

# Benjamin, Debord, historias e historiografías desde el sur **global**

Benjamin, Debord, histórias e historiografias do sul **global**

Benjamin, Debord, history and historiographies from the global south

Juan José Navarro Martínez

Licenciado en Educación con Mención en Geografía  
Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

Santiago, Chile

<http://orcid.org/0000-0003-2065-3482>

[Juanj.navarro.m@gmail.com](mailto:Juanj.navarro.m@gmail.com)

**Resumen:** Proponemos una discusión centrada en tres aspectos. En el primero, plantear el concepto de historia de Walter Benjamin, la emergencia del tiempo, la historia a contrapelo, la crítica al progreso y el pasado que siempre se encuentra abierto. En el segundo, sobre esta nueva fase del capitalismo que Debord establece como el Espectáculo, y sus implicancias cotidianas referente a la experiencia del tiempo. En un tercer apartado, trataremos sobre posibilidades historiográficas en nuestro contexto complementando sus visiones con los aportes desde la decolonialidad latinoamericana, la ecología de saberes y estudios subalternos, estableciendo cuales deberían ser los aspectos de las nuevas historiografías pensadas desde el sur global.

**Palabras clave:** historia; historiografía; sur; Benjamin; Debord.

**Resumo:** Propomos uma discussão centrada em três aspectos. No primeiro, colocar o conceito de história de Walter Benjamin, a emergência do tempo, a história na contramão, a crítica do progresso e o passado sempre aberto. No segundo, nesta nova fase do capitalismo que Debord estabelece como o Espectáculo, e suas implicações diárias em relação à experiência do tempo. Em uma terceira seção, abordaremos possibilidades historiográficas em nosso contexto, complementando suas visões com as contribuições da descolonialidade latino-americana, a ecologia do conhecimento e os estudos subalternos, estabelecendo quais devem ser os aspectos das novas historiografias pensadas a partir do sul global.

**Palavras-chave:** história; historiografia; sul; Benjamin; Debord.

**Abstract:** We propose a discussion centered on three aspects. In the first, to pose Walter Benjamin's concept of history, the emergence of time, history against the grain, the critique of progress and the past that is always open. In the second, on this new phase of capitalism that Debord establishes as the Spectacle, and its daily implications regarding the experience of time. In a third section, we will deal with historiographical possibilities in our context complementing their visions with the contributions from the Latin American decoloniality, the ecology of

— Juan José Navarro Martínez; Benjamin, Debord, historias e historiografías desde el sur global; Revista *nuestrAmérica*; ISSN 0719-3092; Vol. 6; n° 12; julio-diciembre 2018—

knowledge and subaltern studies, establishing what should be the aspects of the new historiographies thought from the global south.

**Key words:** history; historiography; south; Benjamin; Debord.

**Fecha de recepción:** 6 de junio de 2018.

**Fecha de aceptación:** 22 de junio de 2018.

### Citar este artículo:

#### Chicago para las Ciencias Físicas, Naturales y Sociales

Navarro Martínez, Juan José. 2018. Benjamin, Debord, historias e historiografías desde el sur global. *Revista nuestrAmérica*, 6 (12): 269-288.

#### Chicago para las Humanidades

Navarro Martínez, Juan José, "Benjamin, Debord, historias e historiografías desde el sur global", *Revista nuestrAmérica* 6, no. 12 (2018): 269-288.

#### APA

Navarro Martínez, J. J. (2018). Benjamin, Debord, historias e historiografías desde el sur global. *Revista nuestrAmérica*, 6 (12), 269-288.

#### MLA

Navarro Martínez, Juan José. "Benjamin, Debord, historias e historiografías desde el sur global". *Revista nuestrAmérica*. 6. 12 (2018): 269-288. Web. [fecha de consulta].

#### Harvard

Navarro Martínez, J. J. (2018) "Benjamin, Debord, historias e historiografías desde el sur global", *Revista nuestrAmérica*, 6 (12), pp. 269-288.

Esta obra podrá ser distribuida y utilizada libremente en medios físicos y/o digitales. Su utilización para cualquier tipo de uso comercial queda estrictamente prohibida. CC BY NC SA 4.0: Reconocimiento-No Comercial-Compartir igual-Internacional



## Introducción

Curiosamente, la ciencia histórica se ha preocupado poco de teorizar acerca de su objeto de estudio y de su quehacer, muchas de las reflexiones provienen desde otros horizontes, como el de la filosofía. La historia puede ser entendida de diversas formas, como el devenir de la humanidad, como un relato de acontecimientos, o su acepción en mayúscula, Historia, relacionada con la ciencia que se encarga de estudiar el pasado de la humanidad y los significados que este tiene en el presente. Huizinga la planteaba como “*la forma espiritual en que una cultura rinde cuentas de su pasado.*” (Huizinga 1994, 98)

Definición sumamente interesante ya que antepone un concepto que nos parece crucial. Cuando Huizinga plantea dicha “forma espiritual”, nos habla de un método, más aún, en que una cultura, concepción que nos permite hablar de historiografías, no tan solo una, ya que estamos hablando de la forma en que una cultura hace historia, si posteriormente se ha masificado una sola metodología y epistemología de la ciencia histórica es otro asunto. Por último, la idea del que hacer histórico como rendirse cuentas del pasado, de su propio pasado. Imagen que nos recuerda una asimilación del historiador con un juez, en el sentido en que este inevitablemente debe establecer un juicio hacia el pasado que estudia. Por otro lado, el relato del testigo de los hechos, en el oficio de hacer historia indirecta, que, entre sus palabras, deja espacio para la idea de “rendir cuentas”

La palabra historia tiene dos acepciones principales. La primera de ella se relaciona con el acontecer, con los hechos, con la vivencia. Sobre cualquier otra cosa la historia no es más que la suma de los hechos del pasado o los acontecimientos que han ocurrido, inclusive, el relato de aquellos acontecimientos como es el caso de la memoria oral.

Desde otra vereda, nos encontramos con la Historia, escrita con mayúscula, a diferencia de la anterior, en este caso, hablamos de la ciencia histórica, el ejercicio espiritual. La Historia es el conjunto de métodos, teorías, conceptos, con los cuales los historiadores han hecho historiografía.

Ambas acepciones, van de la mano, ya que necesariamente la forma en que se entienda una, influirá y afectará el modo en que se desarrolle la segunda. Esto no tan sólo quiere decir que hay que poner atención acerca del concepto que se tengan de ambas historias, quiere decir que se considere desde perspectivas críticas lo que entendemos por el devenir histórico de las sociedades y las culturas, situación de la cual la filosofía de la historia nos puede ayudar mucho. De manera concatenada, las perspectivas críticas nos permitirían aproximarnos de nuevas formas, con nuevos enfoques y metodologías al ejercicio de hacer Historia.

