

**¿ QUÉ
SIGNIFICA
HIS
TO
RI
ZAR?**

Miguel Ángel Segundo Guzmán
(Coordinador)



¿QUÉ SIGNIFICA HISTORIZAR?

·COLECCIÓN *H*ISTORIOGRAFÍAS·

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Rectora General

Dra. Claudia Susana Gómez López

Secretario General

Dr. Salvador Hernández Castro

Secretario Académico

Dr. José Eleazar Barboza Corona

Secretario de Gestión y Desarrollo

Dra. Graciela Ma. de la Luz Ruiz Aguilar

Coordinadora General
del Programa Editorial Universitario

Dra. Elba Margarita Sánchez Rolón

CAMPUS GUANAJUATO

Rectora del Campus Guanajuato

Dra. Teresita De Jesús Rendón Huerta Barrera

Secretaria Académica

Dra. Claudia Gutiérrez Padilla

Director de la División de Ciencias Sociales
y Humanidades

Dr. Miguel Ángel Hernández Fuentes

Director del Departamento de Historia

Dr. Gerardo Martínez Delgado

¿QUÉ SIGNIFICA HISTORIZAR?

MIGUEL ÁNGEL SEGUNDO GUZMÁN
Coordinador

· COLECCIÓN *HISTORIOGRAFÍAS* ·

UNIVERSIDAD DE
GUANAJUATO



Ediciones
Universitarias

¿Qué significa historizar?

D.R. De los autores

D.R. De la presente edición:

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO
Campus Guanajuato
División de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Historia
Lascuráin de Retana núm. 5, zona centro,
C.P. 36000, Guanajuato, Gto., México.

¿Qué significa historizar?, Miguel Ángel Segundo Guzmán (coordinador), -1.a ed.-
Guanajuato: Universidad de Guanajuato, 2023, 295 pp.

El cuidado de la edición estuvo a cargo de la Coordinación Editorial de la División de Ciencias Sociales y Humanidades, Campus Guanajuato y los autores.

Corrección y maquetación: Ediciones Del Lirio
Diseño de portada: Oliver Rosales

ISBN de la colección: 978-607-441-601-5
ISBN de la versión electrónica: 978-607-580-052-3

La presente obra fue dictaminada por expertos en el área con la modalidad de evaluación por pares de doble ciego.

Se autoriza cualquier reproducción parcial o total de los textos de la publicación, incluyendo el almacenamiento electrónico, siempre y cuando sea sin fines de lucro o para usos estrictamente académicos, citando siempre la fuente y otorgando los créditos autorales correspondientes.

ÍNDICE

¿Qué es historizar?	9
PRIMERA PARTE:	17
PERSPECTIVAS TEORÉTICAS	
Historicidad y contingencia: una reconceptualización desde la autorreflexión temporal según la teoría de sistemas sociales de Luhmann <i>Fernando Betancourt Martínez</i>	19
Clío y Urania: Problemas epistemológicos de la historización de la(s) ciencia(s) <i>Graciela Velázquez Delgado</i>	53
¿Es posible la historia? Freud y la <i>Historia de la locura</i> <i>Ricardo Nava Murcia</i>	73
Observaciones de segundo grado: un camino para reconocer el tiempo historiográfico <i>Mónica Elivier Sánchez González</i>	103
La historización: un proceso mimético de generación de sentido para la conciencia histórica <i>Miguel Ángel Guzmán López</i>	145

SEGUNDA PARTE:	165
SENDEROS HISTORIOGRÁFICOS	
El <i>corpus probatorium</i> en el proceso de historización <i>Marialba Pastor Llaneza</i>	167
Pensar historias desde el desierto: derroteros inciertos <i>Rafael Pérez-Taylor</i>	189
Eulalia Guzmán, la forja de un héroe y una tumba a la altura del mito <i>Fernanda Núñez Becerra</i>	215
Anatomía del documento inquisitorial. Realismo figural y represión de la alteridad americana <i>Miguel Ángel Segundo Guzmán</i>	249

¿QUÉ ES HISTORIZAR?

INTRODUCCIÓN

El pasado es un lugar incierto. Existe como interrogante en el presente, efecto de lo que se encuentra clausurado, ausente. Una mediación lo oculta: bajo la fragilidad de un recuerdo, atesorado en un resto, atado a una huella. La gran pregunta es cómo enfrentarse a ello. Al hecho de que la práctica historiadora enuncia lo que ha desaparecido, a lo inquietante que implica un *saber* que busca lo que está vedado a los ojos. El pasado no es algo dado, es necesario un ejercicio reflexivo para pensarlo, para que emerja como pasado. Pensar a través de una mediación su efecto; a partir de una técnica hacer visible lo que vive como *despojo*. Leer en el *resto* un mundo extinto: evocación, resignificación. Al enunciarle en un contexto nuevo, establece identidad artificial con su regreso. Esa restauración aplasta la original alteridad, nulifica el efecto de extrañeza del pasado. Se vuelve un imaginario manejable, inteligible para la verosimilitud del mundo que lo enuncia: el acontecimiento regresa como identidad.

El pasado como saber se resignifica en la historiografía. Un ejercicio intelectual para hacer legibles las maneras de presentar en la *republica de las Letras* el mito fundador del presente. Una recuperación escriturística del tiempo, posibilidad que surge de la *distancia*. Experiencia hermenéutica que nos permite ver en retrospectiva, como aquella famosa actitud del *ángelus* de Benjamín que,

Los ojos se le ven desorbitados, tiene la boca abierta y además las alas desplegadas. Pues este aspecto deberá tener el ángel de la historia. Él ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde ante nosotros aparece una cadena de datos, él ve una única catástrofe que amontona incansablemente ruina tras ruina y se las va arrojando a los pies. Bien le gustaría detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destrozado. Pero,

soplando desde el Paraíso, una tempestad se enreda en sus alas, y es tan fuerte que el ángel no puede cerrarlas. Esta tempestad lo empuja incontenible hacia el futuro, al cual vuelve la espalda mientras el cúmulo de ruinas ante él va creciendo hasta el cielo. Lo que llamamos progreso es justamente esta tempestad.¹

Historizar implica romper la artificial certeza de pensar el pasado como una cadena de acontecimientos, autónomos, dados; para ver a través de miradas *desorbitadas*, el paso de su transformación en *ruina*. Su artificial existencia ocurre ante los ojos, pero en realidad representa el frío silencio del cadáver. El ejercicio del *echar un vistazo* se entrelaza con el futuro, desplazamiento perpetuo de la contemplación. Por ello el *oficio* es una empresa intelectual siempre inconclusa. *El Angelus historiza esa tensión*.

*

El proyecto de investigación *¿Qué es historizar? Reflexiones para pensar el tiempo de la operación historiográfica* fue registrado en el 5 de mayo de 2019 en la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guanajuato.² En su génesis ese proyecto implicaba trazar redes horizontales para pensar las producciones del conocimiento histórico. Un ejercicio en voz alta para repensar lo que hace el historiador cuando ejerce su oficio, cuando construye sus discursos y reflexiones. La tarea implicaba reunir a diferentes voces reflexivas en torno al proceso que lleva al historiador a transformar el pasado en *saber*. Académicos de la UNAM, del INAH y de la UIA aceptaron participar en la empresa, en colaboración con el *Cuerpo Académico Teoría de la Historia e Historiografías* de la UG.

El eje articulador fue reflexionar el proceso que vuelve *historizable* el fragmento o totalidad social que el historiador construye como campo de estudio. *Pensar* cómo ocurre su *historización*. Mostrar en lo

¹ Walter Benjamín, *Tesis de filosofía de la historia*.

² Oficio de registro SAD/0162/9

posible ese elemento que permanece oculto en la labor histórica y que se puede presentar como el epicentro de todo conocimiento histórico: la condición de posibilidad que permite construir historias de lo que *se ha ido*. El proyecto buscó enunciar la *historización* como parte medular de la operación historiográfica. Con esas inquietudes empezó la búsqueda por saber *qué es historizar*.

Y de repente llegó el *gran encierro*. El mundo se virtualizó por la pandemia. Sin embargo, seguimos trabajando a la distancia para pensar en colectivo la *historización*. Este libro es producto de esas colaboraciones, de esos *recogimientos*. El método elegido era transparente, resolver en un capítulo una *forma de ser* de la *historización*. Mostrar en la práctica escriturística una *manera de hacer* que el pasado se *encuentre* con nosotros. Quedaba claro que la *historización* era una *práctica* intelectual para *hacer ver*. Un camino para volver posible la comprensión de lo que ya no está. Los convocados por invitación lograron realizar en su enunciación diversas formas de enfrentarse a lo histórico. De esa experiencia de investigación salió *¿Qué significa historizar?* El título cambió por la naturaleza variopinta de las respuestas: *historizar* implica pensar en plural, bajo heterogéneas formas para enfrentarse al tiempo, a la representación y a la escritura. Cada capítulo muestra un *camino*. En la lógica de caleidoscopio que este libro representa, el oficio del *histor* filtra sus destellos, entre los movimientos de sus *grafías*.

**

La presente obra muestra experiencias de *historización*. Modelos teóricos, conceptuales e historiográficos para hacer que el pasado regrese como diferencia. No solo busca una evocación, cada capítulo intenta mostrar un *tiempo recuperado*, producido en una reflexión historiadora. Al final se eligió presentarlos en dos vetas temáticas: una primera se escorza bajo el atractor de perspectivas teoréticas; la segunda parte bajo el signo de senderos historiográficos. Articuladas entre sí, son *lecturas de la temporalidad*, propuestas de regreso del *tiempo perdido*.

Perspectivas teoréticas. *Historizar* implica pensar la relación que tenemos con el pasado. Es una apuesta *cognoscitiva*: implica una forma de

aprehender el tiempo y sus profundidades. Volver a pensar la relación que tenemos con el mundo del discurso, la verdad y lo real, el producto de las observaciones. La teoría permite ver de nuevo, construir una nueva relación con las condiciones que posibilitan hablar con lo ausente. La *primera parte* se compone con los siguientes textos:

El capítulo *Historicidad y contingencia: una reconceptualización desde la autorreflexión temporal según la teoría de sistemas sociales de Luhmann* de Fernando Betancourt Martínez es una profunda reflexión que pone a dialogar saberes para hacer legible la historicidad de la sociedad contemporánea. Es una ventana para pensar, para observar la producción de pasados. La Modernidad y su lugar *autoinstituido* es esa posibilidad para la auto observación y la producción de saber histórico, opción que en ese límite muestra su propia contingencia. El autor *historiza* bajo la luz de la teoría, alumbrando las condiciones de posibilidad de los discursos sobre la historicidad.

La reflexión de Graciela Velázquez Delgado en *Clío y Urania: problemas epistemológicos de la historización de la (s) ciencia (s)* tiene como objetivo plantear algunos de los problemas epistemológicos de la historia de la ciencia. Para realizar lo anterior el argumento está dividido en dos partes; la primera de ellas aborda los primeros pasos en la historización de la ciencia, la forma en la cual metodológicamente se ha pensado y discutido; la segunda, analiza algunas de las problemáticas a las cuales se ha enfrentado la historia para definir un campo de conocimiento en el cual se entrelazan. En esta segunda parte plantea dos problemas para analizar, uno el problema de la temporalidad a partir de la cual surge la ciencia y su distanciamiento de la religión como criterio de distinción de la racionalidad; segundo: el que se refiere a aquellos que han participado en la ciencia, para dejar de lado las historias que se han centrado en los genios o en superhombres que solos la han construido.

En *¿Es posible la historia? Freud y la Historia de la locura*, Ricardo Nava Murcia traza las características de una *imposibilidad*: del duelo que provoca nuestra relación con lo muerto, el regreso del pasado y en su forma de ser natural, la historización. Una creación de sentido para llenar de contenidos aquello que no está. El análisis de las lecturas y relecturas de los textos elegidos muestra esos contextos que dan

legibilidad a las interpretaciones de ese horizonte intelectual. El autor *historiza* trazando distinciones que posibilitan la *observación de observaciones*, bosquejando los límites y posibilidades de las re-lecturas que se efectúan sobre la temporalidad.

En la contribución de Mónica Elivier Sánchez González, *Observaciones de segundo grado: un camino para reconocer el tiempo historiográfico* se plantea que las propuestas sobre tiempo y complejidad de la sociedad moderna de Niklas Luhmann son el fundamento para presentar una forma de observar las condiciones de posibilidad para la enunciación del tiempo historiográfico. Ello ocurre por la manera de definir a la historia como una ciencia de la sociedad, un saber que responde a un problema de la sociedad moderna, su pasado. La autora *historiza* desde la analítica de la observación, los modos de ser del discurso histórico.

En *La historización: un proceso mimético de generación de sentido para la conciencia histórica*, Miguel Ángel Guzmán López *re-visita* y analiza, a partir de la pregunta por el significado de la historización, el proceso mimético propuesto por Paul Ricoeur para entender la génesis del relato histórico a partir de la realidad en estado de pre-comprensión. Si la historización implica un doble proceso de contextualización y de generación de sentido, la propuesta hermenéutica de Ricoeur profundiza respecto al segundo aspecto con una profundidad que sigue teniendo rendimiento teórico lejos de ser agotado por el historiador. El autor *historiza* a partir de la figura de la *mimesis*, con su enorme poder evocativo y de transformación de los discursos históricos.

Senderos historiográficos. Historizar es una apuesta para presentar de forma distinta el pasado: lo cierto y lo falso, aquello que se encuentre ausente, lo que fue soterrado por el poder, la clausura por algún orden dogmático. Historiar implica hacer que el pasado regrese como alteridad, para que su diferencia permita ver. La *segunda parte* se integra de los siguientes capítulos:

La contribución de Marialba Pastor titulada *El corpus probatorium en el proceso de historización* realiza una reflexión sobre el proceso comprobación en la historia y la consecuente creación de sistemas de verdad. Una opción metodológica para pensar lo que produce el historiador. La autora aboga por el método de la sospecha para pensar el

pasado, condición necesaria para un conocimiento abierto a la sorpresa: a lo posible, aquello es legible en la creación de contextos de credibilidad histórica. La autora *historiza* trazando un camino, el de la duda y la verosimilitud histórica de las respuestas.

Rafael Pérez-Taylor comparte en su capítulo *Pensar historias desde el desierto: derroteros inciertos*, el análisis de la historicidad de la cultura de esos espacios límite. Una cultura que se articula a partir de la máxima existencial adaptativa: seguir con vida. En ese tránsito antropológico muestra cómo se generan marcadores del reconocimiento del mundo vivió, de esa forma se constituye su historicidad a partir de los conocimientos que se instituyen en el cotidiano. Pero que también se entrecruzan en la tradición: en los imaginarios que se postulan desde el mundo Occidental sobre ese espacio: un lugar de refugio, de expiación, de búsqueda del Paraíso, el espacio de encuentro para batir la diferencia, espacio lleno de mundos maravillosos. El desierto es la unidad de significación para poder evocar los múltiples entrecruzamientos de la historicidad en Occidente. El autor *historiza* desde los imaginarios que llenan de contenido el espacio.

En el texto de *Eulalia Guzmán, la forja de un héroe y una tumba a la altura del mito* de Fernanda Núñez Becerra se realiza la historización de una polémica. De los ecos que provocó el *hallazgo* de la tumba del último emperador mexica. Se trabaja la historia de esa erudita que, en su polémica por el *descubrimiento*, muestran las luchas de un contexto intelectual cerrado, que da pie a la comprensión de las disputas de las mujeres en la historia de la profesionalización del saber histórico-antropológico en México. La autora al *historizar* un acontecimiento permite visualizar los prejuicios presentes en la academia y la *cuesta arriba* de esas luchas de la sociedad mexicana del siglo XX.

El capítulo de Miguel Ángel Segundo Guzmán *Anatomía del documento inquisitorial: realismo figural y represión de la alteridad americana*, intenta leer desde una perspectiva *historizante* un documento. Una posibilidad para trazar los puntos ciegos que permiten darle sentido a la violencia oculta que articula la historia de la evangelización de Mesoamérica. Una relectura que muestra las tradiciones interpretativas que posibilitan entender la lógica cultural del actuar represivo en la expurgación de idolatrías. Una reflexión que permite ver la naturaleza y la

tecnología intelectual que codificó la experiencia de un asesinato por la fe. El autor *historiza* bajo el modelo de la exotización del pasado un documento, condición de lectura que permite ver lo que el texto oculta.

Lector: Las siguientes páginas tejerán relatos sobre tiempos idos, versaran sobre significados y escrituras que en el quehacer historiográfico vuelven tangible el acto de historizar.

*Miguel Ángel Segundo Guzmán
Graciela Velázquez Delgado
Miguel Ángel Guzmán López*

CA Teoría de la Historia e Historiografías,
Exconvento de Valenciana, Guanajuato. Gto.

PRIMERA PARTE:
PERSPECTIVAS TEORÉTICAS

HISTORICIDAD Y CONTINGENCIA:
UNA RECONCEPTUALIZACIÓN DESDE LA AUTORREFLEXIÓN
TEMPORAL SEGÚN LA TEORÍA DE SISTEMAS SOCIALES
DE LUHMANN

Fernando Betancourt Martínez
Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM

INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente trabajo consiste en vincular la noción de historicidad con la comprensión del tiempo que es propia de la sociedad contemporánea, comprensión que determina el conjunto de procesos cognitivos que tienen lugar en sus formas características de saber. Esta situación se sigue del proceso de constitución de la modernidad cultural europea, aunque su significado no se restringe a entenderla como una determinada época histórica, sino que trata de captar el horizonte a partir del cual es posible precisamente como época singularizada. Ese denominado horizonte –límite visual, espacio donde se ejerce una perspectiva– se caracteriza por la exigencia de volverse sobre sí mismo para interrogarse constantemente como límite fundamental, esto es, como diferencia histórica. En contraste con la disputa medieval entre antiguos y modernos, el concepto de modernidad solo se atiene al despliegue de la paradoja que instituye: el concepto modernidad se define desde su concreción como concepto típicamente moderno y con este gesto introduce su propia dimensión temporal.¹ Esto quiere decir que la modernidad, entendida como horizonte encuentra en el ejercicio de autoobservación las posibilidades para plantearse diferente, lo que preña todas sus producciones sociales.

La cuestión es, entonces, dirimir a partir de qué rasgos puede una sociedad autodescribirse como diferencia histórica, esto es, desde su

¹ Niklas Luhmann, *Complejidad y modernidad*, p. 133.

propia contingencia. Solo por medio de una red recursiva de observaciones es como puede tratar la sociedad moderna consigo misma, es decir, por medio de sus propias autodescripciones. Esta perspectiva termina afectando a las comunicaciones que genera en todos sus ámbitos particulares, lo que por supuesto alcanza también a las producciones científicas. De estas observaciones recurrentes el sistema social está en capacidad de generar e identificar valores propios, diferenciándose con ello de las formaciones sociales previas.² Si la sociedad contemporánea puede describirse a sí misma como moderna lo tiene que hacer describiendo sus descripciones como necesariamente contingentes, por lo que se coloca en una situación especial respecto al tiempo mismo. Es desde este marco deliberativo que introduzco la cuestión de la historicidad, bajo el entendido de que se trata de una categoría que sostiene todas las autodescripciones de la sociedad como moderna. Lo anterior se encuentra ligado a una cuestión central: ¿cómo es posible el tiempo para una sociedad que solo puede observarse desde su propia condición temporal?

Para abordar dicha problemática resulta necesario introducir una postura teórica que recupere el papel del observador, lo que contrasta con los tratamientos previos y habituales que ponderaban al tiempo como un marco donde tenía lugar todo lo que podría alcanzar el rango de existente, ya sean fenómenos, estructuras, procesos. La cuestión del observador tiene importancia, también, para dotar de consistencia a sus propias pretensiones de racionalidad, mismas que se encuentran ligadas a operaciones —esto es, observaciones y observaciones de observaciones— por lo que requieren de distinciones para llevarse a cabo.³ Es el observador la instancia que garantiza al conjunto de observaciones

² “Aunque las autodescripciones de la sociedad tan sólo se alimenta de una red recursiva de observación de observaciones o de descripción de descripciones, cabría esperar que del funcionamiento de estas operaciones resultaran valores característicos, esto es, posiciones que no se modifican con ulteriores observaciones del observar, sino que permanecen estables. No obstante, estos valores característicos no son ya en la sociedad moderna objeto de la observación inmediata.” *Ibidem*, p. 151. Si no son objeto de observación inmediata, entonces se trata de una observación posterior o de segundo orden. En la página siguiente, Luhmann termina el razonamiento de la siguiente manera: “Esto abre la puerta a la suposición de que los valores característicos de la sociedad moderna han de ser en la forma modal de la contingencia.”

³ Niklas Luhmann, Raffaele De Georgi, *Teoría de la sociedad*, p. 77

realizadas porque orienta la reflexión hacia la posibilidad de observar el punto ciego de toda observación, es decir, lo inobservable de las distinciones utilizadas. Frentes a las ontologías que apelaban como instancia última a la competencia racional de los sujetos, el andamiaje teórico introducido opta por plantear la unidad de las distinciones como un medio determinado por la capacidad de los sistemas autopoieticos. Es por eso por lo que ya no resultan plausibles las típicas referencias respecto a las facultades propias de la naturaleza humana.⁴

A la desontologización de las pretensiones de racionalidad le va aparejada la introducción de una pluralidad de posibilidades, a las que, por supuesto, les resulta inviable acceder a la unidad del mundo como garantía última de validez. Se trata, entonces, de formas diversas de racionalidad que cuben solo esferas locales, parciales o limitadas, que están relacionadas a la diversificación del sistema en subsistemas de funciones específicas.⁵ Debido a esto resulta crucial movilizar esquemas que tomen en cuenta las asimetrías o la construcción de un cierto sentido de inactualidad. La tesis de que el observador es la instancia determinante para el horizonte de la modernidad, de manera que permite entender la categoría de historicidad, así como para la conceptualización del tiempo, se enmarca en una recepción de la teoría de sistemas y en la adopción de sus implicaciones epistemológicas. Esta formulación debe incluir un amplio conjunto de consecuencias de orden práctico, mismas que ya han sido implementadas en la discusión metodológica que ha tenido lugar en la investigación sociológica y que han orientado estudios decididamente empíricos.⁶ Resulta necesario hacer explícita la perspectiva de la cual parto, misma que puede ser formulada de la siguiente manera. Uno de los problemas epistémicos que desde el siglo diecinueve han resultado más sobresaliente es el que asume que los fenómenos y sus propios campos de estudio están configurados por una temporalidad determinante.

La anterior disposición adquiere el valor de un síntoma generalizable para la investigación científica en general. Por ejemplo, para

⁴ Niklas Luhmann, *Observaciones de la modernidad*, p. 54.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Aldo Mascareño, "Sociología del método: la forma de la investigación sistémica", p. 2.

Prigogine es claro que si es posible hablar de una verdadera revolución copernicana, la presunción de un universo en constante evolución es la que debería ganar esa atribución, cuestión que no estaba necesariamente implícita en aquella novedosa perspectiva heliocéntrica sobre el cosmos.⁷ Justamente es en el campo de la física donde, a lo largo del siglo pasado, se abordó el tema del tiempo como determinante para identificar sus objetos de estudio vinculados a la problemática del observador, lo que resulta sin duda aleccionador. Situación que no pasó desapercibida para Heinz von Foerster –considerado como el fundador de la cibernética de segundo orden– al punto que resaltó dos consecuencias de la vinculación señalada y que son verdaderos aportes de la física y de la mecánica cuántica. La primera afirma que las “observaciones no son absolutas sino relativas al punto de vista de un observador”, contribución que viene de la teoría de la relatividad especial de Einstein. La segunda considera que las “observaciones afectan lo observado de modo tal que impiden toda esperanza del observador” en cuanto a su certeza y su capacidad de predicción. Heinz von Foerster extrae este postulado del principio de incertidumbre de Heisenberg.⁸

Lo que se nota de inmediato es el marco de temporalización desde el cual se han enunciado ambas consecuencias. Por eso resulta ahora ya indisputada la postura que asume que tanto los productos cognitivos, como los procesos característicos de las ciencias en general, se encuentran obligados a enfrentar reflexivamente dicha situación temporal como condicional, lo que bien permitiría abordar de otra manera el problema de la historicidad. Pero es el propio sistema social el que no puede mostrarse indiferente a los retos que se desprenden de esa temporalidad decididamente contingente y a la limitación que trae aparejada dada su estructura operativa. Justamente, al desplegar recursivamente observaciones temporales, sus elementos estructurados

⁷ Niklas Luhmann, Raffaele De Georgi, *Teoría de la sociedad*, p. 12-13.

⁸ Heinz von Foerster, *Semillas de la cibernética*, p. 7. En la misma página, von Foerster concluye con esta proposición: “Después de esto, estamos ahora en posesión de la afirmación de que una descripción (del universo) implica aquel que describe (que lo observa). Lo que necesitamos ahora es la descripción de ‘aquel que describe’ o, dicho de otro modo, necesitamos tener una teoría del observador.” Las dos consecuencias y la conclusión son presupuestos centrales que asumo en este escrito.

generan modalizaciones temporales que son requeridas para su auto-poiesis, de modo que el tiempo –entendido como producto interno de las operaciones– debe ser asumido de forma altamente reflexiva por el sistema. Por eso las diversas asimetrías temporales, esto es, aquellas rupturas que se producen en la simultaneidad propia de las ejecuciones que se llevan a cabo, se ofrecen como esquemas mediante los cuales las observaciones se constituyen como diferencias y como desaparadojización de las propias diferencias.⁹ Posteriormente aparece para el sistema el problema de la adjudicación de la selectividad, siendo esto posible solo porque ya se cuenta con una diferencia basal estabilizada.

De este razonamiento y de lo apuntado por von Foerster se extrae la tesis de que el tiempo resulta ser una atribución del observador, el cual supone ya de entrada una diferencia que es operativamente determinante. El resultado es una autoimplicación de las dimensiones o estructuras temporales –el tiempo como constitutivo de todo objeto, el tiempo mismo como objeto–, lo que se extiende también al entendimiento que podemos tener de la historicidad. Ambas cuestiones pueden sintetizarse en la siguiente postura: toda descripción del tiempo sólo es posible desde el propio tiempo. Es entonces que la temática temporal implica una cuestión central de grandes proporciones teóricas, al punto de que, si es objeto de una ponderación filosófica, científica o social, obliga a todas ellas a problematizarse como parte de dicho objeto, pero también como su condición de posibilidad.¹⁰ Esto está presente de manera incluso más determinante en el caso de la historiografía o del saber histórico puesto que ya no hay sustento alguno para

⁹ Las diferenciaciones implican que no se puede estar de ambos lados al mismo tiempo, es decir, que no es posible conectarse a ambos lados a la vez. Para eso se requiere cruzar el límite (Spencer Brown habla de *crossing*), y eso requiere de tiempo. De cierta manera, el tiempo es así un esquema mediante el cual la diferenciación (el observador) puede desaparadojizar su propia paradoja: primero del lado izquierdo, luego del derecho. Lo mismo vale para la diferenciación básica entre autorreferencia y heterorreferencia, de modo que conduce a una temporalización de la observación en relación con el entorno.” Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, p. 63.

¹⁰ El propio problema de la adjudicación de selectividad mencionado implica tiempo puesto que no puede ser simultáneo a la generación de diferencias ni a su estabilización. Se trata, por tanto, de una ruptura de simultaneidad en el propio intento de abordar reflexivamente el tiempo. Niklas Luhmann, “Tiempo universal e historia de los sistemas”, p. 371.

considerar a lo temporal al modo de la inmutabilidad metafísica o de lo existente en sí. La autoimplicación señalada se localiza en el campo de este saber, por lo que, en tanto ciencia de los acontecimientos temporalmente constituidos, se ve obligada a describirse como producto histórico determinado.¹¹

Lo paradójico de la autoimplicación se expresa en la historiografía de tal manera que todo lo que puede ser identificado en sus productos cognitivos y en sus objetos de estudio son vistos también del lado de sus condiciones de posibilidad, lo que incluye a la propia situación temporal. De ahí que la historiografía quede incluida en sus campos objetuales, es decir, una historiografía de la historiografía. Es posible denominar a esta condición paradójica como autorreferencial puesto que expresa la necesidad de dar cuenta de sí mismo a partir de sí mismo, cosa que es aplicable a la propia noción de tiempo y de la cual se deriva su potencial autorreflexivo.¹² Este rasgo ha tendido a generalizarse a los diversos campos de investigación científica y pone en cuestión el problema de cómo dar cuenta de las condiciones a partir de las cuales son posibles los productos cognitivos, tanto los que tienen cabida en la esfera especializada de lo científico como en las instancias sociales mismas. Este cambio de perspectiva dota de pertinencia a preguntas del tipo ¿cómo se describe el tiempo desde la teoría de sistemas, misma que opera a partir de estructuras temporales? ¿Cómo entender la noción de historicidad más allá de su carga ontológica, esto es, como factor de reflexividad, crucial tanto para la sociedad como para los fenómenos de la cognición? La tesis mencionada y las interrogaciones así planteadas son los puntos centrales de desarrollo de este escrito.

¹¹ “El historicismo es un concepto histórico, y lo mismo vale para el evasivo término de ‘posthistoria’. La propia investigación de sistemas es un sistema; sólo puede formular su concepto básico incluyéndose a sí misma [...] Los razonamientos circulares de este tipo sirven a las teorías tradicionales del conocimiento como base para sospechar sobre la falsedad y aun sobre la arbitrariedad de las afirmaciones. Sin embargo, lo cierto es lo contrario: se imponen por la fuerza, no se les puede evitar. Se les puede agudizar como paradojas y dejarlos así, pero también se les puede integrar en la teoría de las ciencias mismas, porque contienen instrucciones precisas acerca del autocontrol.” Niklas Luhmann, *Sistemas sociales*, p. 476-477.

¹² Heinz von Foerster, *op. cit.*, p. 92.

I. LA DESONTOLOGIZACIÓN MODERNA DEL TIEMPO Y LA NOCIÓN DE CONTINGENCIA

Ahora bien, tentativamente se pueden ensayar posibles respuestas a las interrogaciones formuladas a partir de colocar el acento en los recursos que ofrece la autoimplicación, es decir, sacando conclusiones a partir de razonamientos circulares o autológicos. Esta orientación es la que se busca ensayar en lo que sigue y que puede expresarse de la siguiente manera: los conceptos de tiempo e historicidad son esencialmente autorreferenciales de ahí que sean potencialmente reflexivos en el sentido de esquemas de observación. La apreciación anterior pone en juego el que todo concepto –en la esfera de una teoría no clásica como la de los sistemas sociales– encuentra su funcionalidad en la interrelación con otros conceptos, lo que amplía las conexiones del concepto de observación. Un primer rasgo consiste en que su grado de abstracción asegura que no se circunscriba su aplicación a objetos o fenómenos, sino a las distinciones que despliegan indicaciones gracias a las cuales se puede procesar –o computar, como diría von Foerster– información. En tal caso, la prestación básica de una teoría como la aquí manejada se concibe como la posibilidad de descripción de descripciones o de ampliación de descripciones cada vez más complejas.¹³ Así que, como señaló Alfred Korzybski, si el mapa nunca puede ser el territorio y el nombre nunca puede ser lo nombrado, entonces las descripciones no están capacitadas para llegar a coincidir con lo descrito.

Nótese la diferenciación entre mapa y territorio y la indicación a la que apunta –esto es, el mapa– pues solo así los conceptos están en disposición de generar información utilizable desde el marco teórico correspondiente.¹⁴ La propia noción de información está relacionada a la capacidad de utilización concertada de distinciones.

¹³ Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, p. 95.

¹⁴ “Un comienzo en esa línea de encuentro se expresa en la diferencia entre mapa y territorio, sobre la cual llamó la atención hace tiempo Alfred Korzybski, cuestión central de esa epistemología. Warren McCulloch decía que el hombre pretendía un conocimiento directo, pero eso es un mal conocimiento de las cosas. No se debe confundir el mapa con el territorio al suponer que las reglas para trazar mapas son inmanentes a la naturaleza de aquello que se representa en el mapa.” Gregory Bateson, *El temor de los ángeles*, p. 33. En tal caso

Por tanto, resulta pertinente enlazar un tratamiento del tiempo como el descrito arriba con el propio concepto de contingencia, cuestión que deberá llevarnos a un nivel de generalización más alto que el buscado con las precisiones teóricas. Para empezar se debe reconocer que, si bien es ampliamente comentado el hecho de que el tiempo se convierta en una cuestión central para las estructuras de la sociedad moderna, lo que cabe enfatizar es que no se trata de una aportación original de este mundo presuntamente *secularizado*.¹⁵ Si bien hay que tomar en serio las discontinuidades que se presentan entre una sociedad ligada a un fundamento teológico y aquella otra que rompe con el tipo de tradiciones que se desprenden de él, lo realmente útil es la conformación del tiempo como concepto típicamente moderno, tal y como señalé al principio de este escrito. El rasgo decisivo del tiempo como problemática moderna está alejado de las consideraciones que apuntan a una herencia apropiada, esa que lo ponderaba como sucesividad simple o como una línea orientada hacia una dirección previamente constituida. Ahora no hay lugar ni para la linealidad ni para el telos. También resulta oportuno esquivar la contrastación pretendidamente moderna de una temporalidad ciertamente diversa frente a la unicidad de un tiempo mundano de salvación.

La especificidad de la aportación moderna reside en algo más decisivo: una visión no ontológica del tiempo y, por tanto, tampoco como sucesividad lineal. Para una sociedad orientada teológicamente, el tiempo se le presentaba como un existente en sí o como elemento de una exterioridad que se desplegaba hasta su propia consumación. La tradición occidental elaboró una noción del tiempo como sustancia, es decir, como una categorización del *ser*, de ahí su connotación fuertemente metafísica.¹⁶ Por eso las metáforas habituales que todavía

las reglas siempre están del lado de la construcción. Véase también del mismo autor, *Pasos hacia una ecología de la mente*, p. 431.

¹⁵ El propio concepto de secularización se vuelve sospechoso si se le presenta como superación de la dogmática teológica y, por tanto, define lo propio de una modernidad cultural e históricamente delimitada. *Cfr.*, Hans Blumenberg, *La legitimación del mundo moderno*, p. 13 y s.

¹⁶ “La tradición del pensamiento metafísico entiende el tiempo bajo la categoría del *ser*. Porque el tiempo *es*, está dotado de bases de sustentación y de sentido. La temporalidad surge, así, con características de sustancia sin que se pueda poner en duda que existe. Puede

resuenan hasta cierto punto en nuestra cultura se derivan de su estado como un continuo fluir, imbuido de un movimiento innegable, pero bajo la apreciación de que su orientación está constituida por un punto fijo que no cambia ni se transforma. Una perspectiva como la señalada encuentra en la diferenciación “móvil/inmóvil, variable/invariable, tempus/aeternitas” su esquematización central.¹⁷ De ahí que lo que se enfatizaba como significativo era aquello que estaba en condiciones de escapar del tiempo espacio de lo mudable; se trataba de una exterioridad a la órbita temporal, donde la fijación coincidía con la eternidad. Esto explica el que la metafórica involucrada se relacionaba necesariamente con el problema de la duración, de todo aquello que resultaba perdurable, pero también con lo que deja atrás y con el problema de su direccionalidad.

La cuestión abierta por Aristóteles es que el tiempo se encuentra vinculado a la perspectiva del antes y del después, donde el elemento originario estaría en el alma dado que es esta instancia la que efectúa la operación.¹⁸ Si bien esta perspectiva alimentó a la tradición metafísica del tiempo, no debe pasarse por alto que la desontologización propia de la sociedad moderna ha tendido a esquematizarla, pero ahora bajo la temática del observador. Antes de entrar en ella habría todavía que mencionar un rasgo central de la interpretación teológica del tiempo. Se trata de la omnipotencia de Dios, que le venía de su papel como observador no condicionado por algo que no fuera su propia voluntad, por eso puede verlo todo en el momento en que ocurren los eventos, pero bajo una restricción de la cual no podía escapar: convertía en visible la unidad del mundo y del tiempo, pero no podía volverse sobre sí mismo para observar su propia unidad. Entonces, se puede entender a la metafísica como una necesaria ocultación del observador, es decir, de la temática de las distinciones/indicaciones y del punto ciego que permite toda observación. En el lado contrario a esta consideración estaría lo diabólico, es decir, aquella instancia que busca por todos

haber interpretaciones equivocadas sobre el tiempo, pero no se puede dudar de aquello que constituye, en esencia, su fundamento: el tiempo es, subsiste.” Niklas Luhmann, *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 208.

¹⁷ *Ibidem*, p. 209.

¹⁸ Ilya Prigogine, *El nacimiento del tiempo*, p. 23.

los medios posibles observar al observador.¹⁹ Frente a Dios como *unidad insuperable*, el *diablo* manifiesta la exigencia de observarlo como diferencia y en esto, precisamente, se juega la condición propiamente moderna del tiempo.

El paso de la unidad a la diferencia se encuentra implicada en la esquematización moderna de la perspectiva aristotélica sobre el tiempo, misma que asume el reto de introducir esa *diferencia no admitida* que buscaba ser ocultada por las posturas teológicas y por la propia tradición antigua, es decir, aquellas posturas que aspiraban a la unidad última del mundo. Un aspecto ligado a la tradición metafísica consistía en que las dimensiones temporales o mundanas no podían verse inmersas en la órbita de lo puramente contingente; por el contrario, debían responder a una lógica de la necesidad. Con la noción de necesidad se designaba no sólo la postulación de un sentido como orientación –del tiempo, del movimiento, del fluir– sino que también especificaba el punto terminal. Dar conclusión a un proceso temporal era plenamente coincidente con el concepto de necesidad. Pero a la esquematización del tiempo como diferencia le resultan totalmente inadecuados, tanto la cuestión teleológica de la orientación y del sentido, como el planteamiento de una lógica de la necesidad vinculada a lo que debe concluirse.²⁰ La explicación de esta repulsión está en la elevación de toda situación temporal moderna a una condición radicalmente contingente, al punto de convertirse este rasgo en un verdadero valor cultural y, por tanto, se constituye como un elemento crucial para el conjunto de las estructuras sociales.

Conectado con esta transformación se encuentra el tema del riesgo y que fue un factor de importancia en la emergencia moderna del tiempo como instancia contingente. En las concepciones tradicionales el riesgo era enfrentado por medio de la cualidad mensurable del

¹⁹ “Porque la observación no es sino una designación distintiva. Eso en principio habla en contra de la observación de una unidad que no excluye nada y que incluye hasta la observación misma. La unidad insuperable que se sustrae a toda observación, ha sido denominado Dios y se ha concluido que aquel ángel que intentó observarlo, sólo podría tomar la posición del mal. El intento requería una diferencia no admitida, se convirtió en *diábolon* y, el que lo intentó, en diablo.” Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, p. 192.

²⁰ Niklas Luhmann, *Sistemas sociales*, p. 296.

tiempo, misma que era fijada a formas de factorización: lapsos, intervalos, ciclos, fases, estaciones. En la posibilidad que ofrecían estas factorizaciones para las secuencias repetibles –también pueden comprenderse como *modalizaciones*²¹– residía la limitación de lo improbable o de las situaciones de sorpresa. Lo riesgoso estaba limitado a la condición de alteración de lo repetible, por eso el tiempo contenía un elemento amenazador para el orden social. Precisamente, el factor de imprevisibilidad en la ocurrencia de eventos –esto es, las posibilidades de cambio o transformación– tenía connotaciones altamente negativas. Para las estructuras de una sociedad que no se diferenciaba funcionalmente, la fiabilidad se oponía a la inseguridad de la misma manera que lo eterno a lo fugaz. De manera que la seguridad se hacía depender del *continuum* de lo iterable, en tanto el riesgo se centraba en factores externos al grupo o la comunidad y por tanto al desorden que introducían estos elementos.

Lo contingente, entonces, venía a ser lo opuesto a la seguridad, a lo fiable, a lo que cabe esperar como expectativa.²² En este caso, la diferencia que presenta una sociedad funcionalmente diferenciada como la moderna frente a las estructuras tradicionales, consiste en que todas las expectativas que puede formular se encuentran limitadas por un sentido de alta improbabilidad, de ahí la generalización de un índice de incertidumbre que altera todo pronóstico. De hecho, las expectativas son, para la sociedad funcionalmente diferenciada, las formas estructurales básicas en cuanto a su condición sistémica, puesto que se ubican como elementos operativos. Las estructuras sociales generan expectativas debido al dinamismo operativo del sistema recursivo de comunicación que las condiciona. Dichas expectativas están en relación con lo que cabe esperar en términos de enlaces subsecuentes, lo que también implica poner en juego las atribuciones de selectividad ligadas a las distinciones operativamente aplicadas. Ahora bien, todo lo que cabe

²¹ La noción de modalización hace referencia, por supuesto, a la lógica modal. Pero en el presente caso se relaciona con la vivencia del tiempo como presente, lo que permite la emergencia de lo no actual como horizontes posibles. La modalización se refiere a la construcción de esos horizontes temporales como derivados. Niklas Luhmann, “Tiempo universal e historia de los sistemas”, p. 363.

²² Anthony Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, p. 42.

esperar está signado por una insuperable condición de improbabilidad de la cual no pueden escapar las expectativas.²³ En tal sentido, resulta más probable que se frustre la expectativa y es a esta situación a la que justamente se refiere la noción de contingencia, pero bajo el entendido de que la frustración no es un estado negativo para el sistema social. En efecto, ella da pie a una bifurcación que tiene grandes consecuencias operativas, pues establece limitaciones en cuanto a la generación de enlaces futuros.

Así, frente a la frustración de las expectativas el sistema tiene dos opciones: cambiar las expectativas o mantenerlas. La primera se delimita como cognición, la segunda como norma. En esto tiene importancia la adjudicación, ya sea al entorno ya sea al sistema, por lo cual el cambio de estado denominado cognición responde a una adjudicación al ambiente, mientras lo normativo deviene de una adjudicación al propio sistema.²⁴ Lo que resulta en este punto oportuno de subrayar es que la incertidumbre se convierte en condición operativa del sistema en su forma recursiva de comunicaciones, por tanto, permite su reproducción autopoiética. Una suerte de regla que condiciona la recursividad operativa es la que afirma que las expectativas deben volverse reflexivas en el sentido de que es necesario que puedan referirse a sí mismas —no otra cosa es la bifurcación entre cognición y norma— “de tal manera que se sepa a sí misma esperada en su carácter de esperada”.²⁵ Una posible respuesta a la pregunta de por qué la contingencia se convierte en un verdadero valor cultural de la sociedad moderna se localiza en la función que adquieren precisamente las expectativas con relación a las condiciones en que se genera la autodescripción de la sociedad. Según afirma Luhmann, para la teoría de sistemas esta capacidad de autodescripción es el mecanismo central para la reproducción de las estructuras sociales, concebido todo ello como reproducción del sistema en su conjunto, en suma, como autopoiesis.

²³ “Por lo que respecta a los sistemas sociales, consideramos a las expectativas como la forma temporal en la cual se construyen sus estructuras. La relevancia social y con ella la aptitud como estructura de los sistemas sociales, sin embargo, se vuelven expectativas únicamente si ellas, a su vez, pueden ser esperadas.” Niklas Luhmann, *Sistemas sociales*, p. 307.

²⁴ Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, p. 105-106.

²⁵ Niklas Luhmann, *Sistemas sociales*, p. 308.

La reproducción consiste, entonces, en que la red recursiva de observaciones se nutre de observaciones de segundo orden, lo que es lo mismo que decir que se trata de una auto-reproducción de descripciones a partir de descripciones del sistema como sí mismo. Esto quiere decir despliegue de referencias autológicas. Los valores son elementos estables producto de las operaciones -es decir, de observación de observaciones- por lo que la exigencia que se le plantea al sistema es su continuación en un entorno generalizado de cambio. Como los valores son elementos característicos, no son objeto de modificación por medio de observaciones posteriores. Por supuesto que lo anterior no se refieren a lo que puede ser observado de forma inmediata, lo que presupone que no son producto de las observaciones de primer orden. Por tanto, no permiten identificar cosas a las que otro observador tenga acceso, aunque esto se pueda llevar a cabo de manera diferente. De igual forma, los valores no están en conexión con una suerte de postulados “normativos” últimos, pues estos siempre pueden ser cuestionados por otro observador por medio de una operación subsecuente.²⁶ Pero decir que la contingencia se convierte en un valor con los rasgos señalados hace que la cuestión se traslade a las dimensiones de una temporalidad fuertemente reflexiva. ¿Qué es finalmente lo que permanece en un entorno que exige constantemente modificaciones? “Lo que queda es un mínimo de orden ‘neguentrópico’, es decir, un orden con alternativas vinculadas”.²⁷

De esto se sigue el precepto de que es en las expectativas donde reside ese *mínimo de orden neguentrópico*, de modo que es en la prescripción a la que da lugar donde se deja ver el valor de la contingencia como elemento que se mantiene. De nueva cuenta, la cuestión se afirma en cuanto a la situación funcional que juegan las expectativas, tema

²⁶ Niklas Luhmann, *Complejidad y modernidad*, p. 151. Más adelante afirma Luhmann lo siguiente: “...en ambos contextos nos enfrentamos a la experiencia de que, en el plano de la observación de segundo orden, todos los enunciados devienen contingente; y de que toda observación de segundo orden, puede ser confrontada con la cuestión de qué distinción emplea y qué es lo que, como consecuencia de ésta, permanece para aquella invisible. Esto abre las puertas a la suposición de que los valores característicos de la sociedad moderna han de ser formulados en la forma modal de la contingencia.” *Ibidem*, p. 152.

²⁷ *Ibidem*.

que se deriva de la tesis de que esas denominadas estructuras sociales son finalmente estructuras de expectativas. La función de la expectativa consiste, entonces, en “limitar el espacio de las posibilidades”, lo que resulta crucial para la autopoiesis del sistema.²⁸ Por tanto, el concepto de neguentropía define el establecimiento de un *orden con alternativas vinculadas*. Un orden neguentrópico no puede dar cabida a todas las posibilidades de ocurrencia de eventos en su interior. Debe, por tanto, restringir dichas posibilidades por medio de una labor de selección; a esta capacidad de restricción se refiere el principio de limitabilidad.²⁹ Este principio establece que las expectativas se restringen a una franja de posibilidades manejable y sobre la cual se lleva a cabo la selección de enlaces para gestionar operaciones ulteriores. Esta cuestión, por supuesto, se encuentra conectada con el nivel de complejidad alcanzado por el sistema de manera evolutiva. El concepto de complejidad delimita una situación particular de los sistemas: se trata de “una selectividad forzada” que no pueden evadir.³⁰

II. COMPLEJIDAD Y TEMPORALIDAD: LA LÓGICA OPERATIVA DE LAS DISTINCIONES

La situación de complejidad establece la obligación de un sistema de seleccionar enlaces y solo por este mecanismo de intermediación puede establecer autoorganización funcional tal que de estabilidad a sus estructuras.³¹ En otras palabras, alcanza el nivel de un sistema neguentrópico

²⁸ Niklas Luhmann, *Sistemas sociales*, p. 297.

²⁹ “Algo más o menos determinado puede ser dejado fuera. Cuando este dejar fuera no sólo hace que desaparezca lo que ha sido descartado, sino que al mismo tiempo limita lo que todavía es posible, se puede conservar en la memoria fijamente y, en el transcurso de las pruebas de consistencia del sistema, puede ser de nuevo vuelto a convocar. Sólo cuando esto es alcanzable el sistema puede alcanzar en *capacidad de enlace* y esta misma enlazabilidad emplearla como criterio de selección para poner en marcha operaciones, esto es, para construir preferencias para una multiplicidad de operaciones, que pueden ser puestas en movimiento o controladas mediante una operación.” Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, p. 282-283.

³⁰ Niklas Luhmann, *Complejidad y modernidad*, p. 27.

³¹ La cualidad de sistema funcional está en relación directa con las posibilidades de autoorganización. Se puede entender el desorden como lo contrario a la estabilidad lograda

en un entorno que se le presenta de aguda entropía. Lo anterior presupone la presencia de mecanismos de control y retroalimentación presentes en esa *capacidad de enlace* operativo, misma que por lo menos debe decidir entre una variación estructural (capacidad morfo genética) y otra que garantice el mantenimiento de algunas estructuras (capacidad morfoestática). Esto nos conduce hacia el problema de la esquematización del tiempo y a la cualidad autorreflexiva que debe aportar como autoobservación o autodescripción. Si las estructuras son estructuras de expectativas, entonces dichos elementos se presentan forzosamente ya temporalizados. No puedo entrar en este punto en la manera por la cual, desde un sistema autorreferencial, resulta necesario un replanteamiento de la oposición entre acontecimiento y estructura para una postura teórica como la aquí manejada.³² Pero si se requiere afirmar que estos elementos -las estructuras y las estructuras de estructuras- no tienen otra posibilidad de formación que no sea por la vía de su temporalización, lo que diferencia a esta postura de las habitualmente manejadas hasta hace poco.

Entonces, una estructura se encuentra vinculada al presente operativo del sistema, es decir, estos elementos exhiben su determinación por la actualidad donde tienen lugar-se afirma que se producen de momento a momento- y, por ende, a una sincronización con el conjunto de estructuras con las cuales interactúa. Frente a esta determinación, dichas estructuras, que ahora se puede afirmar que son estructuras de sentido, se enfrentan al problema de su potencialidad.³³ Con este

de las estructuras o elementos propios que cumplen una función en la capacidad del sistema de comunicar. "El factor básico es que el sistema sea saludable, siempre y cuando comunique lo que debe comunicar, sus subsistemas realicen sus operaciones en los momentos adecuados y mientras, cada subsistema adicionalmente autocontrol su organización estructural en referencia con su operación." Loet Leydesdorff, *Una teoría sociológica de la comunicación*, p. 15.

³² Para una discusión minuciosa de esta oposición, véase Niklas Luhmann, *Sistemas sociales*, p. 283 y s.

³³ Para la teoría de sistemas, el sentido se considera como médium donde las operaciones tienen lugar y, por tanto, resulta el correlato para un sistema que se considera clausurado respecto al entorno. Como sentido de las operaciones se produce en el momento en que las propias operaciones lo determinan. Más allá de como se ha especificado habitualmente, por ejemplo, en la tradición fenomenológica, el concepto de sentido alude a una distinción. "Puede caracterizarse la forma del sentido como diferencia entre actualidad y posibilidad y, con ello, a la vez, afirmar que esta distinción y ninguna otra es la que constituye al sentido.

planteamiento se delimita la actualidad como una instancia asimétrica respecto a las potencialidades hacia las cuales se dirige y que son, para todo efecto práctico, reactualizaciones constantes. Lo anterior se presenta a pesar de su situación de indeterminación fáctica por así decirlo, pues toda potencialidad es solo eso, una probabilidad, aunque ya colocada en un rango restringido de lo posible.³⁴ En efecto, se trata de la expresión de una expectativa y como tal limita o restringe posibilidades. De la problemática del sentido se desprende, por tanto, una esquematización del tiempo bajo la forma de una distinción, aquella ya planteada por Aristóteles, es decir, la diferencia entre antes/después, entre pasado/futuro. Esta forma es la que permite abordar el problema de cómo es posible el tiempo cuando ya quedó atrás la necesidad de su ontologización o sustancialización. El tiempo es posible por el ejercicio de asimetrización que se genera al introducir una distinción –que ya es una forma simétrica en su unidad, pero no simultánea en la indicación de qué lado se trabaja– y no por ciertos contenidos determinados.

El concepto de asimetrización estaba ya implicado en el segundo principio de la termodinámica, el denominado principio de entropía, el cual dota de pertinencia a la noción de proceso estocástico. En realidad, la entropía puede conectarse con la problemática del sentido ya formulada, por lo que define un abanico de posibilidades restringidas a los valores incluidos en las condiciones iniciales, pero sin caer en un enfoque lineal y/o determinista. Los procesos estocásticos son una combinación compleja entre azar y necesidad, entre fluctuación e irreversibilidad.³⁵ Se caracterizan porque dichos valores iniciales no pueden determinar el resultado final –son solo valores iniciales– puesto que se ven sometidos a la interferencia de fluctuaciones que se consideran como elementos aleatorios. Tal y como afirman Nicolis y Prigogine, la transición hacia

Hablando del sentido se tiene entonces en mente algo tangible (denominable, distinguible), y esto significa también que con la tesis del sentido se restringe todo lo que es posible resolver a través de la sociedad: la sociedad es un sistema que establece sentido.” Niklas Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, p. 32.

³⁴ De hecho, la cualidad de incertidumbre es llevada por los sistemas autorreferenciales y autopoieticos hacia estados de organización por medio del procesamiento de información, lo que pudiera ser paradójico si nos atenemos a una comprensión teóricamente no matizada de dicha cualidad. Loest Leydesdorff, *op. cit.*, p. 287.

³⁵ Grégoire Nicolis, Ilya Prigogine, *La estructura de lo complejo*, p. 110.

un sistema complejo se encuentra relacionada con la presencia de una *bifurcación* —es decir, bajo un registro de posibilidades abiertas, aunque limitadas— donde se presentan nuevas soluciones. La bifurcación se asocia a la inestabilidad de un estado previo que se encuentra generada por la no linealidad y por la presencia de diversificaciones, mismas que dotan a un sistema de nuevas condiciones futuras.

De hecho, la bifurcación permite la aparición de condiciones futuras en términos de complejidad y, por tanto, está facultada para constituir estados emergentes que rompen con las condiciones iniciales o los estados anteriores.

Entonces se afirma que las rupturas de simetría se encuentran ligadas a la presencia de bifurcaciones, las cuales se caracterizan como elementos indispensables para un comportamiento crecientemente complejo.³⁶ Las bifurcaciones no se limitan a la postulación de dos alternativas solamente, aunque lo decisivo aquí y que está en relación con la función de las expectativas, consiste en que convierten en obligatoria la ejecución de selecciones. Así que el tiempo —asumido como esquematización de una distinción— adquiere entonces las propiedades de una ruptura de simetría. De tal manera que el concepto de asimetría requiere la especificación que se produce cuando, planteada la bifurcación, se debe llevar a cabo una selección: esto y no lo otro. El sistema, por tanto, debe seleccionar puntos de referencia para permitir su continuación operativa, los cuales pueden considerarse como fijados, de la misma manera que debe ser mantenida la contingencia como valor. En otras palabras, dichos puntos de referencia dan pie a la labor de selección pero, ellos mismos no son objeto de discriminación o jerarquización.³⁷

La propia forma esquematizada del tiempo —la distinción pasado/futuro— introduce una asimetrización respecto a la actualidad, lo que determina las estructuras de expectativa porque dan pie a plantear opciones futuras como potencialidades. Se trata de una manera por la cual la asimetrización temporal introduce estructuras a partir de un ejercicio de desimultaneización, lo que finalmente resulta en una modalidad

³⁶ *Ibidem*, p. 112. Justamente, el capítulo dos se titula “El vocabulario de lo complejo.”

³⁷ Niklas Luhmann, *Sistemas sociales*, p. 462.

de asimetrización que también puede seguirse hasta la conformación de especializaciones. Es por eso por lo que se puede afirmar que el tiempo es una forma que permite esquematizar la asimetrización dada entre antes y después, o entre pasado y futuro. Como forma –es decir como la introducción de una distinción– da pie al ejercicio de observación por lo que faculta identificar algo como algo. Justamente esto es lo que no sería posible en un contexto de simultaneidad generalizado, puesto que se describiría como una situación carente de distinciones por lo que no habría condiciones para ejercer la observación misma.³⁸ En esta problemática existe una referencia directa a las posturas kantianas. Así, el esquematismo viene a ser una forma –diríamos, una categoría trascendental a priori– que precede, en sentido lógico, al conjunto de conceptos que permiten la construcción de horizontes temporales contingentes.

La diferencia con Kant estaría en que la forma misma es contingente, por lo que sería introducida por el observador no por lo observado como instancia empírica. De nueva cuenta, contingente se entiende, a partir de la modernidad, como pérdida de univocidad de mundo, gracias a la cual gana primacía una heterogeneidad o variedad de posibilidades que no son reducibles a un fundamento metafísico o algún principio explicativo último.³⁹ Un mundo abierto a posibilidades que, de todos modos, deben restringirse con el fin de permitir su manejo operativo –por ejemplo, como reducciones de complejidad necesarias–

³⁸ “De cierta manera el tiempo es así un esquema mediante el cual la diferenciación (el observador) puede desparadojizar su propia paradoja: primero del lado izquierdo, luego del derecho. Lo mismo vale para la diferenciación básica entre autorreferencia y heterorreferencia, de modo que conduce a una temporalización inevitable de la observación en relación con el entorno. Además, es notable que esta forma de dos lados sólo es utilizable, y sólo tiene capacidad para un enlace, cuando está acoplada a una designación que determina desde qué lado hay que partir, es decir, desde qué lado el cruce del límite es un cruce.” Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, p. 63.

³⁹ “Sólo que las semánticas de la contingencia de los sistemas funcionales se dan abiertas al futuro. No excluyen que todo lo que se ha aceptado en cada momento también podría ser de otro modo y ser redefinido mediante comunicación. Su propia autopoiesis exige el empleo de operaciones sin certeza última...sólo sobre la base de lo que en ese momento se tiene a mano y se asume convencido o como hecho, como la cotización bursátil del día, la imposibilidad de dirigirse al cónyuge o el éxito en términos de prestigio de las acrobacias intelectuales.” Niklas Luhmann, *Observaciones de la modernidad*, p. 117.

cosa que exige un incremento de complejidad posterior gracias precisamente al esquematismo involucrado. Como ha señalado Prigogine, las rupturas de simetría asociadas a un tiempo irreversible –es decir, como flecha del tiempo– están vinculadas directamente con el incremento de complejidad, a tal punto que el estado complejo de un sistema puede describirse como un logro evolutivo del mismo.⁴⁰ Para ilustrar esto puede traerse a colación un aspecto aportado por la investigación cibernética desarrollada en la segunda mitad del siglo XX y que se retoma de la obra de Gregory Bateson. En uno de sus textos más sobresalientes abordó la cuestión de qué es dable entender por *explicación cibernética*. A diferencia de la explicación causal clásica, la cibernética no busca explicar por qué se presentó la ocurrencia de un evento determinado, sino más bien por qué no se presentó cualesquiera de las otras alternativas.

Visto de esta manera, el evento singular es estimado a partir de la alta improbabilidad que rodea a su ocurrencia. Frente a un evento cualquiera, resulta más probable que ocurriera alguna otra alternativa puesto que, en un registro de posibilidades amplio, las tendencias estadísticas así lo señalarían. La explicación cibernética, en tanto busca responder a la pregunta por qué finalmente no ocurrió alguna de las otras posibilidades, se presenta como contraintuitiva. Justamente, el tratamiento de Bateson involucra la introducción del esquematismo temporal –finalmente, una manera de reducir complejidad– del que se sigue un incremento de complejidad. Se entiende este aumento como ejercicio de modalización de estructuras temporales, tratamiento en el cual la cibernética se ha encontrado a sus anchas. No es casual que su argumentación se ejemplifique a partir de la teoría de la evolución posterior a Darwin, ya que ella muestra la importancia que adquiere el cálculo de probabilidades como herramienta fundamental.⁴¹ Este ejemplo permite notar la funcionalidad que tiene el esquematismo temporal para la reproducción autopoiética, donde el proceso requiere el aumento de complejidad interna del sistema, además de exhibir un fuerte carácter de irreversibilidad temporal.

⁴⁰ Ilya Prigogine, *El nacimiento del tiempo*, p. 23-24.

⁴¹ Gregory Bateson, *Pasos hacia una ecología de la mente*, p. 429.

Ambos aspectos se pueden aislar y analizar en su interconexión a partir del desarrollo de la teoría sintética de la evolución. Regresando a la forma de su esquematización, el tiempo se deriva de la distinción basal pasado/futuro y de la cual se constituyen estructuras temporales modalizadas, cuestiones ambas que responden a la exigencia de la selectividad operativa. Así, no solo la distinción pasado/futuro implica dimensión temporal, también el ejercicio de selectividad genera tiempo puesto que da pie a una contrastación de las posibilidades ofrecidas en momentos diferenciados.⁴² Se puede decir que todo lo que involucre diferencia o exigencia de diferenciación permite la emergencia del tiempo a partir de la introducción de su esquematismo. Recordemos que la interrogación central de la que parte este análisis pregunta sobre las condiciones que permiten el tiempo. Esto es incluso más crucial cuando pasamos al nivel de la observación, la cual es generada gracias una distinción particular y a la correspondiente indicación de uno de los lados distinguidos. Si bien la observación –entendida entonces como operación– se genera desde la simultaneidad de los dos lados de la distinción, es el ejercicio de indicar un lado el que rompe con su simetría al establecer la posibilidad de cruzar al otro lado no indicado o latente.

Se trata de un ejercicio de desimultaneización donde la diferencia es la que permite ver algo a condición de no poder ver el otro lado. Invisibilizando su unidad es como aparece el tiempo, del cual no puede desprenderse todo acto de observación, incluido el que puede observar esa unidad con otra observación.⁴³ De tal modo que en cualquier observación la indicación de un lado da por supuesto que el otro lado existe como simultáneo, situación que no se supera cuando se cruza la línea de la distinción para pasar al otro lado. Pero esto se transforma por el hecho de que las observaciones no pueden observar los dos

⁴² Niklas Luhmann, “Tiempo universal e historia de los sistemas,” p. 379.

⁴³ “Esto significa que la diferencia hace invisible la unidad de la diferencia. Si se quisiera hacer visible dicha unidad se llegaría a la paradoja de la unidad de una diferencia. Si se quisiera hacer visible dicha unidad se llegaría a la paradoja de la unidad de la diferencia [...] Esto no significa que ya no se pueda reflexionar más sobre las distinciones, sino que para lograr dicha reflexión es necesario utilizar otra distinción. Nada hay que escape a la observación pues todo puede observarse con tal de que se utilice una distinción.” Niklas Luhmann, *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 158.

lados en simultaneidad, restricción presente también en las observaciones de observaciones. Entonces, las selecciones futuras son selecciones de distinciones que no están en condiciones de superar esa restricción primaria. Se asume que la observación está incapacitada, a su vez, para observarlo todo incluyendo su propio punto ciego. De ahí que sea un rasgo central de la sociedad moderna el constante aplazamiento de lo que no resulta visible.⁴⁴ Es notable que la diferencia entre observación de primer orden y de segundo orden sea una asimetrización cuya dimensión temporal se construye a partir de la distinción basal pasado/futuro.

Esta diferencia adquiere esa condición de basal porque –como hemos visto hasta aquí– ordena todas las consideraciones temporales que están presentes en el concepto de sentido, en la problemática que envuelve a las estructuras de expectativa, en la restricción que presenta toda distinción y, por supuesto, en la propia diferencia entre observaciones y observaciones de observaciones. En consecuencia, se trata de una constante reentrada (*re-entry*) de la distinción en lo que se distingue, esto es, los dos polos entran siempre en la operación que lleva a cabo la distinción, lo que se desprende de la regla que expresamente afirma la necesidad de que, en cada operación, se mantenga la distinción que la permite.⁴⁵ Cuando esta reentrada logra observarse a sí misma, entonces se le puede designar como reflexión, lo que anticipa mi perspectiva sobre el concepto de historicidad. Esta perspectiva enfatiza una cierta cualidad de infinitud de la similitud por medio de la cual un lado de la distinción –el lado indicado– debe reconducir a toda la expresión completa y a la posibilidad de que se autoobserve como forma, esto es, como unidad de la distinción en lo distinguido.⁴⁶ Recapitulando, el tiempo resulta ser un esquema de asimetrización que faculta convertir lo simultáneo en no simultáneo, lo actual en inactual, todo con el fin de poder observar la invisibilidad precedente.

La afirmación anterior revela la importancia que tiene la lógica del aplazamiento y que puede ser comprendida también como una

⁴⁴ *Ibidem*, p. 159.

⁴⁵ George Spencer Brown, *Laws of form*, p. 69 y s.

⁴⁶ Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, p. 65.

superación de las paradojas que la operación sistémica produce como, por ejemplo, la desaparadójización que se genera a partir del punto ciego de la observación puesto que viene a ser su propia condición. Es así como el esquematismo del tiempo permite ver lo de que de otro modo continuaría siendo invisible, situación en la que debe incluirse al mundo como horizonte de posibilidades y a la propia observación de esas posibilidades. Desde esta perspectiva, las dimensiones de pasado y futuro pueden considerarse como horizontes de posibilidad, lo que nos vuelve a conducir a la noción de sentido: se trata finalmente, de la diferencia entre actualidad y potencialidad. La condición de actualidad –el espacio donde se gesta la simultaneidad– es donde se constituyen los horizontes del pasado y del futuro, incluso los que pueden derivarse a partir de cada uno de estos lados, por lo que llevar a cabo observaciones sobre estados pasados o sobre expectativas esperadas corresponde solo a ella. Por eso se entiende que las asimetrías temporales responden a esta determinación de actualidad porque se trata de un conjunto de atribuciones producidas gracias a la distinción basal, aquella que es operativizada por el sistema como una alternativa para conseguir una manejable reducción de complejidad con vistas a su autopoiesis.

III. LA HISTORICIDAD COMO REFLEXIVIDAD DEL TIEMPO

Por eso y a pesar de la contingencia que envuelve a toda dimensión de la temporalidad, el sistema adquiere la capacidad de identificar lo que resulta ser esperado como expectativa, además de que lo posible está determinado por sus propias condiciones estructurales.⁴⁷ Aparece en este punto la noción de reflexividad puesto que, como ya había afirmado previamente, las expectativas tienden a volverse sobre sí mismas generando esa actitud del sistema de acudir a un ejercicio constante de observación de sus propias operaciones. En esas autodescripciones reflexivamente logradas se presenta también la distinción entre horizontes de pasado y futuro a partir de la oposición entre actual e inactual.

⁴⁷ Niklas Luhmann, "Tiempo universal e historia de los sistemas," p. 420.

Es por eso por lo que se puede decir que el esquema tiempo le permite al sistema resolver la paradoja que ocasiona su propia operación, esto es, el despliegue recursivo de observaciones y de observaciones de observaciones (autodescripciones). Es con la distinción pasado/futuro y la consecuente modalización de horizontes temporales como el sistema puede llegar a observarse a sí mismo y con ello acceder a su propia unidad. Es de esta posibilidad -la determinación de su unidad y por tanto su definición operativa frente a lo que no pertenece al sistema- como se logra su autopoiesis, esto es, atrayendo *operaciones y observaciones adicionales*.

Se trata de una unidad que involucra, de nueva cuenta, su propia diferencia.⁴⁸ Con esto el sistema salvaguarda su integridad al mantener y reintroducir su diferencia con el entorno -salvaguardó así su autorreproducción sin participación de estructuras externas-, diferencia que expresa también una dimensión temporal que esquiva la no influenciabilidad del entorno. A pesar de que ambos existen en simultaneidad, la no simetría temporal se convierte en barrera que impide que el entorno afecte al sistema y determine una parte de sus estructuras.⁴⁹ Si todo horizonte temporal presupone condiciones para la observación, la unidad del sistema aparece como índice diferenciador respecto al entorno, lo que también da pie a caracterizar a los estados pasados del sistema y a establecer su proyección hacia el futuro como lo que cabe esperar. Así, la diferencia que se presenta como pasado dirime un conjunto de estructuraciones que pueden ser tratadas como unidades formales actuales, mientras que las proyecciones son esquematizadas como expectativas ligadas a su propio índice de improbabilidad. Ambas sostienen el ejercicio de comparación entre estado actual con los pasados obteniendo con ello mecanismos de control, mientras que las expectativas

⁴⁸ “El sistema permanece para sí mismo casi completamente intransparente. Por lo tanto, por medio de la reflexión, el sistema no produce un conocimiento, un cálculo, una dirección controlada de su propia conducta, sino únicamente un cambio. En el mismo sentido, la reflexión depende de la autoimplicación. Está modelando el sistema en el sistema con el efecto de que la selección del modelo atrae operaciones y observaciones adicionales.” Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, p. 344.

⁴⁹ Niklas Luhmann, *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 221.

orientan las transformaciones estructurales o morfogenéticas requeridas para la recursividad de sus operaciones autopoieticas.⁵⁰

Tomando en cuenta las investigaciones desarrolladas por Prigogine, es dable afirmar que ambos aspectos son atribuciones propias de los sistemas alejados del equilibrio, donde el orden o las posibilidades de autoorganización se encuentran relacionadas con un entorno de aguda entropía. Por eso la diferenciación del sistema con el entorno se convierte en condición para dirimir su unidad -se entiende esto en el sentido de construcción de neguentropía- y en postular ese orden también bajo criterios temporales. Precisamente debido a esto, el orden -entendido como complejidad organizada- se describe como un logro evolutivo del sistema y no como una situación de equilibrio estático. Por tanto, la autoorganización a la que pueden aspirar los sistemas alejados del equilibrio es resultado del ejercicio constante de asimetrización, por lo cual el nivel de complejidad al que llegan está en relación directa al desarrollo cualitativo de la diferenciación interna y a la diferencia que guarda respecto a su ambiente.⁵¹ En esto opera también el factor tiempo, por lo que el nivel de complejidad alcanzado está en relación directa con estructuras temporales. Es también en esta doble problemática donde vuelve a mostrarse la prioridad de la observación.

Asumiendo que el tiempo es un esquema para la observación de lo no actual que supera la simultaneidad de lo que ocurre, entonces se puede afirmar que establece las bases para observar sucesos no actuales bajo la premisa del pasado del sistema o bajo la premisa del futuro del sistema. Se trata entonces de observaciones de primer orden. El mismo esquema se utiliza para realizar observaciones del entorno del sistema, esto es, bajo condiciones asimétricas. Las primeras adquieren funcionalidad autorreferencial, mientras las segundas se dejan caracterizar como heterorreferenciales. Ahora bien, solo desde el horizonte de

⁵⁰ El criterio de la autopoiesis es de suyo exigente: "Autopoiesis significa: autoproducción del sistema sobre la base de sus elementos. Dicho de forma distinta: un sistema autopoietico es un sistema que reproduce por sí mismo lo elementos de los cuales consiste mediante un retículo de los propios elementos." Niklas Luhmann, *Comunicaciones y cuerpo en la teoría de los sistemas sociales*, p. 123. Esos elementos no son otra cosa que observaciones, es decir, comunicaciones que se refieren a sí mismas como comunicaciones.

⁵¹ Grégoire Nicolis, Ilya Prigogine, *op. cit.*, p. 112.

actualidad se pueden observar dichas observaciones teniendo acceso así a la unidad de la diferencia que las constituye. Las observaciones de segundo orden son necesarias porque pertenecen al horizonte de actualidad, donde la diferencia se presenta en su simultaneidad. Ambos niveles de observación no serían posibles sin la introducción de distinciones o asimetrizaciones que adquieren también una funcionalidad temporal interna, en este caso a la diferencia que las constituye. De ahí la tesis que sostiene que toda observación desde el esquema tiempo es posible porque se produce desde el tiempo que determina la operación. En otras palabras, solo es posible observar algo como tiempo desde el tiempo mismo, no desde su exterioridad.⁵²

De manera más precisa, la observación se lleva a cabo al introducir estructuras temporales que se orientan, ya hacia el pasado del sistema, ya hacia el futuro como lo esperado. Las estructuras temporales pueden definirse como el conjunto de observaciones que se producen en base a la distinción *pasado/futuro* en términos de su condición derivada, esto es, como modalizaciones. Entonces, se debe asumir que esa distinción es constantemente reintroducida en las operaciones subsecuentes, al punto de considerar que las observaciones de segundo orden se constituyen desde el horizonte de actualidad, a pesar de introducir una asimetrización temporal en aquellas observaciones que son objeto de su observación. Lo que cabe hacer resaltar es la diversidad de estructuras temporales. La pregunta sería justamente por dicha diversidad estructural. Para una sociedad funcionalmente diferenciada y con altos índices de complejidad no puede ya bastar una descripción de sí misma que resuma todos los rasgos, elementos y relaciones que esos índices suponen. Su situación evolutivamente alcanzada presupone la aparición de una gran variedad de posibilidades descriptivas no reducible a un solo

⁵² Digamos que tentativamente se permite equiparar la observación como condición del conocimiento, equiparación que se extiende a la propia cognición como proceso. Si hay ya diferencia por consiguiente hay ya tiempo. En palabras de Luhmann: “No hay cognición fuera del tiempo. Incluso la memoria opera sólo en la actualidad; consiste en comprobar la consistencia momentánea, y no en capturar un pasado ocurrido hace mucho. El conocimiento surge objetivado para poder aparecer como duradero; pero hasta donde tiene que ser conocido siempre tiene que ser realizado de nuevo.” Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, p. 98.

criterio. La anterior es aplicable incluso cuando la referencia sea a una ley considerada como fundamental y que, por tanto, sostenga la pretensión de una explicación global del sistema social. Es por ese logro evolutivo entendido como orden emergente por lo que no es posible contentarse con la articulación de una única estructura temporal, con una sola descripción o con una única forma de autoobservación.

Es entonces cuando la cuestión recae en el nivel de complejidad asumido como diferenciación interna, lo que obliga a seleccionar los enlaces operativos puesto que el sistema se enfrenta a una amplia apertura de posibilidades. De tal modo que la diferenciación funcional interna se traduce en diversidad de estructuras o de horizontes, todo a partir de la de una única operación y de una misma distinción basal. Como ya se ha establecido, surge con ello la necesidad de selectividad porque precisamente dichos horizontes se generan en el medio sentido.⁵³ Así, es en el medio sentido donde se proyecta la distinción pasado/futuro a partir de la diferencia entre actualidad y potencialidad, donde este último factor puede delimitarse ya sea hacia el pasado o hacia el futuro, dando pie a la modalización de estructuras temporales diversas. Resulta notable el que las estructuras temporales vuelvan tratable la condición de potencialidad, tomando como elemento implícito lo actual como su referencial central.⁵⁴ Por tanto, las nociones de potencialidad, selectividad y actualidad, vienen a ser las categorías centrales en el proceso de constitución de estructuras temporales, donde la especificación de relevancias se genera a partir de la potencialidad y de la actualidad como rasgos propios del sentido.

Pero es la condición presente o de actualidad la que permite todo ejercicio de modalización, orientando desde este punto la configuración de modos diversos de pasado o de futuro. Las estructuras resultantes

⁵³ “Todo lo que sucede apegado al sentido, sucede en un horizonte de otras posibilidades. Este es el caso incluso cuando otras posibilidades son negadas como posibilidades y por tanto el suceder es introducido como necesario; pues las negaciones (¡) ‘pueden’ (¡) -y este ‘poder’ es a su vez necesario- ser negadas a su vez. Los acontecimientos históricos no son por lo tanto relevantes en su pura facticidad y tampoco sólo en su encadenamiento fáctico de los desarrollos, sino por su selectividad.” Niklas Luhmann, “Tiempo universal e historia de los sistemas”, p. 368.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 368-369.

tienden a una articulación selectiva de posibilidades, de forma que desde un *presente presente* -mismo que enfatiza la condición de actualidad- se establecen diversos estados pasados o futuros. Así, ya sea desde un pasado del presente o desde un futuro del presente, se quiebra cualquier simultaneidad con los posibles presentes pasados o con los presentes futuros, siendo la potencialidad el elemento de su determinación estructural.⁵⁵ Las formulaciones anteriores están relacionadas al problema de cómo se construyen horizontes o estructuras temporales a partir de las cuales se complejiza la relación pasado/futuro, proceso gracias a la cual es posible describir fenómenos o eventos no actuales. Todas estas posibilidades se derivan a partir del esquema de asimetrización antes/después. A partir de esta derivación toma pertinencia la pregunta sobre el concepto de historicidad en un contexto en el que sobresale la diversidad de estructuras temporales. Se trata de una cuestión que puede ser abordada apelando a los trabajos de Prigogine y a la noción de flecha del tiempo. Al respecto, habría que apuntar que la propuesta de Prigogine enfatiza la orientación del tiempo en un fuerte sentido de irreversibilidad gracias al cual la flecha conduce hacia el futuro, misma que puede señalar a su vez tanto la dirección de la entropía o de la de la entropía negativa.⁵⁶

Cosa que faculta a sostener que el universo tiene una historia en el sentido de un proceso contingente que es generado por inestabilidades y fluctuaciones, las cuales abren la puerta a la aparición de formas de orden de mayor complejidad a partir de instancias de caos previas.⁵⁷ Esta concepción admite la aparición de bifurcaciones, donde la elección de cual camino se toma está signada por el azar y no por aquellos

⁵⁵ “Queremos poder decir que el presente es simultáneo del presente del presente, y que con ello tiene una característica especial; que, además, el presente también es simultáneo con el presente del pasado, *pero no con los presentes pasados*, y por supuesto tampoco con los pasados de los presentes pasados ni con el presente pasado del futuro presente, sino sólo con uno de los presentes futuros de los presentes pasados. En el concepto de presente entran también reglas para la aplicación de la representación de la simultaneidad, lo cual es, a su vez, condición para la comunicación en la dimensión social.” *Ibidem*, p. 396-397.

⁵⁶ Eduardo Ibáñez, “Historicidad e irreversibilidad en la concepción prigoginiana del tiempo”, p. 116.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 177. Por supuesto, se tiene que consultar el texto central de Ilya Prigogine, *La flecha y el ciclo del tiempo*.

elementos considerados como determinantes del proceso en su conjunto. A este tipo de procesos no deterministas se les denomina como estocásticos dado que no se dejan reducir a secuencias lineales, sino que aluden al cálculo de probabilidades y a la construcción de modelos cuyos límites están signados por la situación de fuerte impredecibilidad que los envuelve.⁵⁸ El rasgo no determinista se explica al considerar que los componentes presentes en el estado inicial del proceso no constriñen ni predicen su desenvolvimiento ni los estados finales que pueden ser alcanzados. Son los elementos aleatorios presentes en los estados iniciales y en los subsiguientes estados los que disponen la orientación seguida por todo el proceso. A estos elementos se les denomina variables aleatorias y su función se considera como distribución de probabilidad. Incluso pueden admitir componentes no aleatorios o parcialmente aleatorios que se combinan de tal manera que esto no afectan su grado de impredecibilidad.

El cálculo de probabilidades actúa en los procesos estocásticos como factor restrictivo, pues lleva a cabo una necesaria limitación de posibilidades a partir de un rango que resultaría imposible de manejar para la formulación de pronósticos condicionados. Es por eso por lo que todo pronóstico o anticipación probabilística exhibe ese grado de impredecibilidad mencionado sin menoscabo de la prestación a la que dan lugar. Ahora bien, si lejos del equilibrio se producen bifurcaciones, es posible afirmar que están en relación con alteraciones o modificaciones vinculadas a una situación de “sensibilidad a las condiciones iniciales”. En todo caso, la dimensión histórica que se puede aplicar al universo tiene que ver con la situación por medio de la cual solo algunas posibilidades son actualizadas, pero no todas. Así, bifurcación se entiende como sinónimo de “aleatoriedad, historicidad e irreversibilidad”.⁵⁹ De manera que aparece de nuevo la condición contingente como rasgo de toda estructura temporal entendida como ruptura de simetría. Historicidad, por tanto, describe no una forma unitaria que se destaca por encima de la diversidad estructural, sino la imposibilidad de sintetizar dicha diversidad. De hecho, no refiere a una estructura

⁵⁸ Grégoire Nicolis, Ilya Prigogine, *La estructura de la complejidad*, p. 16.

⁵⁹ Eduardo Ibáñez, *op. cit.*, p. 119.

particular por lo que, en la perspectiva sistémica manejada, está en consonancia con la distinción basal pasado/presente y con la modalización de horizontes temporales.

El moverse en el tiempo de la distinción y de las estructuras temporales derivadas por modalización puede dar sustento a una reconceptualización de la noción historicidad. La distinción basal esquematiza la posibilidad de observar algo en el tiempo, pero esa misma distinción se despliega temporalmente, por lo que es dable sostener que la distinción -pero también los horizontes modalizados- se encuentran en una órbita temporal. En suma, toda observación del tiempo puede solo llevarse a cabo desde el tiempo mismo. A esta situación autorreferencial se le puede denominar una aguda temporalización del tiempo: el tiempo se convierte en instancia contingente. Esa temporalización del tiempo -en la perspectiva de Michel Foucault- permite expresar la situación de la modernidad como “edad de la historia”, esto es, como un modo de ser de todo aquello que nos es dado al nivel de la experiencia, un fondo donde aparecen los dominios empíricos, pero también aquel que da lugar a la posibilidad de su conocimiento.⁶⁰ Así formulada, la situación de la distinción basal pasado/presente y de los horizontes temporales se constituyen como un moverse en el tiempo, donde el mismo presente es nivelado como horizonte movable bajo la precisión luhmanniana.⁶¹

Si la metáfora que expresa ese movimiento en el tiempo aplica a la distinción y a las estructuras, no termina contradiciendo justamente la situación de diversidad estructural ni a las consecuentes selecciones posibles, se debe a que los horizontes -incluyendo el presente de la distinción- actúan como horizontes de posibilidades, donde la diversidad es la que obliga introducir el precepto de la selectividad. Un ejemplo

⁶⁰ “Así como el Orden en el pensamiento clásico no era la armonía visible de las cosas, su ajuste, su regularidad o su simetría comprobada, sin el espacio propio de su ser y aquello que, antes de todo conocimiento efectivo, las establecía en el saber, así la Historia, a partir del siglo XIX define el lugar de nacimiento de lo empírico, aquello en lo cual, más allá de cualquier cronología establecida, toma el ser que le es propio [...] Sabemos bien que la Historia es el dominio más erudito, más informado, más despierto, más encumbrado quizá de nuestra memoria: pero es también igualmente el fondo del que se generan todos los seres y llegan a su centelleo más precario. Modo de ser de todo aquello que nos es dado en la experiencia.” Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 215.

⁶¹ Niklas Luhmann, “Tiempo universal e historia de los sistemas”, p. 397.

de selectividad es la temática del sentido en la teoría de los sistemas sociales. A diferencia de la denominada filosofía de la historia de vocación hegeliana, el sentido se entiende precisamente como ejecución de una selección, no como orientación del devenir ni como punto de llegada que dota de significación al proceso en su conjunto. En este caso, la selectividad aplica a la distinción entre actualidad y potencialidad, de modo que se puede optar por dirigirse hacia la certidumbre de una inestabilidad presente o hacia lo incierto de una potencialidad que se convierte en estable. En tal punto vuelve a presentarse la cuestión de la complejidad. La variación y la selectividad resultante asumen un incremento de complejidad del sistema que solo puede operar así, diferenciando cada vez más y seleccionado sobre los rangos establecidos diferencialmente. De ahí que Luhmann afirmara que las estructuras pueden entenderse como “selección de selecciones” y que el sentido se asume como “una representación de la complejidad”. La selectividad se conforma como una manera de afrontar la complejidad resultante de los sistemas que evolucionan, es decir, que están temporalizados.⁶²

Entonces, el fenómeno de esa aguda temporalización del tiempo y que está en la base del concepto de historización, se encuentra conectado con el incremento tendencial de complejidad del sistema social. Se trata de una aportación del propio sistema y de sus niveles de complejidad alcanzados, pero entendiendo que se deriva de la exigencia de selectividad.⁶³ Entonces, ¿qué entender por historicidad? Lo que la modernidad denomina historicidad es ese proceso de autoobservación del propio sistema social donde la distinción básica es la de pasado/futuro, por lo que se instituye una reflexividad intrínseca del tiempo.⁶⁴ Habría que distinguir entre recursividad y la competencia reflexiva que el sistema aplica sobre sí mismo. Recursividad refiere al proceso autopoiético que está facultado para valerse de sus propios resultados y continuar así los enlaces operativos subsecuentes. Mientras que autorreflexión es la aplicación de sí mismo del al sí mismo del sistema; gracias a esto se convierte él mismo como el objeto de sus propias

⁶² Niklas Luhmann, *Complejidad y modernidad*, p. 29.

⁶³ Niklas Luhmann, “Tiempo universal e historia de los sistemas”, p. 378-379.

⁶⁴ Niklas Luhmann, *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 227.

operaciones de observación y con ello puede distinguirse de otras formas operativas o procesos.⁶⁵

Aun así, la autorreflexividad termina alentado la reproducción autopoietica al permitir al sistema enfrentar su grado agudo de incertidumbre. Es posible afirmar, entonces, que la noción de historicidad se nivela como proceso estocástico, equiparación posible a partir de un punto central: la incertidumbre que se presenta en su despliegue donde los elementos determinantes consisten en ajustes aleatorios. Es por esta vía que el sistema está en condiciones de organizar sus índices de incertidumbre balanceando su propia producción de entropía, lo que de otra manera no sería posible.⁶⁶ La historicidad sería, por tanto, una manera de manejar la entropía interna del sistema social, permitiendo con ello formas de tramitación de incertidumbre para el sistema. Lo anterior presupone capacidad autorreflexiva por la cual el sistema puede autoobservarse a partir de lo que no es actual respecto al presente de la operación. Al articular su propia historia, el sistema social puede hacer referencias a sus estados pasados y a sus estados futuros como proyección de expectativas. Pero también -y este es el nivel reflexivo propiamente dicho- debe observar sus propias referencias históricas en tanto observaciones guiadas por la dimensión tiempo (distinción pasado/futuro). Es por eso por lo que concepto de historicidad refiere directamente a la situación de una temporalización del tiempo -el tiempo en el tiempo- lo que obliga a que toda observación temporal debe observarse a sí mismo como observación temporalizada.

Esto es lo que permite todo manejo organizado de incertidumbre y, por ende, facultades de control operativo. Habrá que agregar que este nivel de observaciones de observaciones es permitido por la famosa reentrada de la distinción en la distinción (*re-entry*) o también la reentrada de la forma en la forma, modalidad por la cual se da consistencia

⁶⁵ Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, p. 240-241.

⁶⁶ Loet Leydesdorff, *op. cit.*, p. 287. Este autor aseguró, en la misma página, lo siguiente: "El mantenimiento del sistema es un resultado balanceado de su producción necesaria de entropía (probabilística) por operación y de esta capacidad de reorganizar la incertidumbre del sistema. Sólo los sistemas de comunicación que pueden variar la organización de la incertidumbre reflexivamente en la dimensión temporal alcanzan la autoorganización o autopoiesis."

a la autopoiesis del sistema.⁶⁷ De nueva cuenta, si la distinción pasado/futuro permite observaciones de primer orden al nivel de los horizontes temporales, la observación de esas observaciones solo se produce a partir de la misma distinción, cosa que potencia sus capacidades de autoorganización así como la generación recursiva de expectativas. Lo que resalta de la temática de la reflexividad como capacidad de autoobservación del tiempo del sistema en el tiempo y que está expresada en la noción de historicidad es su relación con el grado de complejidad de la sociedad moderna.

Se trata de un alto nivel de complejidad que solo puede abordarse en las autoobservaciones que genera la sociedad por medio de una tendencia a “temporalizar la complejidad temporalizada, esto es, a ordenarla como una sucesión de lo diverso.”⁶⁸ Es decir, en la medida en que es factible realizar múltiples observaciones a partir de la distinción pasado/futuro y, por tanto, también diversas observaciones sobre estas observaciones, se genera una complejidad creciente que resulta articulable con la complejidad estructural de la sociedad. Por supuesto, esta última se le atribuye a su propio desarrollo evolutivo y se expresa en diversificación funcional interna. En suma, por medio del concepto de historización la sociedad puede temporalizar su propia complejidad autopoieticamente creciente, de forma tal que la cualidad de autorreflexividad se conecta directamente con la diferenciación temporal. Por tanto, historizar permite observar a la sociedad sus propios índices de complejidad, lo cual es también posible de describir como un fenómeno histórico y se considera como un logro de las observaciones de segundo orden.

⁶⁷ “Además, mediante este entramado recurrente de las operaciones surge un sistema que se cierra precisamente mediante esta recursividad frente a un entorno. Esto hace posible introducir en el sistema la diferenciación entre sistema y entorno, una diferencia producida en primer lugar operativamente. Siguiendo a Spencer Brown, lo llamaremos *re-entry*. Y cuando se haya logrado esta posibilidad, el sistema puede designarse también a sí mismo como unidad -a diferencia del entorno. Se trata de un tipo especial de autoobservación que llamaremos reflexión.” Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, p. 65. También, George Spencer Brown, *op. cit.*, p. 69 y s. En este último apartado de su trabajo, Spencer Brown desarrolla cuatro experimentos del cálculo de las formas para dar cuenta del fenómeno de *re-entry*.

⁶⁸ Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, p. 242.

BIBLIOGRAFÍA

- Bateson, Gregory, *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Lohlé-Lumen, 1998.
- Gregory Bateson, Mary Catherine Bateson, *El temor de los ángeles*, Barcelona, Gedisa, 1994.
- Blumenberg, Hans, *La legitimación de la edad moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2008.
- Foerster, Heinz von, *Semillas de la cibernética*, Barcelona, Gedisa, 1991.
- Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 1996.
- Giddens, Anthony, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1993.
- Leydesdorff, Loet, *Una teoría sociológica de la comunicación*, México, Universidad Iberoamericana, 2015.
- Luhmann, Niklas, *La ciencia de la sociedad*, México, Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 1996.
- _____, *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*, Madrid. Trotta, 1998.
- _____, *Introducción a la teoría de sistemas*, México, Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2009.
- _____, *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, Barcelona, Paidós, 1997.
- _____, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, México, Alianza, 1991.
- _____, “Tiempo universal e historia de los sistemas”, en Silvia Pappe, coord., *Debates recientes en la teoría de la historiografía alemana*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, Universidad Iberoamericana, 2000, pp. 359-425.
- _____, Raffaele De Georgi, *Teoría de la sociedad*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 1993.
- Mascareño, Aldo, “Sociología del método: la forma de la investigación sistémica”, *Cinta de Moebio*, no. 26, diciembre, 2006, pp. 122-154.

Nicolis, Grégoire, Ilya Prigogine, *La estructura de lo complejo. En el camino hacia una nueva comprensión de las ciencias*, Madrid, Alianza, 1994.

Prigogine, Ilya, *La flecha y el ciclo del tiempo. Mito y metáfora en el descubrimiento del tiempo geológico*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

_____, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Madrid, Alianza, 1990.

_____, *El nacimiento del tiempo*, Barcelona, Tusquets, 1991.

Spencer Brown, George *Laws of form*, New York, The Julian Press Inc., 1972.

CLÍO Y URANIA: PROBLEMAS EPISTEMOLÓGICOS DE LA HISTORIZACIÓN DE LA(S) CIENCIA(S)

Graciela Velázquez Delgado
Departamento de Historia
Universidad de Guanajuato

INTRODUCCIÓN

Clío es la musa griega de la historia y Urania la de la astronomía y la astrología, que también podría ser la representante de la ciencia. Las dos se entrelazan en este texto para llevar a cabo un relato sobre la historización de la ciencia. Por un lado, un quehacer que estudia lo histórico, lo cambiante, lo dinámico, por el otro, lo que se pretende inmutable y objetivo. Para lo anterior, lo primero es aclarar los conceptos, de los cuales Lidia Girola plantea que “forman parte de la realidad que nombran y pretenden explicar, a la vez que inciden sobre ella y son permanentemente modificados por las circunstancias que contribuyeron a interpretar, es fundamental para entender tanto el carácter reflexivo de la acción humana (si bien los ritmos y alcances de esa reflexividad cambian según la época)”.¹ Historiar es realizar una investigación histórica sobre algún tópico en particular, ubicarlo en su tiempo y espacio. Por su parte, la historicidad “se refiere al conjunto de circunstancias que a lo largo del tiempo constituyen el entramado de relaciones en las cuales se inserta y cobra sentido algo, es el complejo de condiciones que hacen que algo sea lo que es: puede ser un proceso, un concepto o la propia vida”.² William Walsh llamó *coligación* al acto que realiza el historiador para ligar los acontecimientos o eventos con su contexto social, económico y político. Verónica Tozzi menciona que los historiadores han tratado de aclarar la coligación en los siguientes términos:

¹ Lidia Girola, “Historicidad y temporalidad de los conceptos sociológicos”, p. 15.

² Lidia Girola, “Historicidad y temporalidad de los conceptos sociológicos”, p. 17.

En primer lugar, no hay acuerdo acerca de cuál es su forma, es decir, qué tipo de conexiones son ‘coligaciones’ relevantes a los fenómenos históricos. (Justamente, este fue el problema que concentró a la filosofía analítica de la historia). En segundo lugar, tampoco existe acuerdo en cuanto a cuál sería la relación entre estas contextualizaciones o producciones historiográficas y el pasado independiente o tal cual fue. (Esta es la discusión típica en tomo al narrativismo). En tercer y último lugar, subsiste la pregunta acerca del punto de vista o situación histórica desde el que se ‘coliga’ el pasado. (Problema que si bien no es nuevo, estalla en *los últimos tiempos*)”.³

El problema de la historización incluye la ubicación del objeto o sujeto de estudio en un tiempo y espacio. Lo anterior se ha enfocado desde dos perspectivas, una que pretende que el historiador puede llegar a un conocimiento objetivo del pasado a través de las evidencias que permanecen del pasado; otra es la que plantea que el historiador tiene un rol activo de fabricante o constructor del conocimiento histórico. En este sentido, Carlo Ginzburg introduce el concepto de *integración* para resaltar una posición intermedia, que reconoce al pasado y sus huellas y cómo se construye la presentación narrativa a través de la investigación histórica, pues en la construcción del relato, las fuentes no son fragmentos de un todo sistemático, sino que hay grietas y lagunas en las que el historiador debe estar atento para indicarle al lector las dificultades con las que fue construido.⁴ Historizar, por tanto, es un ejercicio de comprensión, un “ejercicio de reconstrucción de un contexto socio-histórico a partir de la investigación”.⁵ El historiador para este ejercicio de historización requiere de la imaginación histórica para reconstruir los hechos no solamente ordenándolos sino para darles inteligibilidad a estos que en principio parecen fragmentarios e inconexos.

Tomando en cuenta lo anterior, para hablar sobre la historización de la ciencia, partiremos de una definición como un cuerpo de conocimientos objetivos sobre el mundo natural y social. De inmediato salta

³ Verónica Tozzi, “Historización, contextualización y perspectiva”, p. 494.

⁴ Ginzburg, “Pruebas y posibilidades”, p. 218.

⁵ Lidia Girola, “Historicidad y temporalidad de los conceptos sociológicos”, p. 20.

la palabra “objetivos” puesto que si son de tal naturaleza entonces son verdaderos e inmutables. No obstante, para llegar a estos conocimientos las diferentes disciplinas o ciencias formadas y transformadas a lo largo del tiempo, han establecido su propia manera de acreditarlos, es decir, han implementado diferentes formas de observar y experimentar para llegar a establecerlos. Por ende, el concepto de ciencia ha ido cambiando a lo largo del tiempo, y con ella también sus contenidos, la forma de observar, describir e interpretar la naturaleza, así como la manera de practicar la ciencia. Por ello, es importante la indagación histórica que nos informe sobre los cambios y transformaciones del cuerpo de conocimientos científicos. Al respecto Girola plantea que

Reconocer y reconstruir la historicidad de un concepto implica, por lo tanto, un proceso doble: por un lado, constatar su “alteridad”, la distancia que nos separa, sus sucesivas diferencias de significado a lo largo del tiempo; y por el otro, al traerlo a nuestra propia circunstancia, debido a un interés presente, cuestionarlo, de-construirlo y por último analizarlo en sus múltiples significaciones, lo cual le otorga una cierta “intemporalidad”, una cierta generalidad, que permite su aplicación a circunstancias diversas.⁶

En este sentido, el historiador reconoce esa distancia temporal sobre su objeto de estudio y, a la vez, establece un diálogo con el presente para situarlo a la luz de lo que en la actualidad se considera como ciencia, lo científico y la comunidad científica. Atendiendo a lo anterior, acudo a las palabras de Michel Foucault para plantear que este texto no tratará de “conocimientos descritos en su progreso hacia una objetividad en la que nuestra ciencia actual podría al fin reconocerse”⁷ sino un estudio, que se enfoca en la historia para evidenciar cómo es que esta actividad se ha realizado en diferentes épocas privilegiando los puntos de vista tanto de los protagonistas como de los historiadores.

Este texto tiene como objetivo plantear algunos de los problemas epistemológicos de la historización de la ciencia, señalando la irrupción

⁶ Lidia Girola, “Historicidad y temporalidad de los conceptos sociológicos”, p. 18.

⁷ Citado en Rafael Mandressi, *La mirada del anatomista*, p. 17.

del giro historiográfico en la filosofía de la ciencia que ha enriquecido el conocimiento sobre la ciencia, señalando la importancia del contexto y la historización. Para realizar lo anterior el argumento está dividido en dos partes; la primera de ellas aborda el problema de la contextualización a través de la racionalidad supeditada a los cambios en el conocimiento; la segunda, analiza la problemática de la perspectiva o punto de vista tanto de los protagonistas como del historiador que es determinante para visibilizar a sujetos que contribuyeron de forma relevante en esta actividad, pero que por diversas razones habían quedado olvidados o marginados en el relato de la ciencia.

I. CONSTRUYENDO LA HISTORIZACIÓN DE LA CIENCIA

Los estudios sobre la ciencia no destacaban su aspecto histórico, solamente se destacaban las ideas como si hubieran surgido de la nada, como si para establecer conocimientos no hubiera pasado mucho tiempo en la cual la comunidad científica debatió arduamente hasta llegar a consensos. En los años sesenta del siglo XX eran sobresalientes dos corrientes de pensamiento en el campo de la filosofía, por un lado, estaban los filósofos del círculo de Viena como Moritz Schlik, Rudolph Carnap, Otto Neurath, entre otros, quienes abogaban por una concepción científica del mundo y de la primacía de la inducción como fundamento de la justificación científica. Aparejado a ellos estaba Karl Popper, heredero de esta concepción con su método hipotético deductivo y, por otro lado, la Escuela de Frankfurt con Theodor Adorno, Max Horkheimer y Jurgen Habermas, quienes plantearon una crítica a la cultura, la sociedad, la ciencia y la tecnología,⁸ específicamente derivada de una visión signada por la posguerra, el armamentismo, la recomposición geopolítica, el desarrollo aeroespacial, la crisis de la “civilización occidental”, en la que si bien la ciencia tuvo un papel decisivo por eso mismo fue duramente cuestionada. La concepción del círculo de Viena fue la que permeó en la filosofía de la ciencia que acaparó la discusión sobre la racionalidad científica. En este ambiente de triunfalismo de la

⁸ Miguel Gallegos, “Kuhn y la historiografía de la ciencia en el campo CTS” p. 157.

filosofía de la ciencia surge el giro historiográfico con el físico, filósofo e historiador Thomas Kuhn, quien introduce la historia como una forma explicativa de la racionalidad en el desarrollo de la ciencia. Kuhn desaparece esa visión epistemológica de una ciencia objetiva y ahistórica heredera de la modernidad, y con esta posición da paso a una visión dinámica e histórica de la ciencia, en el cual esta no surge de la nada, sino que tiene una historia que la delimita y la posibilita a la vez. Para Kuhn

El desarrollo científico se convierte en el proceso gradual mediante el que estos conceptos han sido añadidos, solos o en combinación, al caudal creciente de la técnica y de los conocimientos científicos, y la historia de la ciencia se convierte en una disciplina que relata y registra esos incrementos sucesivos y los obstáculos que han inhibido su acumulación. Al interesarse por el desarrollo científico, el historiador parece entonces tener dos tareas principales. Por un aparte, debe determinar porqué hombre y en qué momento fue descubierto o inventado cada hecho, ley o teoría científica contemporánea. Por otra parte debe describir y explicar el conjunto de errores, mitos y supersticiones que impidieron una acumulación más rápida de los componentes del caudal científico moderno.⁹

Con este tipo de planteamientos es que surge la sociología de la ciencia, en la cual se realiza una distinción entre la externo e interno de la ciencia, para darle una explicación a los factores que influyen en ella. El enfoque externalista es definido “como la visión según la cual las circunstancias sociales, culturales, políticas y económicas, consideradas factores externos a la ciencia, afectan la prosecución de los conocimientos científicos”.¹⁰ Siguiendo a la misma autora el internismo “concebía a la ciencia como una empresa intelectual, cuyos cambios conceptuales son ajenos a las circunstancias sociales, políticas y económicas”.¹¹

Robert K. Merton en *Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England* publicado en 1938 postula una interpretación

⁹ Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, p. 21.

¹⁰ María Martini, “la relación Merton-Shapin a partir del debate historiográfico internismo/externismo”, p. 289.

¹¹ *Ídem.*

internista de la ciencia, pues considera que los descubrimientos e invenciones científicas que se realizaron en ese momento histórico fueron producto de soluciones a problemas intelectuales internos a la ciencia. Por su parte, Steven Shapin en “Disciplina y delimitación: la historia y la sociología de la ciencia a la luz del debate externismo-internismo” asevera que los factores políticos, económicos y sociales influyen de forma determinante en la producción científica. Además, Gaston Bachelard y George Canguilhem cuestionaron “la idea de evolución gradual, continua y acumulativa de la ciencia y la reemplazaron con la idea de quiebres y rupturas”.¹²

Posteriormente el enfoque externista se consolidó, dando lugar a la investigación de los factores que influían en el desarrollo de la ciencia y, a la vez, se enriqueció con nuevas perspectivas historiográficas como la historia cultural, de los estudios subalternos, la historia de la cultura material, la historia intelectual y hasta la implementación de biografías, incorporando el contexto de los científicos. Todas estas propuestas han sido fructíferas para el análisis de las diversas problemáticas que a continuación analizaremos.

II. HISTORIZANDO LA(S) CIENCIA(S)

Uno de los problemas principales con los cuales los historiadores de la ciencia han reñido tiene que ver con el establecimiento de la temporalidad a partir de la cual surge. En general hay dos posiciones hegemónicas que discuten lo anterior. La primera de ellas es aquella en la cual se asevera que esta surge con la modernidad del siglo XVII, propiamente con la revolución científica, teniendo como protagonistas a Galileo, Descartes y Newton, en la cual se realiza experimentación y, además, se comienza a distanciar de la religión; la otra es la que defiende Peter Burke, quien menciona que “en el sentido moderno es un concepto del siglo XIX, de modo que utilizar ese término para referirse a actividades relacionadas con la búsqueda de reconocimiento en periodos anteriores

¹² Peter Burke, *¿Qué es la historia del conocimiento?*, p. 145.

alienta lo que los historiadores más detestan, el anacronismo”.¹³ En el siglo XVII cambió la actitud hacia las autoridades clásicas, se deseaba resaltar los conocimientos de ese momento frente a los de la antigüedad. Muchos de los representantes de la ciencia moderna estaban muy influidos por las ideas protestantes, y comenzaron a fundamentar el conocimiento en los textos bíblicos.¹⁴ Mientras que para el XIX ya existe la idea de la experimentación arraigada en la práctica científica y alejada de la religión.

Mi posición al respecto es que cada época tiene una racionalidad diferente y podemos analizarla investigando sobre los problemas que les preocupan a los individuos que realizan ciencia en cada una de ellas. Asumo que la contextualización ofrece la posibilidad de que cada etapa histórica tenga su propia noción de lo que se considera conocimiento. En este sentido es como Kuhn plantea sus paradigmas que dan paso al cambio científico, en los cuales “Cuanto más cuidadosamente estudian, por ejemplo, la dinámica aristotélica, la química flogística, o la termodinámica calórica, tanto más seguros se sienten de que esas antiguas visiones corrientes de la naturaleza, en conjunto, no son ni menos científicos, ni más el producto de la idiosincrasia humana, que las actuales”¹⁵.

Como se desprende de lo visto, el distanciamiento de la ciencia y la religión ha obsesionado a los historiadores, pues se sigue pensando que la religión corrompe a la ciencia y, por lo tanto, habría que desterrarla de su indagación. Sin embargo, hay muchas investigaciones históricas que apuntan lo contrario, plantean que hay una interrelación estrecha entre estas dos áreas en épocas específicas, pues incluso en la edad media la ciencia fue desarrollada precisamente en los claustros religiosos.

Si pensamos en Isaac Newton (1642-1727) fuera de su contexto consideraríamos que el *Principia Matemática* solo contiene ideas científicas, sin embargo, John Henry afirma que “Aunque en la primera edición de los *Principia* no hay ninguna señal de Dios, para la segunda edición (1713) Newton introdujo un “Escolio General” en el que

¹³ Peter Burke, *¿Qué es la historia del conocimiento?*, p. 20.

¹⁴ Helge Kragh, *Introducción a la historia de la ciencia*, p. 11.

¹⁵ Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, p. 22.

explícitamente discutía la relación entre Dios y su Creación. Al finalizar su análisis, escribió: “Esto concluye la discusión sobre Dios, y tratar a Dios a partir de los fenómenos es ciertamente una parte de la filosofía natural”.¹⁶ En esta revisión que se ha hecho sobre el trabajo de Newton, James E. McGuire y Piyo M. Rattansi apuntan que “Quizá sería posible interpretar los Escolios, con sus discusiones sobre figuras legendarias y sus referencias a la filosofía “mística”, como el trabajo de un Newton “mágico” (y por tanto aberrante) —como producciones excéntricas que guardan poca significación para la reconstrucción de su trabajo genuinamente científico, y por ello solamente iluminan sus intereses esotéricos y ocultos”.¹⁷ Sin embargo, ellos consideran que lo anterior es insostenible, puesto que para Newton la teología y la filosofía natural eran investigadas por el método experimental.¹⁸ La revisión de los Escolios permite volver a reflexionar sobre la importancia de la contextualización. En este caso, podemos profundizar en las ideas de Newton en relación con el pensamiento de sus contemporáneos y a la vez con el de épocas anteriores para entender las contribuciones que tuvieron en el desarrollo del Libro III del *Principia*.

En el caso de Charles Darwin (1809-1882), ha habido varias posturas sobre su relación con la religión. Por un lado, E.M. Radl refiere que Darwin era un ateo, un hijo de su tiempo, un librepensador, otra postura, es la de Dov Ospovat y la de Ignacio Nuñez de Castro, quienes afirman que su agnosticismo se fue dando de manera gradual, desde los primeros años ortodoxos de su juventud hasta llegar al agnosticismo de su edad madura. Esta última perspectiva, en lo personal me parece más factible, pues considero que Darwin, poco a poco, a lo largo de su vida fue dudando de las afirmaciones religiosas, pero no de la existencia de Dios, lo que le causó una constante ansiedad. Sin dejar de atribuir actos de Dios sobre su vida, en una anécdota contada por él mismo menciona que cuando tenía 16 años constantemente tenía que correr grandes distancias para llegar a tiempo a la escuela del Doctor Butler en Shrewsbury, y generalmente lo conseguía, pero que cuando dudaba

¹⁶ John Henry, “Isaac Newton: ciencia y religión en la unidad de su pensamiento”, p. 70.

¹⁷ James E. McGuire y Piyo M. Rattansi, “Newton y las “flautas de pan”, p. 150.

¹⁸ James E. McGuire y Piyo M. Rattansi, “Newton y las “flautas de pan”, pp. 150-151.

en lograrlo pedía encarecidamente a Dios que lo ayudara. Y se maravillaba de la frecuencia con que recibía los beneficios de Dios.¹⁹ Ahora bien, no solamente Dios apareció en sus relatos cotidianos, sino también en su obra *El Origen de las Especies* publicada en 1859. Ella fue considerada y sigue siendo calificada por algunas comunidades religiosas como un ataque directo a la teoría creacionista fundamentada en la Biblia, específicamente en el Génesis. Darwin no solo contribuyó a la biología evolutiva sino también a la paleontología y a la geología. Siguiendo a Charles Lyell, Darwin en el *Origen de las especies*, en los capítulos del X al XIII analizó los procesos de sedimentación en el océano, su duración y profundidad a la que ocurren, así como lo relacionado con la presencia o ausencia de fósiles y la erosión de la tierra. Todas estas observaciones le hicieron sospechar a Darwin que la edad de la Tierra era de por lo menos 300 millones de años y no de 4004 años a. C como lo afirmaba la cronología de Ussher basada en los cálculos bíblicos.²⁰ Esto va encadenado con otra idea, que de acuerdo con la evidencia que había revisado y tenía disponible, las especies no eran inmutables, sino que evolucionaban mediante el proceso de selección natural. Esta misma obra la termina con esta frase que ilumina y oscurece a la vez su posición teológica: “Hay grandeza en esta concepción de que la vida, con sus diversas facultades, fue originalmente alentada por el Creador en unas pocas formas o en una sola; y que, mientras este planeta ha ido girando según la ley constante de la gravitación, a partir de un comienzo tan sencillo se desarrollaron y están evolucionando infinitas formas cada vez más bellas y maravillosas”.²¹ Así es como termina su obra, advirtiendo a los lectores sobre sus propias contradicciones de su fe y de sus descubrimientos científicos. Nuñez de Castro asevera que Darwin en su *Autobiografía* (no censurada) escrita en 1876, cuando ya era un anciano, afirmó “y yo, al menos, debo contentarme con seguir siendo un agnóstico”,²² y luego, en una carta escrita en 1879 a Mr. J. Fordyle, reiteró que “en mis fluctuaciones más extremas, jamás he sido ateo, en

¹⁹ Charles Darwin, *Autobiografía*, Librodot.com en <http://www.librodot.com>

²⁰ José Lugo Hubp, “Contribuciones Geológicas de Charles Darwin en *El Origen de las Especies*”, p. 485.

²¹ Charles Darwin, *El Origen de las especies*, p. 461.

²² Ignacio Nuñez de Castro, “Ateísmo o agnosticismo de Charles Darwin”, p.4.

el sentido de negar la existencia de un Dios”.²³ Por lo tanto, con todo lo anteriormente narrado, los historiadores de la ciencia seguirán discutiendo *ad infinitum* sobre su posición religiosa.

Siguiendo con esta relación entre la ciencia y la religión, uno de los temas más controversiales tiene que ver con las costumbres y las prácticas sexuales. Thomas Laqueur en *Sexo solitario. Una historia cultural de la masturbación* realiza una investigación sobre la forma en la que esta práctica fue considerada. En la pesquisa encuentra fuertes vínculos de las teorías médicas con creencias religiosas. Por tanto, busca en las sagradas escrituras la concepción de la masturbación en el relato de Onán, quien fue obligado por ley a casarse con la viuda de su hermano y, para no embarazarla, “vertía en tierra su semilla”.²⁴ Esta situación era más que reprochable porque tenía sexo sin la finalidad de la procreación. Debido a lo anterior, a la masturbación se le llama también onanismo, sin embargo, como se ha aclarado en realidad no es correcto denominarle de esta manera, porque la práctica de Onán era más bien *coitus interruptus* y no masturbación. Laqueur menciona que el onanismo fue clasificada como una enfermedad a principios del siglo XVIII en el cual aparecieron manuales para evitar esa deleznable práctica generadora de “culpa, vergüenza y angustia”.²⁵ A partir de ese momento, Laqueur distingue que la medicina comienza a mencionarla como una enfermedad, incluso dice que “la medicina parece apoderarse de la moral”.²⁶ Laqueur plantea que el iluminismo “hizo del acto más secreto, privado, aparentemente inofensivo y más difícil de detectar el eje de un programa para controlar la imaginación, el deseo y el yo liberados por la propia modernidad”.²⁷

Otro ejemplo sobre la importancia de la historización es el que ofrece Shapin en su trabajo “Phrenological Knowledge and the Social Structure of Early Nineteenth-Century Edimburg” (1975), en este explica cómo es que la frenología tuvo un impacto en el terreno de la ciencia al ser postulada por dos médicos, Franz Joseph Gall (1758-

²³ *Ídem.*

²⁴ Gn, 38.9. *Biblia de América.*

²⁵ Thomas Laqueur, *Sexo solitario. Una historia cultural de la masturbación*, p. 15.

²⁶ Thomas Laqueur, *Sexo solitario. Una historia cultural de la masturbación*, p. 18.

²⁷ Thomas Laqueur, *Sexo solitario. Una historia cultural de la masturbación*, p. 21-22.

1828) y Johan Gaspar Spurzheim (1776-1832) en Europa, a finales del siglo XVIII. la frenología sostenía una interpretación materialista de ella en tanto que estaba contenida en la unidad cerebral. La principal tesis de esta teoría es que en el cerebro se encontraban los órganos en los que se alojaban los instintos, inclinaciones, sentimientos, disposiciones, facultades intelectuales y cualidades morales, por tanto, el alma tenía una localización material en el cuerpo, así que para conocer sobre éstas, era necesaria una minuciosa exploración de su estructura.²⁸ Esta teoría planteaba un materialismo y, por lo tanto, despertó el encono en diversas religiones, y también en algunos dirigentes de los estados, pues se consideraba que la frenología atentaba contra las creencias católicas sobre el alma.²⁹ La prohibición tuvo que ver con el marcado materialismo sobre el alma que mostraban, considerado como contrario a los primeros principios de la moral y la religión.³⁰ Shapin se enfoca en las reformas sociales que se impulsaron desde la frenología, pues ellos creían que, al revelar las disposiciones de los individuos, los gobiernos podían prevenir la delincuencia y las malas conductas y, por ende, la sociedad sería transformada.³¹

En todas las investigaciones aludidas anteriormente, podemos ver la importancia de la historización para entender las ideas que alientan la postulación de las teorías, así como los debates de las comunidades científicas sobre las hipótesis científicas rivales y el establecimiento de consensos. Ahora bien, hay que destacar que para la contextualización se requiere lo que Ginzburg llama *integración* como lo comentamos líneas arriba, en el cual interviene la labor de investigación sobre las fuentes disponibles, la reconstrucción de las grietas contextuales y, por último, una narración con la voz activa del historiador.

²⁸ Graciela Velázquez Delgado, "El debate por el alma", p. 40.

²⁹ John van Wyhe, "The authority of human nature: the Schadellehre of Franz Joseph Gall", p. 25.

³⁰ *Ídem.*

³¹ Steven Shapin, "Phrenological Knowledge and the Social Structure of Early Nineteenth-Century Edimburg", p.224-225.

III. VISIBILIZANDO SUJETOS EN LA CIENCIA

Otra problemática importante que la historización de la ciencia presenta es la que postula Tozzi “Se busca como ideal de historización una contextualización objetiva que vaya más allá de cualquier perspectiva subjetiva o individual O, por el contrario, se parte del hecho de que toda contextualización involucra un conflicto de perspectivas, la del historiador y la de los protagonistas”.³²

La contextualización que se ha realizado para la ciencia ha partido de distinciones heredadas de la filosofía de la ciencia clásica, que separa la teoría y la práctica, entre las actividades intelectuales y las manuales, entre las artes liberales y las artes mecánicas, entre eruditos y artesanos. Sin embargo, esta escisión ha perdido valor, porque lo que ahora se busca es incorporar nuevos sujetos, aquellos que participaron sin ser visibles, como la misma Tozzi expone “La historización se erige entonces como voz de los sin voz y propone como alternativa una “historización radical” o “autocontextualización”, esto es, que el historiador se reconozca como una voz más un punto de vista como cualquier otro, y no como la voz privilegiada”.³³

En un intento por incorporar más sujetos participantes en la ciencia, Rodrigo Vega y Ortega nos proporciona una distinción entre hombres de ciencia y amateurs, la cual refiere al trabajo en la botánica “En la primera mitad del siglo XIX, entre los *amateurs* mexicanos se destacaron políticos, novelistas, militares y miembros del clero, que, sin ser especialistas en la ciencia, se dedicaron a popularizarla”.³⁴ Lo anterior es clave para ampliar los análisis de las diligencias científicas, pero también para entender las jerarquías en las comunidades científicas y los usos y costumbres de dichas labores. Como se estipulaba antes, los enfoques de la historia cultural y de los estudios subalternos han puesto en la lupa de la historia de la ciencia a todos aquellos individuos que intervinieron en actividades científicas, pero que por diversas razones

³² Verónica Tozzi, “Historización, contextualización y perspectiva”, p. 494.

³³ *Ídem.*

³⁴ Rodrigo Vega y Ortega Baez, “Recreación e instrucción botánicas en las revistas de la ciudad de México, 1835-1855”, p. 117.

no han sido reconocidos, que han permanecido invisibles. Como notaremos enseguida, estos estudios han sacado a la luz las relaciones jerárquicas de trabajo, así como entre hombres y mujeres.

Shapin en *Una historia social de la verdad*, se aventura a plantear una investigación que profundice en la reconstrucción de la práctica científica, en la cual se propone rescatar a todos aquellos hombres y mujeres que participaron en ella. En el siglo XVII, Robert Boyle construyó un laboratorio en su casa para poder experimentar con la bomba de aire. El olfato de historiador de Shapin lo lleva a considerar que esta experimentación no la realizaba un solo hombre, sino que participaban muchas personas, así que se dio a la tarea de buscar a los “técnicos invisibles” como él les denominó. Uno de estos fue Denis Papin, un físico francés que llegó a tener un rol muy importante en el trabajo de Boyle, quien lo mencionó en su libro de la siguiente manera: “Algunas de esas pocas interferencias se deben más a mi asistente que a mí”.³⁵ Pero, no solamente era Papin el asistente, también había otros a quien Boyle señaló como “sus empleados domésticos”, cuyos nombres no mencionó. Por supuesto, lo anterior nos habla de la jerarquización que se tenía en el trabajo o práctica científica, pues como el mismo Boyle comentó él estaba “siempre presente en la realización de los principales experimentos, y también en algunos de ellos de tipo inferior”.³⁶ Es importante una acotación que realiza Shapin, no se puede hablar de exclusión o de jerarquización solo por la hidalguía que portaban los hombres que se dedicaron a la actividad científica, la cuestión es más bien de orden epistemológico, pues en ese momento era mayormente valorado el pensamiento y no la práctica considerada como una actividad menor. Por lo tanto, podemos entender que Boyle fuera el autor único en su obra sin dar créditos a quienes estuvieron presentes, pues tenían un rango menor por ser técnicos o sirvientes domésticos. También Shapin menciona que las mujeres fueron actores que estuvieron presentes en las actividades teóricas y de experimentación, sin embargo, debido a su condición de mujer permanecieron invisibles, sin ser referidas en las obras de ciencia.

³⁵ Steven Shapin, *Una historia social de la verdad*, p. 452.

³⁶ *Ídem*.

Una de las dificultades que enfrentó Shapin fueron las fuentes para hablar de los sin voz, pues ellos no escribieron, Papin sí sabía hacerlo, pero realizaba un trabajo pagado por Boyle, así que la autoría fue únicamente de él. Los empleados domésticos no sabemos si sabían leer y escribir, lo más probable es que no. Sabemos de ellos porque Boyle los anota en algunos de sus relatos. Por lo tanto, Shapin reconoce que para visibilizarlos no es una tarea fácil.

Con respecto a la invisibilización de las mujeres en la ciencia ha sido poco a poco subsanada en diversas investigaciones actuales. Natalie Zemon Davis pone su granito de arena con su averiguación sobre Maria Sibylla Merian, en la cual aborda a esta mujer alemana del siglo XVII, que se dedicó a la ciencia. María Sibylla a los 52 años se marchó y abandonó a su marido el pintor Johann Andreas Graff para emprender un viaje a Surinam. Su familia cultivaba la pintura y por eso ella portaba habilidades al respecto y “no solo era experta en pintura a la acuarela y al óleo, en pintura sobre textiles y en grabados sobre planchas de cobre; no solo podía dibujar flores, plantas e insectos con una naturalidad perfecta, sino que también era una observadora enterada de los hábitos de las orugas, las moscas, las arañas y otras criaturas semejantes”.³⁷ Con dichas habilidades ilustró y logró publicar dos tomos de la obra *La oruga, maravillosa transformación y singular alimentación con flores de las orugas*, el primer tomo publicado en 1679 y el segundo en 1683, respectivamente. Posteriormente publicó *Metamorfosis de los insectos del Surinam*. Cada una de las plantas fue identificada y clasificada con su nombre en latín y alemán, seguida de una explicación sobre “la apariencia y conducta del espécimen de insecto en cada estadio, a menudo con fechas exactas, y sus reacciones ante su apariencia”.³⁸

De la revisión surge “una mujer curiosa, voluntariosa, versátil, que trata de ocultarse y a la que le mueve -con cambios familiares y religiosos- su ardiente interés por las conexiones y la belleza de la naturaleza”.³⁹ Maria Sibylla ha sido rescatada por los historiadores de la ciencia,

³⁷ Natalie Zemon Davis, *Mujeres en los márgenes. Tres vidas del siglo XVII*, p. 177.

³⁸ Natalie Zemon Davis, *Mujeres en los márgenes. Tres vidas del siglo XVII*, p. 184.

³⁹ Natalie Zemon Davis, *Mujeres en los márgenes. Tres vidas del siglo XVII*, p. 179.

quienes han dicho que tenía una visión ecológica en lo que pintaba.⁴⁰ Las ilustraciones no solamente hablan de su calidad artística, sino de su rigor científico, entrenada en las clasificaciones de Carlo Linneo y a la vez de su sensibilidad con la naturaleza. Esto es importante, pues se distingue de otros científicos de su época, a quienes solamente les interesa describir a las especies y no verlas en un contexto en el cual se desarrollan. Burke asevera que antes de 1830 las mujeres eran las que coleccionaban plantas, y en particular flores, pues era considerada una actividad femenina, así que no es de extrañar que Merian se hubiera dedicado a la actividad botánica y entomológica.⁴¹

Zemon Davis la describe como “una pionera al cruzar las fronteras de la educación y el género para adquirir un conocimiento sobre los insectos y educar a sus hijas mientras observaba, pintaba y escribía”.⁴² “era una mujer colocada para una empresa científica en el margen creativo -para ella un ecosistema lleno de zumbidos- existente entre el taller doméstico y la academia culta”.⁴³

Ahora bien, en el trabajo de María Sybilla también encontramos a sujetos marginados, quienes habían sido sus ayudantes y en *Metamorfosis* los menciona como “mis esclavos” “mis indios”⁴⁴ con los cuales interactuó en Surinam para realizar la búsqueda y exploración en su trabajo entomológico. Aquí podemos esclarecer otro problema de las fuentes, si ya de por sí Zemon Davis tuvo dificultades para reconstruir la vida de María Sibylla, tuvo que hacerlo a través de los testimonios que otros dejaron, algunos documentos de sus vínculos familiares y sociales, como los de su propio marido o los de su mentor Joachim Sandrart. Por otro lado, se encuentra su obra publicada que es testimonio de su pensamiento como exploradora, ilustradora, naturalista y entomóloga, de la cual Zemon reconstruye su vida y personalidad desde “el <<yo>>”. Sin embargo, aunque menciona a otros actores en la búsqueda

⁴⁰ Natalie Zemon Davis, *Mujeres en los márgenes. Tres vidas del siglo XVII*, p. 189.

⁴¹ Peter Burke, *¿Qué es la historia del conocimiento?*, p. 158.

⁴² Natalie Zemon Davis, *Mujeres en los márgenes. Tres vidas del siglo XVII*, p. 194.

⁴³ Natalie Zemon Davis, *Mujeres en los márgenes. Tres vidas del siglo XVII*, p. 194.

⁴⁴ Natalie Zemon Davis, *Mujeres en los márgenes. Tres vidas del siglo XVII*, p. 237.

del conocimiento y labor que realizó Merian no se profundiza en ello, y sería extremadamente arduo encontrar pistas y huellas sobre ellos.

Con todo esto podemos ilustrar cómo las temáticas que les interesan a los historiadores y las historiadoras, tienen que ver con su perspectiva y con su punto de vista, no solo de la temporalidad a la cual pertenecen sus protagonistas, sino con el presente del historiador o historiadora. Del mismo modo, el historiador o historiadora ejerce una función legitimadora de los individuos que también fueron relevantes para la ciencia, los asistentes, las mujeres, los sirvientes domésticos, los esclavos, que a través de la voz de otros se hacen presentes, es decir son voces ausentes y presentes a la vez en el relato histórico de la ciencia. Esto ha permitido que la historia de la ciencia corra por nuevos senderos para proveer un relato más amplio y completo de la actividad científica.

IV. CONCLUSIONES

El contenido de todos los ejemplos puestos en este texto, desbordan la historia de la ciencia, son parte de una historia social, cultural, económica, intelectual y política. Todo esto nos habla de que la ciencia es una actividad inmersa en la sociedad y la cultura de un momento y tiempo determinado. Por tanto, la historización es necesaria e inminente para entender la forma en que opera la racionalidad en cada una de las épocas. Dejar atrás los prejuicios y calificativos de la ciencia arcaica o pseudociencia, porque los cánones y criterios con los cuales se califica a la ciencia son muy diferentes en cada una de las épocas y culturas en las cuales se aboque la investigación. Además la historización nos permite advertir el rol activo del historiador en la contextualización, no solamente destacando el aspecto cognitivo sino también uno legitimador hacia los sujetos que intervienen en la construcción del conocimiento científico.

A partir de estos enfoques se abren ventanas y puertas para que los historiadores indaguen sobre el desarrollo científico y tecnológico en distintas temporalidades, se rompa así con la idea de que solo los que estudiaban alguna disciplina podían hablar sobre ella, que los médicos

o matemáticos eran los únicos autorizados para analizar en el pasado las teorías de su disciplina. También se rompe el enfoque triunfalista de la ciencia, en la que se postula que la ciencia actual es mejor que la del pasado, o que incluso, todo lo pasado en la ciencia es pura charlatanería o pseudociencia. Cuando se analiza con los ojos de la historia ubicamos a las ideas y creencias en su contexto, en sus condiciones de racionalidad y en sus circunstancias sociales, económicas y culturales que explican que estas se hayan considerado como fértiles o se hayan descartado. Si no consideramos todas estas variables como importantes en la explicación de la ciencia actual, entonces, como asevera Rafael Mandressi las teorías científicas serían “chispas de verdad arrancadas a las tinieblas, ignorancia tenaz o vencida son la materia prima de una contabilidad elaborada en función de un estado de saber definido de antemano como punto de llegada necesario”.⁴⁵

⁴⁵ Rafael Mandressi, *La mirada del anatomista*, p. 18.

BIBLIOGRAFÍA

- Biblia de América*, México, Editorial Verbo Divino, 2000.
- Burke, Peter, ¿*Qué es la historia del conocimiento? Cómo la información dispersa se ha convertido en saber consolidado a lo largo de la historia*, México, siglo XXI editores, 2017.
- Darwin, Charles, *Autobiografía*, Librodot.com en <http://www.librodot.com>
- Darwin, Charles, *El Origen de las especies*, Trad. Antonio de Zulueta, en http://es.wikisource.org/wiki/Charles_Darwin
- Gallegos, Miguel, “Kuhn y la historiografía de la ciencia en el campo CTS” en *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad - CTS*, vol. 8, núm. 22, enero, 2013.
- Ginzburg, Carlo, “Pruebas y posibilidades”, en *Tentativas*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2003
- Girola, Lidia, “Historicidad y temporalidad de los conceptos sociológicos”, *Sociológica*, año 26, número 73, mayo-agosto de 2011, pp. 13-46.
- Henry, John, “Isaac Newton: ciencia y religión en la unidad de su pensamiento”, *Estudios de filosofía*, nº38, agosto de 2008, pp. 69-101.
- Kuhn, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Kragh, Helge, *Introducción a la historia de la ciencia*, Madrid, Editorial Crítica, 2007.
- Laqueur, Thomas. *Sexo solitario. Una historia cultural de la masturbación*. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Lugo Hubp, José “Contribuciones Geológicas de Charles Darwin en *El Origen de las Especies*”, *Boletín de la Sociedad Geológica Mexicana*, vol. 61, núm. 3, diciembre, 2009, pp. 485-490.
- McGuire, James E; Rattansi, Piyo M. “Newton y las “flautas de pan”, *Estudios de Filosofía*, núm. 35, febrero, 2007, pp. 149-187
- Mandressi, Rafael. *La mirada del anatomista. Disecciones e invención del cuerpo en Occidente*. México: Universidad Iberoamericana, 2012.
- Martini, María, “la relación Merton-Shapin a partir del debate historiográfico internismo/externismo”, *Cinta Moebio*, 42, 2011, pp. 288-301.

- Núñez de Castro Núñez de Castro, Ignacio, “Ateísmo o agnosticismo de Charles Darwin”, *Proyección* 43, 1996, pp. 251-264.
- Shapin, Steven, “Phrenological Knowledge and the Social Structure of Early Nineteenth-Century Edimburg”, *Annals of Science*, 32 (3), 1975, pp. 219-243. [en línea], doi:10.1080/00033797500200261
- Shapin, Steven, *Una historia social de la verdad. La hidalguía y la ciencia en la Inglaterra del siglo XVII*, Buenos Aires, Prometeo, 2016.
- Tozzi, Veronica, “Historización, contextualización y perspectiva”, *Epistemología e historia de la ciencia. Selección de trabajos de las IX Jornadas*, Vol. 5 (1999), No. 5, Eduardo Sota y Luis Urtubey Editores, pp. 494-501.
- Van Wyhe, John, “The authority of human nature: the Schadellehre of Franz Joseph Gall”, *British Journal for History of Science*, 2002, pp. 17-42. [en línea], disponible en: <http://www.jstor.org/stable/4028401>, [consultado el 15/05/2022]
- Vega y Ortega, Rodrigo, “Recreación e instrucción botánicas en las revistas de la ciudad de México, 1835-1855”, *Historia Crítica*, No. 49, enero-abril, 2013, pp. 109-133.
- Zemon Davis, Natalie, *Mujeres en los márgenes. Tres vidas del siglo XVII*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1999.

¿ES POSIBLE LA HISTORIA? FREUD Y LA *HISTORIA DE LA LOCURA*

Ricardo Nava Murcia
Departamento de Historia
Universidad Iberoamericana

La identidad a sí misma de su edad, como de toda edad, parece tan fragmentada, y por lo tanto tan problemática [...]; tan fragmentada, por otra parte, como todas las categorías históricas o arqueológicas que nos prometen la estabilidad determinable de un conjunto configurable. [...] Sin duda, estos desacoplamientos y estas diferencias de sí mismo introducen desorden en la unidad de las configuraciones, los conjuntos, las épocas, las edades históricas. Y este desarreglo hace muy incómodo el trabajo de los historiadores, incluso y sobre todo de los más originales y refinados entre ellos. Esta diferencia de sí mismo, y no siempre consigo mismo, le hacen la vida difícil sino imposible a la ciencia histórica. Pero, a la inversa, ¿habría historia, sucedería algo alguna vez sin este principio de desarreglo? ¿Habría acontecimiento sin este desarreglo del principado?

- Jacques Derrida, "Ser justo con Freud".

La historia de la locura en la edad del psicoanálisis.

INTRODUCCIÓN

De lo fragmentario de las categorías de "época", "edad", "cronología", "periodo" y más, tratará este trabajo. Lo fragmentario es la cuña que viene a desarreglar la tranquilidad del horizonte de todo saber histórico, ahí donde sin esto no sería posible la historia, pues ésta se teje de su misma imposibilidad. Paradoja en la que no hay trabajo de duelo, si por este se entiende superar la pérdida del pasado, restituyéndolo en la sociedad presente; más bien, es el duelo imposible o interminable, como aprendizaje de habitar con la pérdida. Esto es, de no poder restituir, como se quisiera, el pasado en el presente.

Michel de Certeau relaciona la configuración del tiempo en la narración histórica con lo que designa como la ley enmascarada del discurso histórico: el emplazamiento de la cronología como la ficción que hace inteligible el pasado. Ficción para él, en tanto producción de sentido y no como lo falso, ni como lo imaginario de la historia. Toda historiografía, afirma, plantea un tiempo de las cosas como contrapunto y condición de un tiempo discursivo.¹ De esta manera, la cronología establece los efectos de sentido y permite lo que se puede enunciar como el esfuerzo de la reducción de la distancia histórica para traer ese pasado *otro* como familiar al presente. Para este historiador francés, “La cronología señala un segundo aspecto al servicio que el tiempo presta a la historia. Ella es la condición que hace posible la división en periodos [...], va del presente al pasado; sigue las huellas al revés”² El presente se une con el pasado a partir del establecimiento de un punto cero (origen) en toda cronología. Para De Certeau, esa nada, ese punto cero, es el retorno disfrazado de un pasado ajeno. “Podríamos decir que es el mito convertido en postulado de la cronología.”³ Eliminado del relato, dice, pero siempre supuesto. Al no poder ser eliminado del todo funciona como la ley del otro. Desde este punto de vista, podría decirse que esta mitificación, presente en toda cronología hace fragmentarios, dispersos, diferenciales y heterogéneos, todo periodo, época o edad. Este pasado otro, se resiste a ser pensado, pues en tanto objeto sólo vuelve investido por los supuestos y modelos interpretativos de un presente. Así, este desarreglo, como lo llama Derrida, vuelve problemática toda investigación histórica. La posibilidad de la historia sólo adviene a condición de esta imposibilidad.

El propósito de este trabajo se puede situar en esta problemática como un modo de aproximación posible a este desarreglo de los tiempos, de las edades desde las cuales se escribe la historia y aquellas que son su objeto. Las categorías de edad, época o periodo, utilizadas por la historia, son aparentemente estables con aquello que describen y de lo cual hacen su objeto. Y ahí, en aquellas historiografías que resisten

¹ Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, p. 104.

² *Ibid.*, p. 105.

³ *Ibid.*, p. 107.

a esta apariencia, el historiador ha tenido que establecer los tiempos históricos, asignándoles unidad, homogeneidad y estabilidad para hacer inteligible socialmente el pasado. Pero una edad, una época, un periodo son, como ya se ha empezado a ver, fragmentos, ficciones, particiones. En este marco, ¿qué significa pensar históricamente, cuando los fragmentos del pasado, y del presente mismo, se intercambian, intentan reconocerse, pero desconociéndose, hasta confundirse, mezclados entre la edad que se describe y la edad desde la cual se escribe proyectando a la otra como su objeto? Esta problematización, ¿qué susurra a la historia sobre lo que constituye la historicidad, ahí donde esta es la diferencia entre el pasado y el presente, articulada por la finitud humana, esto es, por la muerte? ¿Por la vida la muerte?⁴

De esta manera, se abordará este desarreglo a propósito de la segunda lectura que hace Jacques Derrida del libro *Historia de la locura en la época clásica*, de Michel Foucault.⁵ Segunda lectura realizada casi 30 años después de una primera ocasión, en la que también, a propósito de este libro, el filósofo argelino había hecho algunas indicaciones sobre ciertas problemáticas de carácter teórico historiográfico sobre la posibilidad de la historia, al momento de dar razón de la locura históricamente desde los mismos instrumentos de la razón puesta en duda. Esta segunda lectura,⁶ no se centra en el modo en que Foucault leyó a

⁴ Derrida escribe la “vida la muerte”, sin coma, para transmitir, en lo gráfico, el sentido de la indecidibilidad de la muerte. Esto es, que la vida no va sin la muerte y la muerte sin la vida.

⁵ Jacques Derrida, “Ser justo con Freud’ La historia de la locura en la edad del psicoanálisis” en *Resistencias del psicoanálisis*, pp. 103-167; Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*.

⁶ En un escrito anterior, realicé una recepción y estudio de la primera lectura que hizo Derrida sobre el libro de Foucault, centrándome en las problemáticas introductorias que emplaza al principio de su ensayo “Cogito e historia de la locura”, publicado en la primera compilación de ensayos *La escritura y la diferencia*. En esta lectura, lejos de discutir respecto al problema de quién leyó correctamente a Descartes, si Derrida o Foucault, me ubique en los problemas de principio que complican el esfuerzo por pensar históricamente y por la posibilidad de la historia, a saber, ¿Cómo hacer historia de un silencio, la locura, desde los mismos instrumentos de esa misma razón que la silencio? (Véase el capítulo de mi libro, que se encuentra en prensa, *Improntas de Ausencias: Historicidad, escritura y archivo en Jacques Derrida*, intitulado, “La historicidad de la historia: ¿Cómo es posible la historia? Jacques Derrida lector de Foucault”.

Descartes, sino en la ausencia y ambivalencia de Freud, en tan magistral libro. Ahora lo que pretendo hacer es, en suma, una lectura de esta segunda lectura realizada por Derrida, a título de ejemplo de los problemas expuestos hasta este momento, para observar lo que tiene que decir a la historia, en su epistemología, en la configuración de sus métodos, así como en su historiografía, sobre las categorías históricas y el juego entre el lugar desde donde se escribe y el lugar del que se escribe.

I. LUGARES DE PRODUCCIÓN

Para comprender el modo en que Derrida establece una lectura del libro de Foucault, corresponde, a continuación, establecer las épocas. El planteamiento del problema en este trabajo, también se pone en acto, pues sustraerse al establecimiento de los periodos, los tiempos o las épocas, como se irá viendo, constituye también la imposibilidad de la historia que la hace, al mismo, tiempo posible. Por otra parte, contextualizar de este modo, posibilita una forma de lectura que, a su vez, se leerá en este trabajo, para ampliar los horizontes de comprensión que se ponen en juego.

La historia de la locura en la época Clásica

Michel Foucault escribe este libro en Uppsala, Suecia, una vez que egresó de la Escuela Norma Superior, instalándose en aquel país, el 26 de agosto de 1955. Ya para entonces, había escrito un pequeño libro intitulado *Enfermedad mental y personalidad*.⁷ El giro entre ambos trabajos puede situarse en cómo pasa de la pregunta por el objeto (el loco, el enfermo) a la cuestión sobre las condiciones de posibilidad que permiten emerger a estos sujetos como figuras propias de prácticas y discursos específicos.

En la década de los años cincuenta del siglo XX, el mundo intelectual en Francia estaba confrontado entre la emergencia del movimiento

⁷ Didier Eribon, *Michel Foucault*, pp. 109-118; Michel Foucault, *Enfermedad mental y personalidad*.

estructuralista, el eclipse del existencialismo, el gran y breve brillo de la fenomenología, la crisis del marxismo y del Partido Comunista Francés. Lo más interesante de esta década es cómo se percibe ahora al estructuralismo como aquel recurso de pensamiento que para dar cuenta del todo social y del lugar que ocupa el hombre, en tanto sujeto en este todo, se hizo a través de una elucidación basada en la noción de estructura. La estructura como la unidad mínima que organiza un todo y, a su vez, como la determinación que afecta al hombre y su entorno. En otras palabras, es la estructura y no el hombre la explicación del todo social. Para Françoise Dosse, el contenido fundamental del movimiento estructuralista se da en el lugar central que ocupa la lingüística y, por tanto, el papel que este movimiento tiene para situarse como una ciencia piloto que guía los pasos de las ciencias sociales en general. En otras palabras, para este autor, se trata de una gran renovación de las ciencias sociales enfrentadas al antiguo paradigma cientificista de las humanidades clásicas, cuyo lugar social estaba dado en la vieja Sorbona.⁸ En este contexto, y a propósito de la crisis del partido comunista, a raíz del descubrimiento de los crímenes de Stalin, “La historia ya no se presenta como esperanza de un porvenir mejor, sino que se cuestionan sus fallos para comprender cómo ha podido llevar en sí misma los gérmenes de la barbarie.”⁹

Historia de la locura en la época clásica corresponde a la tesis doctoral que Foucault escribe entre 1955 y 1958 en su mayor parte en Uppsala. Paralelamente, Claude Lévi-Strauss ha publicado, en 1955 *Tristes Trópicos*, precedida desde 1949 por *Las estructuras elementales del parentesco*. Lévi-Strauss es quien introduce el modelo de la lingüística al interior de la antropología, además de romper con el determinismo biológico en el que estaba encerrada esta disciplina. El tabú del incesto, por ejemplo, no será explicado de manera naturalista sino como estructura que hace posible el paso de la naturaleza a la cultura. Para Dosse, la importancia del modelo lingüístico se da a partir de “la famosa distinción saussuriana entre significante y significado, la adapta al terreno antropológico asignando al significante el lugar de la estructura y al significado el del

⁸ Françoise Dosse, *Historia del estructuralismo, Tomo I: el campo del signo, 1945-1966*, p. 9 y 10.

⁹ *Ibid.*, p. 188.

sentido, mientras que en Saussure se trataba de oponer sonido y concepto”.¹⁰ Por otra parte, Georges Dumézil, es considerado por Foucault como un pensador estructuralista. Esto es evidente durante una entrevista en 1961, en la que le interrogan por cómo habría podido influir en él un historiador de las religiones. Foucault contestará: “Por su idea de estructura. Como hace Dumézil con los mitos, he tratado de descubrir unas normas estructuradas de experimentación cuyo esquema, con modificaciones, pueda reencontrarse en múltiples niveles.”¹¹

Roland Barthes, quien lo visitó algunas ocasiones en Uppsala, ya cuenta, para ese momento, con un libro muy importante y central del movimiento estructuralista: *El grado cero de la escritura*, publicado en 1953. En éste, Barthes proclama una ética de la escritura liberada de todas sus coacciones, es decir, centrada no el contenido de lo escrito sino en su forma. Busca partir de un punto nodal, esto es, de un punto cero, no definido por su contenido empírico sino por la posición de relación de este punto cero. En 1954 y 1956, escribe su trabajo sobre los mitos contemporáneos, *Mitologías*, de envergadura estructuralista. En el cual, Barthes define todo un programa semiológico global, marcado por una formación lingüística. Se trata del mito que vacía lo real y que está constituido por la pérdida de cualidad histórica.¹² Jacques Lacan ha consolidado su retorno a Freud en 1953 introduciendo su propia lectura de Freud y su idea propia de la práctica psicoanalítica con el famoso discurso de Roma, en un contexto en el que el psicoanálisis freudiano en Francia se encontraba en el peligro de la pérdida de su identidad, a consecuencia de un biologismo que lo tenía atrapado en sus redes deterministas, a riesgo de disolverse en la psiquiatría. Es en este marco que el discurso de Roma de Lacan inaugura una nueva lectura de Freud, vinculada a las ciencias humanas y principalmente al estructuralismo. Para Dosse, constituye un retorno a Freud mediado por Hegel, Heidegger, Lévi-Strauss y Saussure. El inconsciente ahora estará estructurado como un lenguaje.¹³

¹⁰ *Ibid.*, pp. 26-39.

¹¹ Eribon, *Michel Foucault, op. cit.*, p. 112.

¹² Dosse, *Historia del estructuralismo...*, pp. 92-99.

¹³ *Ibid.*, pp. 114-134.

La tesis se defiende en 1961, ya en forma de libro, pues era un requisito que está fuese publicada por una editorial para ser defendida. Para Eribon, la tesis fundamental de libro es la afirmación que instaaura la partición que puso fuera de juego a la locura, durante la época clásica, emplazando al saber psiquiátrico como aquel que la inventa, modela y perfila su objeto como enfermedad mental.¹⁴ Tendrá recepciones importantes como la de Blanchot, Barthes y Michel Serres, quienes en sus reseñas elogian la arquitectura, la huella nietzscheana, la negación de la locura como enfermedad, como una realidad funcional, el tratamiento que le da como un binomio formado por la razón y la insensatez. El mismo Fernand Braudel refiere que el libro de Foucault es pionero en los estudios de psicología colectiva, al tratar la locura como una de esas estructuras mentales de la civilización.¹⁵ Entre estas recepciones, sostiene Eribon, la más importante es la de Jacques Derrida, quien en ese entonces es uno de los filósofos más jóvenes, y quien, a su vez, fue alumno de Michel Foucault.¹⁶

“Ser justo con Freud”

Jacques Derrida lleva a cabo una segunda lectura de la *Historia de la locura* el 23 de noviembre de 1991. Han pasado 28 años de la primera recepción que realiza el filósofo argelino, y 7 años del fallecimiento de Michel Foucault. La conferencia es pronunciada en el Gran Anfiteatro de Sainte-Anne, con motivo del trigésimo aniversario de la publicación del libro. El encuentro fue organizado por Élisabeth Roudinesco, historiadora del psicoanálisis en Francia y psicoanalista; así como por René Major, también psicoanalista, ambos miembros de la Sociedad Internacional de Historia de la Psiquiatría y el Psicoanálisis.¹⁷

En la última década de fin de siglo, han quedado atrás los trabajos tempranos de Jacques Derrida sobre la escritura y el apuntalamiento de lo que ahora se conoce como deconstrucción, pero sus efectos siguen

¹⁴ Eribon, *Michel Foucault, op. cit.*, p. 146.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 163-166.

¹⁶ *Ibid.*, p. 167.

¹⁷ Derrida, “Ser justo con Freud”..., *op. cit.*, p. 104. Nota de los editores.

resonando en cualquiera de las conferencias que el filósofo argelino dicta, dentro y fuera de Francia, en sus trabajos y en otro tipo de intervenciones, tanto como en colaboraciones. Ahora se puede coincidir con otros autores, que ordenar y clasificar la obra de Derrida es una tarea imposible, debido a la diseminación de su producción intelectual y la variedad de temas que escapan a un proyecto unificado. Sin embargo, la tentación siempre gana cuando se pretende contextualizar un trabajo en lo particular. Esta conferencia que se propone, ante Foucault, ser justos con Freud, pertenece a lo que a mi me gusta llamar, intervenciones tácticas sobre autores (aquí, la noción de autor en su sentido convencional).¹⁸

Hacia finales de 1990, la muerte de Althusser, deja una huella profunda en Derrida, ya que aquel había sido para éste, un mentor y amigo por más de cuarenta años desde su formación en la Escuela Normal Superior.¹⁹ A comienzos de 1991, dos libros fundamentales se pueden mencionar como contexto de la segunda lectura que Derrida hace de Foucault. El primero es la publicación *Jacques Derrida* en coautoría con Geoffrey Bennington, en la colección *Les Contemporains*.²⁰ El libro puede considerarse como una autobiografía, como una especie de biografía intelectual, como un diccionario de conceptos claves, o bien, como sostiene Peeters, como una de las mejores introducciones a la

¹⁸ Algunos especialistas en la obra intelectual de Derrida, como Maurizio Ferraris (*Introducción a Derrida*, 186 pp.) establecen una división ajustada a momentos cronológicos y temáticas particulares, o centrales como proyecto. Los textos tempranos o que otros llaman, del joven Derrida, versan sobre sus estudios fenomenológicos; posteriormente vendrán sus trabajos sobre la escritura y gramatología, para cerrar a partir de los años ochenta y hasta su muerte, con sus trabajos sobre objetos sociales específicos. Se trata de un orden muy operativo para trabajar en conjunto la obra de Derrida y de los mejores. Sin embargo, debido a que si bien, se perciben esos tres momentos en el filósofo argelino, sus escritos son tan diseminales y rizomáticos, que prefiero pensarlos a partir de *intervenciones tácticas* en distintos ámbitos de la filosofía, el arte, la historia, el psicoanálisis, y en general de las humanidades, e incluso más allá de estas. En el esfuerzo de obturar cualquier posible cronología, por *intervenciones tácticas* entiendo modos de lectura y escritura que intervienen los textos de manera crítica (designada también como deconstructiva), obturando, desde sus márgenes, los elementos centrales y “seguros” o dados por ciertos, para llevar a los autores más allá de su *querer-decir*, reactivando su pensamiento de otro modo. Se tratan al menos de tres: 1) Intervenciones tácticas sobre autores; 2) intervenciones tácticas sobre objetos específicos; y 3) intervenciones tácticas sobre sistemas de pensamiento.

¹⁹ Benoît Peeters, *Derrida*, p. 500.

²⁰ *Ibid.*, p. 531.

obra del filósofo argelino. La parte que puede considerarse autobiográfica es la que corresponde, en la versión en español, a *Circonfesión*, emplazada en el pie de página sobre un fondo gris, con 59 capítulos que corresponden a sus 59 años, al momento de comenzar a escribirlos.²¹ El segundo libro, en realidad un pequeño texto, se publica casi al mismo tiempo que el primero. Lleva por título, *El otro cabo*. Se trata, indica Peeters, de una conferencia pronunciada en Turín el año anterior, para un coloquio nombrado como “La identidad de la cultura Europea”, presidido por Gianni Vattimo. Se trata de una intervención política que elabora la idea de que lo propio de una cultura es no ser idéntica a sí misma. Es decir, que no puede identificarse desde un “yo” o un “nosotros”, sino desde la no identidad respecto de sí misma o la diferencia consigo misma.²²

De esta manera, ubicar la conferencia que convoca este trabajo, en este horizonte de comprensión, permite sostener que el año de 1991, muestra un Derrida sensible a la cuestión de la identidad y de la diferencia, del duelo y de la pérdida, de la llegada a un momento intelectual que en los albores de su sexta década, se interroga por el problema de la historicidad misma, pero ya no desde un conjunto de presupuestos fenomenológicos (como su primera intervención sobre Foucault) sino desde ámbitos múltiples de pensamiento, entre ellos, el del psicoanálisis, que sin ser novedad de lectura, vuelve a despertar la inquietud por la historia, con el pretexto de conmemorar el séptimo aniversario luctuoso de quien fuera su maestro y amigo. Ahora ya no será la conciencia desgarrada del discípulo que interpela al maestro, quien, además, le precede. Ahora es Jacques Derrida, el autor de una singular obra, y con un camino propio, se puede decir, consagrado.

Por último, es importante señalar el horizonte historiográfico que prevalece a principios de la última década del siglo XX. A comienzos de los años ochenta, se va configurando lo que Dosse llama un retorno a la historicidad.²³ Hay que recordar que, en Francia, la historicidad había

²¹ Geoffrey Bennington y Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, 399 pp.

²² Peeters, *Jacques Derrida, op. cit.*, p. 533.

²³ Dosse, *Historia del estructuralismo, tomo II, El canto del cisne 1967 hasta nuestros días*, pp. 411-423.

sido desterrada de las ciencias humanas décadas atrás, en nombre de la estructura y de la centralidad del signo. Incluso, como se sabe hoy, y a título de ejemplo, la misma historiografía francesa, perteneciente a la segunda generación de *Annales*, había sucumbido, en la pluma de Braudel, a la estructura, reduciendo la historicidad casi a nada: la historia de larga duración implica estructuras que se mueven lentamente a lo largo de la historia (historia inmóvil); los cambios históricos son casi imperceptibles en las estructuras largas.

Dosse aclara que tampoco se trata de que se haya vuelto a la historicidad como estaba en la ciencia de la historia antes del momento estructuralista, pues éste dejó su impronta con efectos que hasta el día de hoy son difíciles de no observar en las ciencias humanas. Para los años ochenta, estas huellas son, según Dosse: la humanidad ya no se piensa a partir de esquemas divididos por estadios que la llevan a un grado superior de civilización; se impuso la idea de equivalencia de la especie humana, y el precio pagado fue, romper con toda idea de historicidad. A partir de estos años, sostiene Dosse, la historicidad aparece como horizonte, relativizando el alcance de las modelizaciones sincrónicas.²⁴ ¿Cómo entender, por tanto, este retorno de la historicidad?

Entre todo lo que va ocurriendo en el medio intelectual a partir de los años ochenta, un ejemplo se puede observar en lo que ocurre en la historia literaria. En Alemania, una corriente de teoría literaria que se instaura muy fuerte fue la escuela de Constanza, también conocida como teoría de la recepción estética. En la huella hermenéutica de Hans-George Gadamer, Hans Robert Jauss sostendrá que la historia de la literatura no puede ser otra cosa que la historia de sus interpretaciones. Es decir, la historicidad se introduce a partir del principio de la historia *efectual*, o del efecto estético.²⁵ En Francia ocurre algo similar, particularmente, en la historiografía. En primer lugar, y para el caso de la historia de la literatura, Dosse menciona que se comienza a

²⁴ *Ibid.*, p. 412.

²⁵ Dietrich Rall (Coomp.), *En busca del texto. Teoría de la recepción literaria*, 444 pp. En este libro pueden leerse un conjunto de ensayos de distintos autores, entre ellos, Jauss, con la propuesta respecto al trabajo de historizar la literatura, a partir de hacer historia de las interpretaciones, partiendo del supuesto de que un texto no existe independientemente del lector, quien, a su vez, es un lector situado social e históricamente.

preconizar una teoría de las medicaciones, en lugar de seguir pensando que la historia de la literatura es como el espejo deformado de la historia o realidad histórica. La teoría de las mediaciones, articulada por Geneviève Idt, pregona que el contexto situacional, las condiciones materiales de producción, recepción de los discursos, así como el condicionamiento de las prácticas sociales, dado por las instituciones, son elementos para considerar, entre otros, al momento de historizar la literatura. Los códigos del mensaje, así como los discursos, deben ser tomados en la época en que son emitidos, por lo que, dice Dosse, no se trata de un rechazo a los logros del estructuralismo sino de articularlos en un nivel histórico.²⁶

En segundo lugar, y en esta misma dirección, Dosse afirma que a partir de ese momento, historiadores y críticos literarios pueden caminar juntos. Por un lado, está Roger Chartier; y por el otro Philippe Lejeune, quienes agregan a la estética de la recepción la articulación de posibles modelos puestos en marcha tomando la escritura/lectura desde un campo heterogéneo de la historia social.²⁷ Además, agregando a lo que menciona Dosse, es sin duda, Chartier, quien logra pensar más históricamente, al momento de cuestionar a la Escuela de la Recepción Estética de Jauss, afirmando que el límite de ésta está en quedar teóricamente atrapada en el estudio de una recepción de las obras en el mero ámbito fenomenológico (de percepción), olvidando que la historicidad de las obras se da también, no sólo a partir de los condicionamientos del todo social, sino, incluso desde la materialidad de los textos, sus modos de circulación y las prácticas de lectura.²⁸

Para principios de los años noventa, el panorama intelectual, así como historiográfico se encuentra, como puede verse, situado en un momento en el que, una reflexión sobre la historicidad, sus determinaciones y sus retos, han puesto a varias disciplinas a ir consolidando la pregunta por cómo pensar más históricamente, y de manera cada vez más radical. Algunos psicoanalistas, como Mayor y Roudinesco

²⁶ Dosse, *Historia del estructuralismo Tomo II*, p. 417.

²⁷ *Ibid.*, p. 418.

²⁸ Roger Chartier, "El mundo como representación" en *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, pp. 45-62.

muestran una sensibilidad por la historicidad de la historia, al organizar un coloquio para conmemorar la *Historia de la locura* de Foucault; por su parte, puede verse cómo Derrida, comenzando la última década del siglo XX, se interesa por su propia obra, insertando elementos de su misma vida de manera más abierta y en relación con sus formulaciones teóricas, endosándolas a Bennington. Finalmente, podría decirse que la historicidad se ha instalado en un momento distinto, un tiempo diferente; ¿una época? (¿Cómo sustraerse a no pensar históricamente en periodos, o épocas?): un tiempo en condición postmoderna, como caracterizó Lyotard, desde 1979, a su propio tiempo presente, que es ahora, quizá, el nuestro.

Imagino a Jacques Derrida sentado frente a una mesa en el Gran Anfiteatro de Sainte-Anne, el 23 de noviembre de 1991. La conferencia que dictará ha llegado impresa intitulada y editada, en una segunda versión, como “Ser justo con Freud’ La historia de la locura en la edad del Psicoanálisis”.²⁹ Con ésta, participará en ocasión del trigésimo aniversario de la publicación de *Historia de la locura en la época clásica*. Alguien muypreciado para él estará a cargo de la apertura del coloquio, Georges Canguilhem.³⁰ Ahora vuelve a tomar la palabra, por segunda vez, respecto a este gran libro de quien fuera su maestro y amigo. Ahora no será la cuestión por cómo historizar la locura desde los mismos instrumentos de la razón que se buscan poner en duda, sino sobre el lugar que se le asigna a Freud en su esfuerzo por pensar históricamente, y las problemáticas que se anudan sobre la posibilidad de la historia.

²⁹ Una primera versión, indica la edición española, se publicó con las actas del coloquio. Hay versión en español de ésta: *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 1996) (Jacques Derrida, “Ser justo con Freud”... *op. cit.*, p. 104)

³⁰ Georges Canguilhem (1904-1995), médico y filósofo especializado en historia de la ciencia, fue parte del jurado frente al cual Foucault defendió su libro como su tesis doctoral, además, junto a Jean Hyppolite, revisaron el manuscrito para preparar la candidatura de Foucault al doctorado. Este historiador de la ciencia también fue alguien importante para Derrida, junto con Jean Hyppolite, pues esta conferencia, publicada en 1996, lleva al principio la dedicatoria a la memoria de Canguilhem.

II. UNA SEGUNDA LECTURA. LOS INTERSTICIOS DE LAS AUSENCIAS O DE LOS MODOS DE LAS PRESENCIAS

Al comienzo de este trabajo, mencioné que Derrida convoca a pensar un desarreglo de los tiempos como aquello que determina a la escritura de la historia, en su esfuerzo constante por pensar históricamente. Dicho desarreglo se presenta como una posible paradoja dada al momento de producir un discurso sobre el pasado, ahí donde las categorías de edad, época o periodo entre otras, problematizan aquello que se hurga en los confines de un tiempo que ya no está, que se ha ido para dejar sólo un rastro; un resto a cuenta para lo que pueda ser dicho. Entre la edad desde la cual se escribe la historia y aquella de la que se habla, su objeto, se desarregla el tiempo histórico. Hoy, puede ser aceptado por algunos historiadores que estas categorías son producciones de sentido para hacer inteligible un pasado, o por lo menos instrumentos heurísticos que permiten asignar un tiempo de las cosas, de los actos y de los pensamientos en un devenir histórico cargado de contingencia. Pero, estas categorías, como indiqué al principio, ¿cómo permiten pensar históricamente, cuando los fragmentos de un pasado y de un presente, se intercambian, intentando reconocerse, pero desconociéndose, hasta confundirse en una mezcla incierta entre la edad que se describe y la edad desde la cual se escribe? Una reflexión sobre esta cuestión puede configurarse a partir de esta segunda lectura que hace Derrida sobre Foucault, pues como he insistido, en ésta se puede observar, los problemas que se presentan al momento de pensar históricamente; problemáticas que enfrenta el Michel Foucault de la *Historia de la locura*: el lugar que le asigna y no le asigna a Freud; el sitio que el psicoanálisis ocupa y no ocupa en este libro. Libro escrito, sin mencionarse, en la edad del psicoanálisis.

La conferencia “‘Ser justo con Freud’. La historia de la locura en la edad del psicoanálisis”, en la forma que se publicó finalmente, podría tener los siguientes apartados:³¹ una introducción que le permite

³¹ La escritura de Derrida se caracteriza por una diseminación performativa (es decir, una organización textual que bordea, hace rodeos, digresiones, que rompe con la idea de organización en el sentido que no plantea directamente o de entrada, un hipótesis o un problema; ni presenta, como se acostumbra los argumentos centrales para llegar a conclusiones; no que no estén presentes problemas, argumentos o hipótesis de trabajo, sólo que éstos elementos se

agradecer y plantear las primeras cuestiones. Primeras porque habrá más en las siguientes secciones. Un primer apartado intitolado “La bisagra - Hoy”, que, si bien Derrida no separa en subapartados, podrían desprenderse al menos dos secciones, o quizá tres (el análisis sobre las referencias a Freud; el análisis de un ejemplo, y la ambivalencia posible de darle lugar y no darle lugar a éste en la *Historia de la locura*, aunque esta posible tercera sección, cabría con la segunda). Un segundo apartado esta designado como “El genio maligno - Del quiasmo”. En éste Derrida hace un análisis, referido nuevamente a la lectura de Descartes, que ya había hecho treinta años antes, para desprender la figura del genio maligno y ubicar lo que llamará la función y estructura de quiasmo para, esta vez, proponer de que forma es situado Freud en el libro. Pero, como se verá, este análisis, podría seguir siendo parte del primer apartado. El tercer apartado lleva por subtítulo, “El otro secreto del psicoanálisis: ‘El fundamento místico de la autoridad’”, en el cual Derrida sigue tratando el lugar que Foucault le asigna de distintos modos a Freud, pero ahora también aquel en el que el psicoanálisis hace su secreto a lo largo del libro. El cuarto apartado, es designado como “El ‘golpe de genio’: un infatigable ‘fort/da’”. Aquí podría haber más secciones, de las dos que coloca Derrida. El lugar de Freud y del psicoanálisis, ahora es leído a la luz de los planteamientos posteriores de Foucault, como su gran obra *Las palabras y las cosas*.³² La última sección plantea los problemas que convocan a pensar en todo trabajo histórico, la cuestión de las edades, periodos y eras. Esta última sección se intitula: “Problemas”.

“organizan” de un modo otro, fracturando la posible unidad y estabilidad. Por otra parte, decir que esta diseminación es performativa, es decir que este estilo produce efectos de sentido y de tangibilidad, dados desde lo visible de la marca escrita hasta los posibles modos de comprensión, ya sea en el modo gráfico de expresión (la disposición gráfica del texto, la tipografía, la escritura en varias columnas), en el género en que se produzca (un diálogo, un polílogo, una ensayo clásico, una mera intervención oral, conservada en forma escrita, o bien, una forma poética), también en cuanto al modo en que se “organizan” sus escritos, por lo que es difícil dar cuenta de los apartados o elementos que configuran sus trabajos. En el caso de esta conferencia, Derrida la separó en algunos apartados, sin embargo, en cada uno de ellos podrían darse más elementos, además de que sigue conservando eso que he llamado diseminación performativa.

³² Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

La historia de la locura en la edad del psicoanálisis: Freud, el portero entre la razón y la sin-razón

No habrá que perder de vista, que de lo que se trata aquí es, de situar la cuestión por la posibilidad de la historia, a partir de cuánto más es posible pensar históricamente, desde un ejemplo, que, al caso, problematiza estas cuestiones. De ahí que, como se ha venido diciendo, este trabajo toma las preguntas a partir del lugar que Foucault le da y no le da a Freud, al momento de emprender la tarea de hacer una historia de la locura.

Después de recordar acerca de lo que fue aquella primera intervención sobre el libro de Foucault, y anotar que en esta ocasión no desea volver sobre la vieja discusión iniciada treinta años atrás, pues no desea estar sólo en una interlocución, ahí donde el amigo ya no está; y después de tantas páginas escritas por otros acerca del problema cartesiano tejido en la *Historia de la Locura*, Derrida prefiere dirigir su lectura hacia otro lugar: desde un problema análogo (la posibilidad de una historia de la locura, y en particular, para lo que interesa aquí, la posibilidad de la historia en lo general). En esta ocasión se trata de no hablar de Descartes sino de Freud, ya que Derrida mostrará la importancia de que éste sólo sea nombrado en lo que llama los confines del libro, cerca del fin y de sus fines.³³ En otras palabras, el problema análogo que plantea Derrida, y que convoca a este trabajo, es aquel que remite a la pregunta, no sólo por la posibilidad de la historia, sino al anudamiento del modo en que las relaciones entre el pasado y el presente establecen las diferencias al momento de hacer historia, es decir, la historicidad misma como determinación y punto ciego de observación de toda escritura de la historia.

¿Cómo le da cara al problema, en esta ocasión el filósofo argelino? En primer lugar, planteándolo desde otro margen. Desde el lado de Freud y no del de Descartes, pero también lo que llama el hoy en día. Se observará que este hoy en día es lo que problematizara como la dificultad del uso de las categorías de edad o época. Ya en la primera lectura sobre este libro, Derrida recuerda que, frente a la cuestión sobre

³³ Derrida, “ser justo con Freud” ... *op. cit.*, p 107.

cómo hacer la historia de un silencio (el de la locura) desde los mismos instrumentos que la arrinconaron y que son puestos en duda, Foucault había reconocido las dificultades, pero sin ponerlas como condición previa metodológica y filosófica.³⁴ Por tanto, ahora la cuestión planteada en esta conferencia se puede situar a partir de lo que significa el hoy en día, esto es, el lugar desde donde es o no es posible una historia de la locura, y ya no el del papel que los instrumentos de la razón juegan como modo de observación de la locura.

De esta manera, para Derrida la lectura que mostrará no tiene como objeto la edad de la locura sino la edad que asegura la situación: “de la edad que describe, más bien que de la edad descrita”³⁵ De hecho, en el título mismo de su conferencia, señala que habría que poner comillas a “La historia de la locura”, debido a que: “designa la edad del libro, ‘La historia (*historia rerum gestarum*) de la locura’, como libro, en la edad del psicoanálisis, y no la historia (*res gestae*) de la locura, la locura en sí en la edad del psicoanálisis”.³⁶ Ahora, en consecuencia, se trata de pensar el tiempo desde el cual se escribe el libro.

En segundo lugar, pensar desde este horizonte, implica, para Derrida, la siguiente pregunta: ¿Es posible esta historia de la locura sin el psicoanálisis? Y, derivada de esta cuestión, ¿por qué éste ocupa, junto con su fundador, un lugar tan equívoco y ambivalente? Así, poco a poco, describirá dicha ambivalencia, Freud a veces es acreditado, y en otros momentos, desacreditado. En Foucault, el psicoanálisis es reducido y objetivado a una terapéutica de lado de la razón, pero también es colocado a lado de Nietzsche y de los grandes genios locos.³⁷

¿Qué fabrica el historiador cuando configura los tiempos históricos? Desde el presente se cuenta, se narra, se explica, en una palabra, se objetiva el pasado. Éste es revestido por el lugar desde donde se habla. Una edad, una época, son investiduras de inteligibilidad. Precepción y experiencia del tiempo producen los pasados posibles. El juego, como se verá, consiste en la disolución del tiempo estable y unívoco, resultado

³⁴ *Ibid.*, p. 108- 11.

³⁵ *Ibid.*, p. 112.

³⁶ *Idem.*

³⁷ *Ibid.*, pp. 113, 114.

de dos o más tiempos que se intercambian, se confunden, evidenciando que el tiempo desde donde se escribe produce aquel que es descrito, y a su vez, éste, el tiempo desde donde se escribe. Efectos de la historicidad que habita la imposibilidad del discurso sobre le pasado. Pero, la imposibilidad de la historia esall mismo tiempo su posibilidad.

Es, como Derrida plantea a continuación, una cuestión de topología. El lugar que ocupa Freud, por ejemplo, en la *Historia de la locura*, es el de un borde, una linde. El padre del psicoanálisis es como una bisagra, que abre y cierra. Es, a lo largo de todo el libro, la figura ambigua de un portero, ya que introduce una nueva época de la locura, que es la nuestra, la edad del psicoanálisis, representando al mismo tiempo el lugar de un guardián. El guardián de una época, que también, y su vez, se cierra con él, la de la locura en la época clásica. Una doble figura: la de puerta y la de portero.³⁸

A continuación, el filósofo de la deconstrucción ofrece un ejemplo. Refiriendo a cómo Foucault, hacia la mitad del libro, en el capítulo intitolado “Médicos y enfermos”, en una especie de epílogo, sostiene dos enunciados problemáticos en esta dirección: 1) que, en la edad clásica, la psicología no existe; 2) que el psicoanálisis ya no forma parte de la psicología que va a nacer después de la edad clásica. Foucault separa a Freud de la psicología para, en otras partes, reintroducirlo. Se puede observar, en consecuencia, la función de portero que Derrida le asigna en su lectura: el padre del psicoanálisis abre y cierra una época. En otras palabras, es también la bisagra al mismo tiempo. Foucault afirma esto, en el contexto de todos aquellos que insistirán en que el psicoanálisis es una psicología. Resiste a esta tentación. Signo importante de la ambivalencia en la que es emplazado Freud a lo largo de su libro.³⁹

Por otra parte, comenta Derrida, Foucault, en todo el esquema histórico de su libro, levantará la hipótesis de un retorno. No se trata aquí de un retorno a Freud, sino el retorno de Freud a -.⁴⁰ Si el psicoanálisis no es una psicología, Derrida se pregunta por qué Foucault esquivaba, en

³⁸ *Ibid.*, p. 116.

³⁹ *Ibid.*, p. 117.

⁴⁰ Derrida hace alusión a que dicho retorno no es, como en la segunda mitad del siglo XX, el que Jacques Lacan instauró como su propio proyecto y recepción del psicoanálisis, en la sentencia de un “retorno a Freud”.

su esquema histórico, un retorno hacia el tiempo en que no había aún psicología. En otras palabras, más allá de la psicología del siglo XVIII, XIX y positiva, la cuestión es por la pertinencia de conciliar a Freud con una cierta edad clásica, en tanto en lo que, en él, no determina la locura como una enfermedad psíquica sino como sin-razón. Para Foucault, la sin-razón es reducida al silencio, interrumpiendo o prohibiendo el diálogo. Si también, según Derrida, para Freud la locura es sin-razón (una lógica neocartesiana, dice también, obra al interior del psicoanálisis), Freud, es, por tanto, la posibilidad de volver a hablar con ella, de restaurar el diálogo interrumpido con la sin-razón, poniendo en suspenso a Descartes mismo. De esta manera, para Derrida, el retorno y el diálogo, escanden el último párrafo del epílogo, posibilitando la frase misma de Foucault, que le ha servido a Derrida para su propia conferencia: “ser justo con Freud”. Se trata de una expresión, propia de una tentación en Foucault, dirá. La de ser injusto con Freud, al inscribirlo en la edad de la institución psicopatológica.⁴¹ En suma: lo que el filósofo de Historia de la locura realiza, según Derrida, como gesto de toda la ambivalencia del libro, es que Freud, en este epílogo, aparece como el acontecimiento de un descubrimiento (el inconsciente, el psicoanálisis) y como el movimiento de un retorno: la posibilidad del hablar con la locura, ahí en donde en la edad clásica, se perdió todo diálogo, al momento de ser objetivada por la razón.⁴² Finalmente, Derrida descubre una paradoja en forma de quiasmo. Aquella que corresponde al lugar y no lugar de Freud, al problema de la relación entre la época en que se escribe la historia y la edad descrita.

El emplazamiento de la ambivalencia

Para el filósofo de la deconstrucción, ser justos con Freud revela cómo éste ha sido asociado, en el esquema del libro, a los grandes heraldos positivos de la posibilidad de la obra: Nietzsche, Artaud, y en una sola frase, varias veces, colocados juntos con Van Gogh, Nerval, y en otros momentos con Hölderlin; en todos estos, con su desmesura, la locura

⁴¹ *Ibid.*, pp. 117,118.

⁴² *Ibid.*, p. 120.

se abisma en la obra. La cuestión es, por tanto, el lugar de Freud: “Por qué en el mismo libro aparece a veces asociado, a veces opuesto a esos grandes testigos de la locura y de la desmesura, que son también grandes jueces, los nuestros, nuestros jueces?”⁴³ La ambivalencia de esta cuestión topológica, es analizada por Derrida, poniendo atención al estructura de quiasmo en la que Nietzsche y Freud, van siendo colocados por Foucault, dando a ver la paradoja del esfuerzo de historizar la locura. ¿Quién es Freud finalmente?, ¿quién restaura el dialogo entre la razón y la sin-razón, abriendo una nueva era? ¿O quien, continúa arrinconando la locura al silencio; o bien uno de esos heraldos de la desmesura?

Hacia el final del libro, cuando Foucault muestra el lugar de la psiquiatría como discurso de la razón que arrincona a la locura al ostracismo, Derrida da a ver, ahora, más de esta ambivalencia. En una secuencia, que, por lo que articula el filósofo argelino, podría pensarse, como una secuencia de edad o de era, Freud es puesto en la época que pertenece a Pinel y la psiquiatría. De Pinel hasta Freud, la figura de los médicos, como agentes del orden, “reúnen todos los poderes secretos, mágicos, esotéricos, taumatúrgicos.”⁴⁴ Situar a Freud de esta manera, hace el divorcio definitivo entre Nietzsche y Freud, asegura Derrida. Es Foucault mismo quien sostiene, que se trata de una objetividad, cuyo origen mismo es la cosificación de tipo mágico, consumada en la complicidad del propio enfermo, olvidada mientras el positivismo va imponiendo sus mitos de objetividad científica.⁴⁵ Derrida refiere, además, esta cita de Foucault, en el pie de página de su libro: “Estas estructuras persisten en la psiquiatría no psicoanalítica, y *en muchos lados incluso en el psicoanálisis en sí*”⁴⁶

Sumado a las cuestiones que interroga Derrida, respecto qué debe entenderse en Foucault por psicoanálisis, una cosa muestra: queda determinado que para el filósofo que historiza la locura, el psicoanálisis no se libera jamás de la herencia psiquiátrica. Se mantiene la relación

⁴³ *Ibid.*, p. 121.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 133.

⁴⁵ *Idem.*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 134. Al citar a Foucault, las cursivas son puestas por Derrida.

de una herencia. La situación analítica es la mistificación taumatúrgica del vínculo médico/enfermo, regulada por la institución y sus protocolos de tratamiento.⁴⁷

Posteriormente, y mostrando más argumentos que no puedo desarrollar aquí, una cosa es cierta para Derrida, que Freud ya no es colocado a lado de Nietzsche y los grandes locos. Es desterrado del espacio desde el cual puede escribirse la historia de la locura. Para él, esto significa que Foucault tiene que ver con la historia de la locura que tiene como objeto y no con la historia de la locura desde la cual escribe, es decir, la de la edad del psicoanálisis.⁴⁸ Para el filósofo de la deconstrucción, el lugar que doscientas páginas antes ocupaba Freud a lado de Nietzsche como cómplices de una misma época que dialoga con la sin-razón, hacia el final del libro, ambos son ahora insociables. El psicoanálisis con el que se debería ser justo, que no es una psicología, se transforma en la dialéctica de una alienación. No se trata de sostener que es un error poner a Freud en este lugar, afirma, o que se contradice cuando lo pone de un lado o de otro, se trata de esa ambivalencia, de las paradojas tejidas a lo largo de libro. Aquí, me parece que se trata de las paradojas que circundan cualquier esfuerzo por pensar históricamente un pasado que se muestra, a los ojos del historiador, como una alteridad que resiste a ser pensada. Entre el tiempo desde donde se escribe la historia y el tiempo sobre el cual se escribe, se anuda la paradoja fundamental de todo saber histórico y el horizonte de las cuestiones que remiten al intercambio de equívocos entre dos tiempos distintos. La paradoja es instaurada por la historicidad que hace surco en la vida la muerte, y que hace posible el cambio y, por tanto, la finitud, que busca ser compensada por la escritura en lo general, y por la escritura de la historia en lo particular.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 134.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 139.

III. ¿ES POSIBLE LA HISTORIA?

Esta cuestión remite al archivo, a la memoria, al olvido, a la impronta, a la borrada, a la escritura, a la huella, al testigo y al testimonio. Remisión emplazada, en todo esto, junto con el deseo por el otro ausente (el pasado) y la demanda social de un hacer siempre memoria para conjurar el olvido. Demanda y deseo que deben posibilitar el hacer historia. Sin embargo, como se ha ido viendo en este ejemplo, Foucault, en la *Historia de la locura*, abre un problema que elude hasta el final del libro: el de la relación entre la época desde la cual se habla y la diferencia con aquella de la que se habla, deslizándose la paradoja del tiempo en acto, que obtura cualquier esfuerzo por pensar históricamente. En consecuencia, en este trabajo, puede verse por qué sostengo, desde la minuciosa lectura que hace Derrida, que la posibilidad de la historia se teje, quizá, sólo a condición de esta imposibilidad.

La partición, la no-identidad y la imposibilidad de la historia

En la penúltima parte de la conferencia, Derrida sostiene que “el libro titulado *Histoire de la folie*, así como la historia de la locura en sí, *tienen*, pero *no tienen* la edad del psicoanálisis freudiano.”⁴⁹ Es decir, hay y no hay una pertenencia del libro a la edad del psicoanálisis. Esto, le permite plantear lo siguiente: una partición situada en otra lógica de lo que se entiende por partición. Esta lógica es la que podría hacer un compromiso para pensar las particiones internas de los conjuntos, trátase de la razón, la historia, la edad, la locura, y también del psicoanálisis mismo. Esto trae para él una consecuencia, la cual podría permitir pensar cómo esta partición está implicada en cualquier trabajo de historia. Quizá. Es decir, en cualquier esfuerzo por pensar históricamente, principalmente cuando es necesario, y a veces imperioso, trabajar con las categorías temporales como edad, era, época, etc.

Cualquiera de estas particiones internas, sostiene como consecuencia, el filósofo argelino, hace de las identidades algo bastante dudoso. Están ya divididas desde su interior, por lo que cualquier enunciando o

⁴⁹ *Ibid.*, p. 143. Las cursivas son de Jacques Derrida.

referencia están de antemano amenazados por lo que llama el parasitismo, como el de un virus informático que se introduce en la matriz del lenguaje. Lo mismo para la relación con lo que se articula, desde el discurso histórico, como edad, era o periodo, ya que éstas, en su aparente unidad, e indivisibilidad, están partidas, y lanzadas a una no identidad. Por tanto, con estas afirmaciones, se puede adelantar que, en historia, las categorías temporales puestas en discurso, como topológicas o descriptivas, para unificar tiempos, como mentalidad, historia de..., vida cotidiana, hombres, mujeres, orígenes (intelectuales, económicos, culturales, representación, entre otros), etc., se encuentran en partición interna, obturadas en su aparente identidad. Hacer historia parece una tarea imposible cuando la historicidad afecta el lugar desde donde se escribe y el lugar que se describe; cuando conmueve el tranquilo paisaje de todo saber histórico, de toda historiografía y también de toda su epistemología.⁵⁰

Jacques Derrida, lector de Foucault: emplazamiento del péndulo, la muerte y nosotros

Este objeto (el péndulo), esta condición (la muerte), y la implicación de ambas en la primera persona del plural (nosotros), constituyen el primer apartado y subtítulo de ésta penúltima parte.⁵¹ Para Derrida, lo que se ha podido ver es un movimiento de péndulo, en cuanto a la posición del psicoanálisis y de Freud en particular, a lo largo del libro de Foucault. Pero este movimiento, dice, implica una asignación topológica al otro, como si el psicoanálisis tuviera dos lugares, o lugar dos veces. En esto, es precisamente donde señala que, en la *Historia de la locura*, esta ley del desplazamiento opera sin que la posibilidad estructural de acontecimiento y del lugar sean analizados, y sin que se extraigan todas sus consecuencias, en cuanto a la identidad de todos los conceptos que están

⁵⁰ Esta es la connotación de la que habla Derrida, a propósito de la diferencia entre represión y supresión implicadas en el aparato psíquico y el archivo, en *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, p. 36.

⁵¹ Derrida, *loc. cit.*, “Ser justos con Freud”, “1. El péndulo, la muerte y nosotros”, p. 145.

puestos en obra; ahí donde, señala, además, no quiere Foucault que esta historia sea una historia de las ideas o bien, de las representaciones.

Como lector de Foucault, Derrida está colocado al fina de la historia como observador de segundo orden.⁵² Su posición es también la de una escritura que se articula desde una edad, la edad del psicoanálisis, pero en la ambivalencia tal y como su objeto: en la pertenencia y no pertenencia a esta edad, que quizá, y en toda su ambigüedad, es aún, también la nuestra. Por tanto, el filósofo argelino puede ampliar el objeto. *Historia de la locura* es también colocado en el campo de su intertextualidad histórica. La ambivalencia de la edad desde la cual escribe, en cuanto a la posición de Freud y del psicoanálisis, acompaña a Foucault hasta su historia de la sexualidad.

Entre las grandes obras del filósofo historiador de la subjetividad y de los sistemas de pensamiento, se encuentra el libro de *Las palabras y las cosas*.⁵³ Trabajo que se caracteriza, entre otros temas, por el emplazamiento de la muerte, de la finitud y de la historicidad al interior de la constitución de las ciencias humanas, particularmente de la etnología, el psicoanálisis y la filología (al interior de ésta última, la historia). En cuanto contraciencias, ponen en duda a las ciencias humanas, porque su objeto no es más el hombre, sino aquello que más se resiste a ser pensado (inconsciente, pasado y otro). En esta obra, el lugar de Freud y del psicoanálisis cobra otra dimensión. Mucho más receptivo a este saber, llega incluso a plantear la muerte como ese espacio negro donde reina lo impensado, algo así como el inconsciente de las ciencias humanas. Cabe decir, incluso, que las problemáticas no enfrentadas, ni resueltas, que Derrida le planta en sus dos lecturas de la *Historia de la locura* y los textos contemporáneos a ésta, respecto a la historicidad y el modo de encararla, están, finalmente consideradas. Aquí, Foucault

⁵² En cuanto a la escritura y producción del saber histórico, por observador de segundo orden se entiende al historiador como aquel que observa el pasado a partir de observar observaciones del pasado. Es decir, que asume que no accede al pasado de manera “directa” a través de las fuentes, sino que éstas, al ser percepciones de otros, son ya interpretaciones de algo que ha acontecido; el historiador observa dichas percepciones e interpretaciones. Para ver más sobre esto, puede consultarse: Alfonso Mendiola, “El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado” en *Historia y Grafía*, núm. 15, pp. 181-208.

⁵³ Foucault, *Las palabras y las cosas*, *op. cit.*

afina más el acto de pensar históricamente, asumiendo, de algún modo, que los saberes, incluyendo el suyo, operan desde lo que llamará los límites de la representación. Límites articulados por la muerte y la historicidad, hasta tal punto que se puede decir que la historia no es más que un modo de poner a crítica nuestros propios modelos de racionalidad.

Para Derrida, en esta intertextualidad, el péndulo sigue su movimiento: el lugar de este libro amplía el espectro de la ambivalencia, del juego entre el lugar desde donde se habla y el lugar del que se habla; del lugar del psicoanálisis como una edad que permite y al mismo tiempo impide pensar históricamente. Nuevamente Freud es el péndulo, es el portero, pero también es ahora el de la muerte.

El movimiento de péndulo, para el filósofo de la deconstrucción, oscila desde un texto temprano, *Enfermedad mental y personalidad*,⁵⁴ obra que, para él, coincide con muchos puntos planteados en *Historia de la locura*. En el primero, Freud aparece como el que abre el diálogo con la sin-razón. Pero es un libro más preciso en sus referencias a Freud. Derrida anota que Foucault habla de Freud como el golpe de genio y la línea de partición que divide su obra, ya que su genialidad es haber podido escapar del horizonte evolucionista de Jackson, cuyo modelo, sin embargo, se vuelve a encontrar al momento de describir las formas evolutivas de la neurosis. Por lo tanto, si el lugar de Freud es doble, es porque su obra misma está dividida. Para Foucault, afirma Derrida, el hombre freudiano es un *homo psychologicus*. Mencionado y descartado, también es arrinconado al silencio.⁵⁵

La ambivalencia se ahonda al interior de la obra. Freud rompe con la psicología, el evolucionismo, el biologicismo. Para Derrida, el Freud trágico es hospitalario a la locura, siendo él el extraño espacio hospitalario que merece hospitalidad en el linaje de los locos geniales. Y este espacio es precisamente el que se explica con la muerte, que Foucault introduce con toda ambivalencia. En *El nacimiento de la clínica*,⁵⁶ aparece lo que se denomina “finitud originaria”, hacia las últimas páginas. Freud, aquí, es reintegrado a la modernidad desde la cual se escribe

⁵⁴ Foucault, *Enfermedad mental...*, *op. cit.*

⁵⁵ Derrida, “Ser justo con Freud”, *op. cit.*, pp. 145-147.

⁵⁶ Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica*, 293 pp.

Historia de la locura, sostiene Derrida, y de la cual se encontraba desterrado a intervalos regulares. El emplazamiento de la muerte se encuentra en el *a priori* concreto de la experiencia médica, relación que anuda al hombre moderno con su finitud originaria. Un hombre freudiano.⁵⁷

Hombre freudiano que, para el filósofo argelino, es puesto en *Las palabras y las cosas*, en aquello que Foucault llamó, la analítica de la finitud, propia de la episteme moderna. Aquí, según Derrida, Freud ocupa nuevamente el lugar de una bisagra, y citando a Foucault, observa cómo para éste, todo saber al interior de la cultura occidental se había dado en un siglo. Una imagen del hombre que pivotea en torno a la obra de Freud, sin salir, pese a esto, de su disposición fundamental. Es decir, sin salir de aquello que lo determina como la biología o el evolucionismo. Pero también, señala Derrida, Foucault sostendrá que en esto está la importancia más decisiva del psicoanálisis. