva a los independentistas a elevarse a la clase hegemónica, pero solo ocupando esa posición de clase a partir de la producción de su discurso. Esto significa que en respuesta a su discurso recién instaurado surge un contradiscurso estigmatizado y enclaustrado en la idea de la tradición, pero que posee una dualidad en sí, la idea de que sea público u oculto. Esta dualidad no solo permea el discurso contrahegemónico, también se encuentra inmerso en la producción de discurso de la clase hegemónica y de esta forma se hace difusa la idea de la emancipación.

El discurso contrahegemónico –al igual que el discurso hegemónico– posee una dualidad; el de presentarse en la “escena pública” (discurso público) y el de producirse “fuera de escena”, más allá de la observación directa del detentor del poder, en este caso, de la clase hegemónica (discurso oculto). Como se quiera ver, la producción de discursos implica la construcción de prácticas, lo que nos lleva a determinar que –en nuestro caso– nos estamos refiriendo a discursos políticos, y en dado caso podemos encontrar una amalgama de variedades que Scott las establece de la siguiente manera:

“la diferencia entre el discurso público y el oculto, junto con las apariciones hegemónicas del primero, nos permite distinguir por lo menos cuatro variedades de discurso político entre los grupos subordinados, según su grado de conformidad con el lenguaje oficial y según la naturaleza de su público.

La forma de discurso político más segura y más pública es la que adopta como punto de partida el halagador autorretrato de las élites. Debido a las concesiones retóricas inherentes al autorretrato, ese discurso ofrece un terreno sorprendentemente amplio para los conflictos políticos que recurren a esas concesiones y que aprovechan el espacio que toda ideología deja a la interpretación.

[...] Una segunda forma de lenguaje político, completamente diferente a la anterior, es el del discurso oculto. En éste, fuera del escenario, donde los subordinados se reúnen lejos de la mirada intimidante del poder, es posible una cultura política claramente disidente.

[...] Una propuesta esencial de este libro es que existe un tercer ámbito en la política de los grupos subordinados, que se encuentra estratégicamente entre los dos primeros. Se trata de una política del disfraz y del anonimato que se ejerce públicamente, pero que está hecha para contener un doble significado o para proteger la identidad de los actores.

[...] Por último, el acontecimiento político más explosivo es la ruptura del cordonsanitaire entre el discurso oculto y el público.” (Scott, 2000, p.134)⁷

Los tipos de discursos políticos generados, ya sea por la clase hegemónica o subalterna, pueden ser producidos en dos espacios, el escenario público y los escenarios clandestinos, así se observa la confrontación discursiva que no solo se presenta por las diferencias del emisor, sino que él mismo puede originar discursos adversos, siempre que se produzcan en distintos escenarios.

A modo de conclusión

La idea de Benjamin de precisar la historia como un cumulo de interrelaciones que también tienen que ver con encadenamientos causales tejido fortuitamente (Benjamin, 2005), se relaciona con la idea foucaultiana de la “trama histórica”, que es el lugar donde se encuentra el sujeto, y que descarta la idea de que el sujeto se encuentra en el centro de la realidad y la domina (Foucault, 1980). De esta forma, nos encontramos en la presencia de dos ideas que apuntan a la centralidad de la historia en la vida social, a un sujeto imbuido en la historia, pero clasificado según su posición discursiva asumida frente a la historia. Los discursos historicistas que apuntan a una historia lineal que llevan como fin la idea de progreso, se constituirán como los discursos hegemónicos, y de esta forma se va a subalternizar los otros discursos.

⁷SCOTT, James. Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos. Ediciones Era. México, 2000.

Por su parte, el trabajo que se realice sobre los discursos ocultos debe apartarse de las lecturas historicistas. En este sentido, es importante apreciar los puntos de encuentro entre los planteamientos de Benjamín y los de Foucault respecto a la crítica al historicismo. Por un lado se aprecia la idea de la discontinuidad, de la ruptura con el continuum temporal, y por otro, el cambio del productor del discurso histórico, del constructor de la continuidad histórica: Foucault habla de los sujetos subordinados, sujetos que son productores de saberes que habían sido descalificados por las posiciones dominantes, y Benjamín afirma que “la construcción histórica está consagrada a la memoria de los sinnombre” (Benjamín, 2005, p.50), memoria que posibilita el establecimiento de un tiempo histórico, posibilidad de reconocimiento de la clase revolucionaria.

Bibliografía

- Benjamín, W. (2005). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México, Contrahistoria.
- Echeverría, B. (2005). *Introducción. Benjamin, la condición judía y la política*. En: La mirada del Ángel. En torno a las *tesis sobre la historia* de Walter Benjamin. México, Ediciones Era. (Páginas: 9–19)
- Echeverría, B. (2005). *El ángel de la historia y el materialismo histórico*. En: La mirada del Ángel. En torno a las *tesis sobre la historia* de Walter Benjamin. México, Ediciones Era. (Páginas: 23–33)
- Foucault, M. (1989). *La historia de la sexualidad. Tomo I*. México, Siglo XXI.
- Foucault, M. (1980). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. En: La microfísica del poder. Madrid, Edissa. (Páginas: 7–29)
- Foucault, M. (2001). *Defender la Sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Garavito, E. (2001). *Tiempo y espacio en el discurso de Michel Foucault*. Bogotá: Carpe Diem.
- Scott, J. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. Ediciones Era. México
-