Es por ello, que a continuación revisaremos dos conceptos de historia, del devenir, del acontecer, no de la ciencia histórica, que poco se han estudiado. El primero, es la forma en que Walter Benjamin concibe la historia, curiosamente, en momentos de crisis, siendo perseguido, en medio de la Segunda Guerra Mundial. En el segundo concepto, la visión que Guy Debord nos plantea en *La sociedad del espectáculo* a partir de la transformación de las nociones de *tiempo* e *historia*.

En conjunto con abordar el concepto de historia, trataremos sobre las posibilidades historiográficas en nuestro contexto, el sur global, desde los aportes de la decolonialidad latinoamericana, la ecología de saberes y estudios subalternos, estableciendo cuales deberían ser los aspectos de las nuevas historiografías pensadas desde nuestras latitudes.

## **El concepto de historia en W. Benjamin**

Walter Benjamin fue un pensador de comienzos de siglo XX, nacido en Alemania, su origen judío y su pensamiento marxista, se convirtieron en razones para que fuera perseguido en la época del nazismo. Durante su vida, se dedicó principalmente al estudio del arte como lo atestiguan su tesis sobre *El drama barroco alemán* o *La obra de arte en la época de la reproductividad técnica*. Junto con ello, fue uno de los autores más interesantes de su época, adelantándose a debates con décadas de diferencia, como lo son los cuestionamientos profundos hacia el progreso y la civilización occidental.

Luego del ascenso de Hitler, se exilió en Francia donde trabajó en su proyecto de los pasajes, inconcluso debido a las dificultades del contexto, pero donde Benjamin estudió a partir de la arquitectura de París cuestiones respecto a la introducción del capitalismo en la vida cotidiana de las personas; la Comuna, y la posterior derrota de los revolucionarios que significa no tan sólo el despeje de las barricadas, sino una transformación de la forma en que se configura la ciudad. Al avanzar la Guerra tuvo que viajar a España donde finalmente se suicidó frente a la posibilidad de ser arrestado al intentar llegar al Reino Unido.

A partir de *tesis sobre el concepto de historia* o *tesis sobre la filosofía de la historia*, plantea y sintetiza su pensamiento y su visión de la historia que es fundamental rescatar para cualquier historiografía que se llame a sí misma como “crítica”. Aunque haya sido poco considerada en su momento, el aporte de Benjamin sigue siendo fundamental en pleno contexto neoliberal.

Una de las ideas centrales respecto a sus tesis, respecta a lo que concierne al pasado. Para Benjamin, el pasado no es cerrado, no se encuentra totalmente definido, de hecho, es abierto, es en el momento de las *emergencias*, cuando se hace historia *a contrapelo*, cuando este pasado cobra vida y se nos presenta con toda su potencialidad (Benjamin 2008, 305). Una visión sustentada desde una posición materialista, considerando la existencia de grupos asimétricos en el desenvolvimiento del devenir de la humanidad.

Como dice su quinta tesis, la imagen del pasado transcurre rápidamente (Benjamin 2008, 307). Es un momento que se nos esfuma. Debe ser encontrado, y como este es abierto, requiere una precisión respecto de cómo se mire.

El pasado no puede ser conocido tal y como fue, dicho en la sexta tesis, es un recuerdo, un momento que aparece y se esfuma (Benjamin 2008, 307-308). La historia ha sido adueñada por las clases dominantes. Quien estudie el pasado debe darse cuenta de dicha situación, la Historia que llega hasta nosotros no es más que la historia de quienes han vencido, no de quienes perdieron. Se debe notar una emergencia fundamental, que ni siquiera los muertos estarán a salvo si el enemigo vence, y el enemigo ha vencido desde hace tiempo. Dicha

reflexión cobra sentido en una época de lucha y proyección revolucionaria. Para Benjamin, la derrota del proletariado es su negación histórica en la Historia, en el quehacer de quienes, tras seguir en las posiciones de poder, sigan contando las cosas como piensan que son.

Por esta cuestión, el pasado necesariamente es una disputa entre diversos proyectos, lo que conocemos como Historia, no es más que el relato de quienes lograron vencer. El historicismo ha intentado convencernos de que aquella es la historia tal como ocurrió, justificando entonces y posicionándose del lado de quienes ejercen la dominación.

La novena tesis, una de las más interesantes del texto (Benjamin 2008, 310). En ella, Benjamin habla del Ángel de la Historia de Paul Klee, donde el rostro del ángel se muestra impactado, hay algo que lo horroriza, como si estuviera observando horrores indescriptibles. Y aquello, que lo mantiene es la historia, la decadencia de nuestra civilización. Este ángel, según Benjamin, quisiera recomponer el daño, revivir a los muertos, regresar el tiempo y permitir que ocurra otro desenlace. Sin embargo, hay una fuerza mayor que lo aleja de dicha posibilidad, hay un huracán que provoca que sus alas vayan en el sentido contrario al que desea, el mismo sentido del curso de la historia, dicho huracán es el concepto de progreso.

Benjamin es un autor que crítica duramente el progreso. Mucho antes de la llegada del posmodernismo, manifestó la necesidad de detener esta locomotora que ha provocado vidas fantasmagóricas. Su visión de la historia es pesimista. Durante la acumulación de siglos de historia, solo se encuentran ruinas y calamidades. La historia no es la evolución ha sociedades mejores, si no la ruina de la civilización. Peor aún, *"No hay ningún documento de cultura que no sea al tiempo documento de barbarie."* (Benjamin 2009, 309)

La historia se ha construido en base a profundas desigualdades sucedidas una tras otra. Los beneficios de una cultura, del progreso de dicha sociedad, se basan precisamente en el sometimiento de ciertos grupos para que otros puedan usufructuar de esto:

La superioridad con que la historia cultural suele presentar sus contenidos es una apariencia que deviene de una falsa consciencia. El materialista histórico adopta una actitud bien reservada frente a dicha historia cultural. Para justificar esta actitud, basta solamente con echar un vistazo al pasado: todo el arte y la ciencia que el materialista histórico perciba tiene sin duda una procedencia que él por cierto no puede contemplar sin horror. Pues todo eso debe su existencia no tan sólo al esfuerzo de aquellos grandes genios que lo han ido creando, sino también –en mayor o menor grado– a la esclavitud anónima de sus contemporáneos" (Benjamin 2009, 80)

Es por ello que, en la décimo segunda tesis, plantea la idea de la historia como redención, elemento mesiánico que Benjamin plantea como teología respecto a terminar con la forma en que la historia se ha desenvuelto (2008, 313-314). Sin embargo, dicha cuestión no puede estar basada en la utopía de la emancipación de las generaciones futuras, artificio bien utilizado por la socialdemocracia, por el reformismo, por el progreso, inclusive por las tendencias revolucionarias dominantes de la época, de las cuales Benjamin poco lugar

tuvo como teórico. La clase dominada actual es la vengadora de las generaciones anteriores. La historia debe permitir un proceso de rechazo, de indignación acerca de la esclavitud de las personas que han venido antes que nuestro tiempo, que han sufrido ese estado de excepción.

*“historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo pleno, «tiempo - ahora».”* (Benjamin 2008, 315) En la décimo cuarta tesis, como bien dice el extracto la historia no se basa en el tiempo propio de la física, es un tiempo que tiene un significado en el aquí y ahora. En distintos momentos, la historia va teniendo significados distintos, depende de nuestro contexto concreto como podamos aproximarnos y hacer que dicho “tiempo ahora” este lleno de experiencia y de vida.

El historicismo ha traído consigo una visión del presente netamente como continuación del pasado; como punto intermedio entre este último y el futuro. Es la visión del progreso, de que la historia posee un sentido, en algún futuro este se muestra con toda su fuerza. En la tesis décimo sexta, nos plantea saltar el continuum de la historia, aquella es la misión de quienes se encuentren instruidos en el materialismo histórico (Benjamin 2008, 316). Vivir el presente realmente no como mera continuación del pasado, esa es la cuestión fundamental, recuperar la historia, acabar con la calamidad.

El concepto de historia de Benjamin, esta fundamentalmente basado en las proposiciones políticas de Marx. Gran parte de su aporte, se encuentra en la misma línea de la célebre tesis final de Feuerbach, “Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo.” (Marx y Engels 2010, 10). Benjamin sostuvo que detener el tiempo de la acumulación del capital es transformar materialmente esta realidad, de allí que su aporte para la construcción de historia desde las otredades sea fundamental.

Al mismo tiempo, hace una fuerte crítica al pensar que la revolución sea un inevitable, debido a la evolución lineal del tiempo. La labor revolucionaria es un salto al tiempo ahora, no una continuación mecanicista de las épocas anteriores.

### **El concepto de historia en G. Debord**

Nacido en Francia, siendo parte importante de los eventos ocurridos en el mayo del 68', Guy Debord fue un filósofo proveniente desde raíces marxistas. Sin embargo, en un contexto de Guerra Fría y en cuanto a los comienzos de la revisión de la Revolución Rusa, presentó fuertes críticas al modelo leninista y al estalinismo, como formas no realmente proletarias de organización. Probablemente, dichas cuestiones lo han mantenido alejado de los círculos académicos más tradicionales y hacia los intelectuales de izquierda enraizados en concepciones en ocasiones vagas de las obras de Marx y de las experiencias revolucionarias. Debord ha terminado siendo una especie de paria para el pensamiento crítico europeo, por lo tanto, con mayor razón, para el latinoamericano.

Debord formó junto a Gianfranco Sanguinetti, Asger Jorn, Raoul Vaneigem, Constant Nieuwenhuys, por nombrar algunos, la denominada Internacional Situacionista. Pese a sus pocos años de acción, el grupo fue un apoyo importante en los hechos ocurridos en Francia en 1968 participando en protestas y en organizaciones que nacieron del calor de la efervescencia social. Cercanos a autores como Lefebvre y al grupo *Socialisme u Barbarie*, presentaron propuestas cercanas al Comunismo de Consejos y criticaron con fuerza la civilización occidental y las consecuencias del trabajo asariado. La producción intelectual de Debord ha influenciado fuertemente autores como Anselm Japee, teórico de la nueva crítica del valor, o la revista *Tiqqun*, quienes se han reivindicado como continuadores de las teorías situacionistas y como participantes de una renovada forma de entender el comunismo más allá de la visión estatal o soviética de este.

La obra principal de Debord, y también una de las fundamentales de la Internacional Situacionista, es la *Sociedad del espectáculo*, que a partir de un análisis marxista intenta crear una nueva visión de la sociedad del capitalismo avanzado introduciendo el concepto principal de la obra de Debord, el espectáculo. El espectáculo es una forma nueva de relación social, solo posible a partir de la introducción de la lógica de la mercancía en todos los ámbitos de la vida, cuestión presente en planteamientos de Marx, pero imposible de determinar en el siglo XIX (1995, 8-10). Entonces, vivimos en un mundo de representaciones, un mundo mediado por imágenes de las cosas que creemos vivir, sustituyendo las relaciones directas y la experiencia real. Esa es la tesis fundamental de su planteamiento.

La obra se separa en varios capítulos de los cuales nos interesan dos: *Tiempo e Historia* y *El tiempo espectacular*. El concepto de historia de Debord es a veces esquivo debido a la forma de escritura que posee el texto, sin embargo, esta indirectamente presenta en toda su argumentación y relacionado directamente con el concepto de tiempo. Para ello, realizaremos un esbozo de sus planteamientos de ambos capítulos comenzando por cómo se ha materializado la relación entre sociedad, tiempo e historia, durante diversos períodos para culminar entiendo cuál es su concepto de historia en el contexto actual y la necesidad de recuperarla.

Como primer punto a considerar, Debord establece la relación entre la forma de producción y forma de vivir el tiempo que cada sociedad tiene. Las primeras sociedades que denomina estáticas son las que aún mantienen una fuerte relación con la naturaleza, son sociedades que viven un tiempo cíclico ya que se encuentran fuertemente relacionadas con las estaciones del año, con la cosecha, en definitiva, con los ciclos del mundo natural (1995, 79-80).

A partir del desarrollo de la propiedad, existe una clase que se apropia de la producción y se separa de la mayoría de las personas, que continúan viviendo el tiempo cíclico. Estas sociedades comienzan con la crónica a relatar la sucesión de dinastías y la relación entre su existencia y lo divino y mitológico, de la cual se han apropiado. Debord lo relaciona con las civilizaciones china y egipcia (1995, 83).

En el caso de las comunidades griegas, Debord plantea que el razonamiento de la historia no puede estar separado del razonamiento sobre el poder. En Grecia, la democracia solo puede existir a partir de un grupo de personas libres que están separadas de la vida productiva (1995, 84-85). Los que viven de verdad en Grecia son quienes no trabajan, forma materialista de analizar la historia que ya habíamos notado en Benjamin.

Con la aparición de las religiones semihistóricas derivadas del judaísmo se produce una doble cuestión (Debord 1995, 85-87). Por un lado, continúan ciertos elementos del tiempo cíclico, pero, por otra parte, aparece la idea del tiempo irreversible, aparecido desde la llegada de Jesús o Mahoma. Es el tiempo donde aparece lo histórico, es el devenir hacia un determinado final, el juicio final o el paraíso. Existe una finalidad de la experiencia histórica desde la visión religiosa.

La Edad Media fue un periodo durante el cual esta visión semihistórica se mantuvo presente en toda Europa (Debord 1995, 87). A finales de dicho período, la idea milenarista representa el sentir de la vivencia de lo histórico, situación que ha permeado gran parte de las comunidades del continente, es la resistencia de los campesinos en revuelta, una resistencia a la vivencia de la historia como goce de unos pocos y el fin del tutelaje patriarcal feudal.

Con el Renacimiento, el sentimiento histórico del tiempo irreversible aparece en la acumulación del conocimiento, la ciencia y en la experiencia de las comunidades libres (Debord 1995, 88-89). Así también, en la aparición del poder desacralizado del Estado que Maquiavelo crítico. El Estado absoluto monopoliza la experiencia histórica y crea la base con que la burguesía comenzará a articularse como clase capaz de difundir una nueva visión de tiempo y un valor no existente en la historia de la humanidad: el trabajo.

La burguesía es la única clase en la cual el trabajo es un valor en sí y se encuentra separado de la vida cotidiana y la experiencia de quienes vivían en el tiempo cíclico (Debord 1995, 90-91). El advenimiento de la burguesía trae consigo el tiempo profundamente histórico, es el tiempo absoluto, de intervalos iguales entre sí, la visión física del tiempo. Con la burguesía, el tiempo irreversible permea a toda la sociedad de arriba hacia abajo. Todo el mundo en general, se encuentra ahora condicionado por lo histórico, no tan sólo las clases dominantes. Lo diferencia de aquel tiempo para unos pocos de épocas anteriores, pero no un tiempo para sí, en el caso de las clases oprimidas:

Así la burguesía ha hecho conocer y ha impuesto a la sociedad un tiempo histórico irreversible, pero le impide su uso. "Hubo historia, pero ya no la hay", porque la clase de poseedores de la economía, que no puede romper con la *historia económica*, debe también reprimir como una amenaza inmediata todo otro empleo irreversible del tiempo. (Debord 1995, 91)

La burguesía se adjudica para sí como clase propietaria y dominadora, el uso del tiempo. Por ello, para Debord, con el advenimiento del Espectáculo el tiempo deja de existir al igual que la historia. El tiempo irreversible se ha unificado de manera mundial (Debord 1995, 93). Pero, es el tiempo de las cosas, el tiempo de la producción económica, del mercado

mundial. Por primera vez, la Historia Universal haya bajo de sí una misma concepción del tiempo.

En el capítulo del tiempo espectacular, Debord plantea que el tiempo irreversible de intervalos equivalentes, tiempo desvalorizado, propio de la producción, al introducirse la lógica y experiencia de la mercancía en todos los ámbitos de la vida se transforma en el tiempo espectacular:

El tiempo pseudo cíclico consumible es el tiempo espectacular, a la vez como el tiempo del consumo de las imágenes, en sentido estricto, y como imagen del consumo del tiempo, en toda su extensión el consumo seudocíclico de la economía desarrollada se encuentra en contradicción con el tiempo irreversible abstracto de su producción. Mientras el tiempo cíclico era el tiempo de la ilusión inmóvil, vivido realmente, el tiempo espectacular es el tiempo de la realidad que se transforma, vivido ilusoriamente. (Debord 1995, 96)

El tiempo espectacular es un tiempo pseudo cíclico porque relaciona aspectos repetitivos y naturales, como las vacaciones, descanso de fin de semana, días, estaciones del año; con la vida productiva del trabajo propia del tiempo irreversible de la burguesía (Debord 1995, 95). Es un tiempo de ilusiones, de una realidad que se transforma, pero no es vivida por quienes está insertos en ella, aunque en apariencia si lo sea. Es la imagen del consumo del tiempo, así como el consumo de imágenes. Es la ilusión de una vida vivida a partir de imágenes.

Según Hegel el tiempo es la alienación necesaria para perderse y encontrarse, transformándose en un otro, sentido plenamente dialéctico (Debord 1995, 99). Pero en el tiempo actual, de una alienación dominante y espacial, la sociedad separa al individuo de su actividad, la actividad que le roba, el trabajo, y lo separa de su propio tiempo. El tiempo espectacular prohíbe su única amenaza: la experiencia viviente del tiempo. Recordemos que Marx, principalmente en el *Capital*, pero también en otros textos, había advertido este elemento fundamental.

Esto quiere decir que, en el Espectáculo, como fase avanzada del capitalismo, el tiempo no se vive, es la ilusión del trabajo y el consumo masivo que permea a toda la sociedad de que supuestamente se vive el tiempo y por lo tanto se está viviendo la historia. Debord termina el capítulo con la frase: "El mundo posee ya el sueño de un tiempo del cual debe ahora poseer la conciencia para vivirlo realmente." (Debord 1995, 100) En otras palabras, hay una experiencia del tiempo irreversible a partir de este mundo construido desde la burguesía, pero ese tiempo no es un tiempo vivido realmente, es una imagen de dicho tiempo en la que se basa la vida de todos nosotros. Por lo tanto, el elemento revolucionario debe consistir en la acción de reapropiarse de ese tiempo quitado, y vivirlo plenamente. Este sueño, es el sueño de todos los grupos subsumidos al tiempo del trabajo. Quienes han vivido la dominación del capitalismo.

## ¿Historiografías posibles desde el sur global?

Volviendo al punto de inicio respecto a la historia e Historia, debemos realizar un pequeño alcance en relación a estos dos autores. En el caso de Walter Benjamin, su argumentación toma en cuenta las dos acepciones del concepto, por lo que podemos tomar elementos para ambas cosas. Por el otro lado, con Guy Debord, estamos hablando de la historia y del tiempo, no de la ciencia histórica, aun así, la visión del tiempo espectacular que hemos revisado presenta la necesidad en sí misma de una nueva Historia, para entenderlo a cabalidad, romper con este y reapropiarse del tiempo.

Veamos ahora como sus postulados nos sirven como base para estas posibles historiografías desde el sur global. A partir de Benjamin, es necesario considerar principalmente tres aspectos fundamentales. El primero es su idea del pasado abierto, es decir que el pasado es visto a partir de esos momentos donde este relampaguea y se esfuma, cuando podemos desentramar sus características desde nuestro presente (Benjamin 2008, 307-308).

En segundo lugar, considerar que la Historia, necesariamente ha sido el relato de los dominadores, de los vencedores. Las historiografías posibles deben considerar el hecho de que *“ni siquiera los muertos se salvarán si el enemigo logra vencer”* (Benjamin 2008, 308). Entonces, debemos encontrar en cada contexto no tan solo las particularidades de su tiempo, también las propias contradicciones y relaciones de dominación existentes. Por ello entran a la discusión perspectivas historiográficas como lo son la decolonialidad y los estudios subalternos.

Por último, considerar lo que podemos denominar la idea redentora de la historia. Las historiografías posibles deben considerar no el sueño de la humanidad liberada, sino el quiebre de las sucesivas generaciones esclavizadas, de la calamidad que el curso de la historia ha traído a nuestras vidas, y a las vidas de los sectores más marginados de la sociedad actual (Benjamin 2008, 306). Una Historia que no se posicione desde el progreso, inclusive ni siquiera desde la Modernidad, volveremos a este idea más adelante.

Por el lado de Debord, su planteamiento del tiempo espectacular y del Espectáculo como nueva fase del capitalismo, ha hecho una profundización no tan sólo de los postulados de Marx y el fetichismo de la mercancía, nos hace enfrentarnos con la mayor tristeza de nuestros días: no estamos viviendo realmente, y la impotencia de los grupos sometidos a poder construir un mundo desde sus propias concepciones.

Nuevas historiografías deberían considerar este aspecto fundamental, cómo hemos vivido durante estos últimos años la introducción al tiempo abstracto de la producción, reimpulsado desde el Neoliberalismo. Cómo hemos entrado en esta fase de alineación espacial y temporal que pareciera jamás acabar. Y que es precisamente, esta situación la peor de todas, pareciera que el sistema no se acabará jamás, es más probable que el mundo entero estalle antes que eso.

Las cuestiones fundamentales de las que plantea Debord se refiere a la experiencia del tiempo, si este se vive realmente o no, y en la Historia podemos revelar con nuevos estudios

y aproximaciones no tan solo la existencia de distintos modos de vivir el tiempo, si no como estos cambian de sociedad en sociedad y en el transcurso de la historia, trayendo consigo cambios y permanencias. No existe una única forma de vivir el tiempo, de relacionarse socialmente.

Es una historia que necesita posicionarse con fuerza en el hoy, para poder desentramar los procesos del pasado y establecer pautas nuevas. Las nuevas historiografías críticas necesitan ser un aporte para detener el continuum de la historia, y para conseguir revertir el tiempo espectacular, y volver a la experiencia real. Entonces, se transforma necesariamente en una Historia popular y social.

Entonces, llegados a este punto nos proponemos esbozar de manera general ideas respecto a las historiográficas posibles, respecto a dos puntos principales, el materialismo histórico como metodología de creación histórica, la deconialidad y los estudios subalternos como formas de posicionarnos desde ese sur global desde donde hemos leído a ambos autores.

Se nos acusará de plantear al final respecto al uso del materialismo histórico luego de haber explicado y dialogado con teorías de dos autores marxistas. Si es cierto, no se trata de una desacreditación, se trata de una actualización contextualizada. Antes de esto, brevemente, considerar que ni Benjamin ni Debord han resultado "útiles" para el marxismo tradicional, ortodoxo, o clásico. De hecho, Debord es un fuerte crítico del leninismo, de la idea de vanguardia y de la Unión Soviética, la misma experiencia del mayo del 68' situó a los situacionistas más cercano a asambleístas y anarquistas que a los viejos partidos del proletariado francés.

Marx en su análisis de la sociedad capitalista desarrolló una serie de cuestiones fundamentales para su entendimiento, sin embargo, como toda teoría, no puede plantearse como una cuestión total capaz de entenderlo todo. El mismo Marx planteaba que no se consideraba marxista. Junto con ello, toda la caricaturización de su obra y el trabajo de los Partidos de vanguardia en convertir sus ideas en una simplificación de fases históricas y en la inevitabilidad de que algún día ocurriría la revolución social.

Compartimos el análisis de Grosfoguel (Grosfoguel y Castro Gómez 2007, 70) de considerar la teoría de Marx como una teoría pensada desde y para Europa, creemos necesario revitalizarla, hacerla dialogar con la realidad a la que nos enfrentamos. El marxismo como toda ideología nacida desde la Modernidad y Occidente oculta una serie de cuestiones de las que tratan los estudios subalternos y decoloniales. Por primera vez, se visibilizaron actores y procesos históricos de exclusión que trajeron nuevas categorías a la siempre condición de clase. La raza, la etnia, el género, la cultura, se convirtieron en puntos de referencia necesarios para evidenciar los otros rostros de la dominación, ya no necesariamente pura y llanamente económica.

Los estudios subalternos nacidos en la India, comienzan a graficar en una nueva historia la subordinación que significa encontrarse en una colonia. La colonialidad es la cara oculta

de la modernidad dirán algunos autores decoloniales. Veamos algunos elementos centrales de ambas perspectivas.

### **Hacia un pluriverso y una ecología de saberes**

Aunque algunos autores como Mignolo (Migonolo 2010, 19-22) plantean un claro rechazo al marxismo, no nos interesa profundizar demasiado dicha cuestión, creemos válido rescatar ciertos aspectos que hemos estado discutiendo hasta ahora. Probablemente, en ningún otro período de la historia se ha vivido bajo la lógica de la mercancía y su producción. Por el otro lado, en ningún otro período el paradigma occidental (con todo lo que conlleva: liberalismo, fascismo, marxismo) había sido tan cuestionado como una forma de dominación, de pensamiento Universal (del que Marx también cae) de un localismo reducido con demasiado egocentrismo, el europeo.

Como afirma Sousa con su concepto de *ecología de saberes* (2006, 78) debemos comenzar por hacer dialogar las distintas teorías y formas de conocimiento existentes, desde las cuales, las europeas serían una más dentro de muchas. Muchos reacios a las nuevas ideas o a perder las bases de sus teorías o alérgicos a la "posmodernidad" creerán que esto provocará un relativismo feroz y una despolitización y pérdida del foco histórico.

En la actualidad, el conocimiento se encuentra construido desde una posición desde donde se establece la validez del saber, versus una otredad que no existe, no es considerada, la discusión epistemológica se encuentra en un punto muerto. Durante siglos occidente estuvo marcado por la monocultura del tiempo (De Sousa Santos 2006, 75), pensó que su forma de entender el tiempo era única e universal, válida socialmente y culturalmente para todas las geografías que existieran en el planeta.

A la vez, una monocultura del saber (De Sousa Santos 2006, 75), que estableció solo como el método científico capaz de dar cuenta de la realidad que nos rodea. Dejando detrás, el conocimiento consuetudinario u otras aproximaciones frente a la realidad.

Lo que se necesita es visibilizar las relaciones de dominación en cada contexto, como plantea Foucault en su propuesta de Historia (Márquez 2014, 213). Se trata de mostrar los otros rostros de la Modernidad: el o la indígena, el negro o la negra, la mestiza y el mestizo, por nombrar algunos. Así mismo, reconocer las consecuencias que el sistema capitalista ha traído a nivel mundial, pero también estableciendo sus particularidades locales, el mismo Marx entendía que el sistema se adecuaba a cada realidad, no era una máquina uniforme desplegada mundialmente.

El diálogo es posible, relacionar teorías, hacerlas entrar en crisis, y crear teorizaciones nuevas. La teoría y práctica deben estar sumamente compenetradas. Ejemplo claro de lo que Grosfoguel (2008 ,213) llama transmodernidad, son los zapatistas, quienes han realizado una verdadera mixtura no impositiva de ciertos elementos occidentales con sus propias cosmovisiones indígenas. Es el concepto de la retaguardia, del andar preguntando y conversando para sumar fuerzas en el proceso, no el grupo de intelectuales que dirige el proceso. Idea que se contrapone con el estilo político partidista leninista de una vanguardia

de intelectuales, expertos en la acción sobre las masas (2008, 214). Lo anterior debido a la imposibilidad de que los grupos marginados de la sociedad sean capaces de encontrar por sus propios medios una teoría que les libere. El universalismo transmoderno, no se establece a partir de una abstracción válida como prefiguración de la realidad, es una propuesta construida a partir del diálogo de distintas realidades.

La historia, en su devenir, entendida desde y para Europa posee ciertas características que no han sido tomadas en cuenta por esta zona del mundo. Se nos enseña Historia Universal con una clara matriz mediterránea, ¿es acaso aquella la Historia Universal? Para Hegel, la Historia Universal es el desarrollo del Espíritu Universal, en sus diversas fases. Mediante una dialéctica lineal, las sociedades se complejizan, por lo tanto, es posible datar el grado de desarrollo del Espíritu en ellas:

La historia universal representa, como hemos dicho anteriormente, la evolución de la conciencia que el espíritu tiene de su libertad y también la evolución de la realización que esta obtiene por medio de tal conciencia. La evolución implica una serie de fases, una serie de determinaciones de la libertad, que nacen del concepto de la cosa, o sea, aquí, de la naturaleza de la libertad al hacerse consciente de sí. La naturaleza lógica y todavía más la naturaleza dialéctica del concepto en general, que consiste en que el concepto se determina, se da determinaciones y luego las anula de nuevo y, mediante esta misma anulación, consigue otra determinación positiva más rica y concreta — esta necesidad y la serie necesaria de las puras determinaciones abstractas del concepto son estudiadas en la lógica—(2005, 225)

Este desarrollo, evolución de la conciencia, establecida a partir de la dialéctica, negación de fases anteriores, no se encuentra de manera igual en todo el mundo existe un lugar privilegiado en el cual se ha dado, ese lugar es Occidente, configurándose Oriente como un primer momento: "*La historia universal va del Oriente hacia el Occidente. Europa es absolutamente el fin de la historia universal*" (Hegel 2005, 136)

La Historia Universal se mueve desde Oriente hacia Occidente. Asia representa la infancia del Espíritu, que una vez llegado a Europa logra desplegar todas sus capacidades. América, llega entonces a ser parte mediante la inclusión al mundo occidental, la conquista, sus pesares y horrores, la integran a la manifestación máxima del Espíritu, pero negando totalmente sus raíces y adscribiendo a una forma de ver el mundo hegemónica (Dussel 2008, 15-16). Por lo tanto, termina siendo descartada como una validez real de existencia, situación similar a la África:

Por eso abandonamos África, para no mencionarla ya más. No es una parte del mundo histórico; no presenta un movimiento ni una evolución, y lo que ha acontecido en ella, en su parte septentrional, pertenece al mundo asiático y europeo. En esta parte, Cartago fue un momento importante y transitorio; pero siendo colonia fenicia, pertenece a Asia. Egipto habrá de ser considerado, al hablar del tránsito del espíritu humano de Este a Oeste; pero no pertenece al espíritu africano. Lo que entendemos propiamente por África es algo aislado y sin historia, sumido todavía

por completo en el espíritu natural, y que solo puede mencionarse aquí, en el umbral de la historia universal. (Hegel 2005, 298)

Enrique Dussel (2008, 15) nos plantea que Europa terminará configurándose como el centro de la historia y del desarrollo del pensamiento. El resto del mundo queda negado. A la conquista militar se le continúa con una conquista espiritual (Dussel 2008, 70), que determina una forma específica de ver el mundo, siendo validada a nivel universal, dejando atrás otras maneras de existencia previas al proceso.

Frente a esta situación, es necesario revalidar tanto la producción de conocimiento, como la experiencia histórica desde estas partes del mundo, sin negar todos los procesos que han ocurrido, tampoco cayendo en localismos exacerbados. No se trata en ningún momento de fundamentalismos locales, más bien la cuestión se trata de un pluriverso dialogado, es decir varios universos capaces de conversar entre sí. Al menos esa es la propuesta de que autores como Dussel, Sousa Santos y Grosfoguel nos invitan a plantear.

De qué forma entonces cambiaría el ejercicio historiográfico. Estamos ante nuevos temas, nuevos sujetos históricos. Por lo tanto, se deberían poner énfasis en las viejas metodologías. No seremos capaces de entender de qué manera funciona la dominación colonial, sin que tengamos una lectura entre líneas, a la hora de analizar nuestras fuentes, independiente de su naturaleza, vislumbrando cuales son los discursos y las validaciones que se encuentran detrás de ellas.

### **Estudios subalternos desde Latinoamérica**

Los estudios subalternos tienen su nacimiento en Asia, en la década de los setenta. Como Gloria Galindo explica, provienen desde una desilusión de la modernidad que “coincide con lo que Norbert Lechner llama en el contexto latinoamericano, “el desencanto (del modo de hacer) de la modernidad.” (2010, 4). No es la modernidad en sí lo que se cuestiona, sino la práctica de las diferentes lógicas modernas; política, económica, social, cultural. Sin embargo, aunque esta desilusión hindú y desencanto latinoamericano tienen en común la experiencia del legado de la imposición de la modernidad por el colonialismo europeo, responden a articulaciones histórico temporales diferentes.

Los estudios subalternos nacen desde autores como Guha, como una forma de evidenciar en términos políticos el proyecto del estado-nación en un contexto colonial. La historiografía hegemónica cumple una función de invisibilización de la opresión y la exclusión vivida en las sociedades colonizadas (Carrasco 2015, 8). Esta perspectiva aborda el pasado desde otra perspectiva buscando un análisis de categorías no tomadas en cuenta como sectores marginados de los trabajadores y grupos campesinos, es una mirada a la sociedad en su complejidad.

Con una clara crítica a las nociones deterministas económicas, los historiadores desde esta perspectiva tomarán como punto central las prácticas culturales. Anclada en la noción de hegemonía de Gramsci (Galindo 2010, 2-3), el pensamiento subalterno entenderá que en toda relación de dominación existen resistencias y formas híbridas de existencia.

La limitancia de su enfoque estará dada en su intento de validar académicamente sus perspectivas, dejando una suerte de incongruencia entre su discurso y práctica. Por una parte, se intenta rescatar aquella visión de los sometidos por la sociedad, pero, por otra parte, este intento de hablar por una otredad, deja de lado a ese otro, convirtiéndolo en un mero ejercicio que reemplaza la acción elitista de hablar por el pueblo a un nuevo nivel (Bustos 2002, 248). Debido a esta razón, los estudios subalternos dejaron clara su labor de acompañamiento a procesos de revitalización cultural y luchas políticas, como un aporte desde la construcción historiográfica.

En Latinoamérica, Beverly se preguntaba a finales de los noventa del siglo pasado, de qué manera la historiografía subalterna era capaz de hablar por un otro, realmente desde una perspectiva subalterna, tomando en consideración el impacto que podría tener esta construcción académica, tanto en el amplio campo de la historia social, como en los propios procesos de los subalternos estudiados (2004, 12).

En este particular sur, el de América Latina, el proceso colonial vivido por la invasión de las potencias europeas ha significado toda una experiencia respecto a las categorías subalternas desde lo indígena o lo mestizo. El estado-nación latinoamericano nace desde la elite criolla, grupo que se auto adjudica el pensamiento de la nación y la construcción histórica, por sobre el resto de la población (Galindo 2010, 12). A la vez, el estudio subalterno en esta región debe considerar la intersección de elementos variados como lo son criterios de raza, de etnicidad, de género, de clase. Entonces, el mundo subalterno tendría diversas manifestaciones, diferentes caras. Puede mostrarse desde la experiencia indígena, negra, mulata, desde sectores marginales urbanos, desde la vida de mujeres campesinas, son múltiples sus posibilidades, la subalternidad es migrante.

Ileana Rodríguez ha discutido en torno a las posibilidades que plantea la idea de subalternidad. Claramente la categoría de clase, ha sido poco fructífera para poder dar cuenta de las distintas situaciones que viven los sectores marginados de la sociedad (2001, 15). Es entonces que, desde una propuesta enfocada a procesos de liberación, es necesario tomar una visión más amplia, de allí la aparición de lo subalterno. El concepto de opresión anclado en la clase, deja de lado otras dimensiones que están atravesadas por el género, por la raza, por la etnia. La reformulación de la opresión pasa por hacerla más comprensiva, analizar todas sus manifestaciones, a la vez que permite tomar estos nuevos rostros en cuanto portadores de agencia (Galindo 2010, 2-5).

Esta interseccionalidad de dimensiones, está atravesada por la experiencia de la modernidad del Estado colonial, del estado-nación criollo y por modernización forzada, que excluye a grupos importantes de la población de cada país. Aspira a la modernidad, pero a la vez es un quiebre respecto al resto de la sociedad:

En este sentido, subalterno viene a ser un interruptus, aquello que viola los códigos; lo que existe como excrescencia, un cuerpo extraño en la lisura que aspira a la modernidad. La insurgencia, la desobediencia, la trasgresión y hasta las estructuras de la sensibilidad como el resentimiento, el rencor, son expresiones de esa

heterogeneidad radical que impide que la sociedad sea “transparente a sí misma”  
(Rodríguez 2001, 19-20)

La experiencia de la violencia acumulada históricamente por los cuerpos es uno de los determinantes de lo subalterno, como forma de expresión y de vida (Galindo 2010, 10-12). La intersección se da a niveles multiculturales dependiendo de la experiencia particular, teniendo significados distintos, trazadas bajo la violencia, desde sectores hegemónicos o desde sectores también subalternos.

La exclusión y la opresión crean también movimientos de resistencia de acuerdo a Ileana Rodríguez, donde la hegemonía colonial, nacional, estatal no es capaz de penetrar completamente provocando contra-discursos, creando un conflicto entre cadenas de significados incompatibles (2001, 38). Es el sujeto negado quien también niega y crítica al nacionalismo criollo.

Son los significados de las distintas prácticas históricas los que dan sentido a procesos de resistencia o de reapropiación que actualmente viven los grupos subalternos (Cárcamo 2015, 7). Este crisol de posibilidades dentro de subalterno abre muchas posibilidades de aproximación a realidades, que, teniendo un común detonante, el estado nacional-criollo, tienen diversas manifestaciones y comportamientos.

Reconocemos un aporte fundamental desde esta perspectiva a la construcción a una historiografía que provenga desde el sur. Pero nos planteamos también desde una crítica a sus propias limitaciones. Ya hemos planteado que desde el nacimiento en la india de los estudios subalternos existían ciertas dudas acerca de la real posibilidad de hablar por otro que no necesariamente se comprende a cabalidad. Una Historia contada desde la academia hablando de los grupos subalternos y no una Historia desde lo subalterno. En este sentido, Mignolo (2000, 214) advierte que existe la posibilidad de caer en el mismo ejercicio de la Modernidad, en otras palabras, reemplazar una matriz colonial por otra.

Existe, además, cierta ambigüedad desde los grupos subalternos con respecto al concepto de Modernidad, como lo demuestra Beverly al referirse a los estudios culturales, entendiéndose que lo subalterno es su expresión política:

El proyecto de los estudios culturales es no romper con los valores de la modernidad. Más bien, el proceso de desterritorialización e hibridación cultural que celebra produce-pero ya en el nivel de las culturas populares o de masas y en un registro post o para-nacional- la teología moderna expresada (...) en desfamiliarización y transculturación. Se trata de transferir la negatividad constitutiva de lo subalterno a los estamentos de la cultura dominante (incluyendo por supuesto la cultura de la academia y de las ciencias). (Beverly 2004, 197)

Sin una crítica profunda a la Modernidad en todas sus dimensiones, es imposible construir una Historia desde otras perspectivas. La discusión no debe centrarse solamente en acerca de los sujetos históricos, o las categorías que permiten explicar de manera más comprensiva la dominación, considerando todos sus aspectos. Se ha hecho necesario la discusión

epistemológica acerca de cómo se construye y valida el conocimiento. Y, sobre todo, si el espacio académico es o no el privilegiado en estos asuntos (Pageau 2011, 5-6).

Referente este último punto, el ejemplo más claro es que gran parte de la producción de la escuela de estudios subalternos está escrita en inglés, desde el norte. En otras palabras, se mantienen una serie de limitantes coloniales, aún presentes, poco visibles y tomadas en cuenta (Bustos 2002, 12-13). Quizás, este sea un aspecto fundamental para analizar el real impacto de esta tendencia historiográfica en el común de la población latinoamericana, y más aún, a los sujetos que supuestamente están siendo interpelados desde la subalternidad.

## **Conclusiones y proyecciones**

Las viejas nociones clásicas de los estudios históricos han ido siendo críticas en nuestras latitudes por una serie de perspectivas historiográficas, como lo han sido la escuela marxista, la historia social, indígena, femenina, subalterna, entre otras. Por lo que el ejercicio histórico ha requerido repensarse. A la vez, tomando en cuenta que este se construye como discurso y noción de realidad, sin caer en la incapacidad posmoderna de la imposibilidad de entender el mundo (Cárcamo 2015, 7).

Hablamos de historiografías posibles entendiéndose que existen más de una historiografía, dependiendo de quien la escriba, enfoques de género, de etnia, de raza, de cultura, pueden ser construidos. No existe la Historia, sino las Historias. Por otro lado, la misma existencia de esta forma única del tiempo pseudo cíclico del Espectáculo, no tan solo crea resistencia en el primero mundo, existen fuertes resistencias aún en el mundo rural e indígena, existen otras formas de tiempo al margen del mismo sistema. Las distintas formas en que esta forma única ha sido impuesta a nivel mundial, también aporta a comprender la complejidad de los comportamientos en el tercer mundo.

El pasado continúa abierto y el desafío está en la creación de las Historias que faltan para que comprendamos de acuerdo a nuestros propios criterios la historia que ha ocurrido. No continuar mirando eternamente a ese centro del mundo para que seamos ilustrados (Dussel 2008, 15 -121). Eso también va de la mano de entender el capitalismo como sistema global que intenta homogeneizar bajo su forma de tiempo abstracto a todo el mundo. Sin embargo, resistir es también evitar la homologación a seres iguales, de reconocer la diferencia, de una interculturalidad donde existe horizontalidad en el diálogo.

La emergencia de nuestro tiempo, parafraseando a Benjamin, consiste en permitirnos nuevas formas de construcción de rescate de la oralidad de la experiencia, de visibilizar cuestiones donde antes no habíamos mirado, de potenciar las teorías revolucionarias para que cumplan sus fines originales, y no transformarlas en dogmas, ni en nuevas relaciones de dominación, inclusive si eso consiste en adaptarlas y transformarlas. La crítica a la Modernidad y lo que ha significado debe ser un pilar base. No olvidemos que varias veces se ha hablado de lo Universal solamente considerando a los hombres blancos heterosexuales europeos y provenientes de la elite. La humanidad en su conjunto poco

cabe en esa clásica categoría de la “clase”, repetida hasta el infinito por un aprendizaje de manuales.

Las nuevas historiografías deberían considerar la diversidad de experiencias de los habitantes del mundo y sus culturas, sus formas de relación con la naturaleza y el tiempo, sin imponer visiones, creando solidaridades hacia distintas partes del globo. Cabe entonces plantearse profundamente nuestra forma de aprender y producir Historia, compartiendo herramientas y apreciaciones, así como tener en cuenta siempre el hecho de que nuestro contexto es complejo.

La experiencia histórica latinoamericana es única y es distinta a la europea, asiática, africana, etc. Situación similar aplica para cada una de ellas. Lo que estamos proponiendo a partir de Benjamin y Debord no es una cuestión que nos aqueja por igual: construir una Historia capaz de romper con la fantasmagoría de nuestro tiempo, revelar en nuestra experiencia histórica la acción del mundo construido por la burguesía, por la elite criolla, por la tecnocracia actual; y que sea un aporte para detener concepciones hegemónicas como lo son el progreso y la Modernidad.

Entender la historia, en cuanto a devenir desde nuestra experiencia refleja nuestra particular forma en que hemos sido derrotados y derrotadas desde la localización Latinoamericana, por cada uno de los procesos que han implicado una dominación formal y física. A la vez, representa, la forma en que se ha instaurado el tiempo vacío y homogéneo del dominio de la mercancía, en la actualidad el neoliberalismo, provocando una crecida de las diferencias sociales, tomando todas las categorías desde la cual la dominación y diferencias existen y prevalecen.

Si es importante discutir acerca de la experiencia histórica que nos enfrentamos, tiene una gran finalidad intrínseca. Proponer, de manera contextualizada, no universal, pero entendiendo que vivimos bajo un modelo que tiende a la totalidad, una Historia capaz de visibilizar todas las contradicciones de nuestro tiempo y contexto, donde todas tengan un lugar en este pluriverso, levantando una ecología de saberes, un diálogo multiterritorial.

Ya tenemos una claridad referente a complejizar nuestra forma de abordar el desenvolvimiento histórico, considerando la experiencia colonial y las múltiples significaciones que actualmente existe, no siendo todas tomadas en cuenta por la Historia oficial estatal. Debord y Benjamin nos ayudan a encontrar aquellos factores fundamentales en la comprensión de la hegemonía mundial que se nos ha impuesto: el trabajo y la mercancía. Ahora el desafío está en encontrar el resto de factores que aparecen en nuestra latitud concreta, desde el sur global.

Finalmente, el llamado que ambos autores presentaron frente a su tiempo, fue visibilizar las contradicciones de su presente, dos momentos distintos del siglo XX, uno entramado en la crisis del modelo occidental que llevaría a una nueva guerra mundial, otro frente a la última gran resistencia europea frente a las nuevas políticas globales y los sueños de una juventud dispuesta a transformar la vida cotidiana. El llamado consistía en la necesidad de marcar un antes y un después, un salto, una experiencia real del tiempo. Precisamente nuevas

Historias desde el sur, deberían ir en consonancia con la recuperación o creación de nuevas experiencias del tiempo, y con los apellidos que agreguemos desde lo decolonial y lo subalterno, no cayendo en los errores de escribir producción académica para estantes y cerrados núcleos, en otros idiomas, para presentar en pomposos congresos, sino para responder a la emergencia de un tiempo que nos aqueja. Y sin olvidar que “solo a la humanidad redimida la incumbe enteramente su pasado” (Benjamin 2008, 306)

## Referencias

Aguirre, Carlos. 2012. Walter Benjamin y las lecciones de una historia vista a ‘contrapelo’”. *Secuencia*, 52: 181-198.

Benjamin, Walter. 2008. *Obras Libro I/vol. 2*. Madrid: Abada Editores.

Benjamin, Walter. 2009. *Obras Libro II/vol. 2*. Madrid: Abada Editores.

Beverly, John. 2004. *Subalternidad y representación: debates en teoría cultural*. Madrid: Iberoamericana.

Bustos, Guillermo. 2002. Enfoque subalterno e historia latinoamericana: nación, subalternidad y escritura de la historia en el debate Mallon Beverley. *Fronteras de la historia*, 7: 229-250.

Cárcamo, Alejandro. 2015. Historiografía posmoderna y estudios subalternos: aproximaciones a la representación histórica de un dispositivo del mundo subalterno. *Cuadernos de Historia Cultural, Crítica y Reflexión*, 5: 1-31.

Debord, Guy. 1995. *La sociedad del espectáculo*. Santiago de Chile: Ediciones Naufragio.

Dussel, Enrique. 2008. *1492 El descubrimiento del otro. Hacia el origen del “Mito de la Modernidad*. La Paz: Biblioteca Indígena.

Galindo, Gloria. 2010. Los estudios subalternos, una teoría a contrapelo de la historia. *Revista Humanas*, 2: 1-23.

Grosfoguel, Alfredo. y Castro-Gomez, Santiago. 2007. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores.

Grosfoguel, Ramón. 2008. Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial. *Tabula Rasa*, 9: 199-215

Hegel, Georg. 2005. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Tecnos.

Huizinga, Johan. 1994. *El concepto de Historia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Márquez, José. 2014. Michel Foucault y la Contra-Historia, *Historia y Memoria*, 8: 211-243.

Marx, Karl. y Engels, Friederich. 2010. *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. Caracas: Fundación editorial el perro y la rana.

Mignolo, Walter. 2000. *Local Histories – Global Designs. Coloniality, Subaltern knowledges, and border thinking*. New York: Princeton University Press.

Mignolo, Walter. 2010. *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Pageau, Christian. “Hacia nuevos horizontes epistemológicos: subalternidad y descolonización, puntos de convergencia y disidencia.” (Ponencia presentada en PRE-CONGRESO ALAS 2011 “Fronteras abiertas de América latina: Geopolítica, cambios culturales y transformaciones sociales”, Buenos Aires, 11 mayo, 2011)

Rodríguez, Ileana. 2001. *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos / contextos latinoamericanos, estado, cultura, subalteridad*. Amsterdam-Atlanta, GA: Editions Rodopi.

Sousa Santos, Buenaventura de. 2003. *La caída del Angelus Novus: Ensayos para una nueva Teoría Social y una nueva práctica política*. Bogotá: Ediciones Antropos.

Sousa Santos, Buenaventura de. 2006. *Conocer desde el Sur*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.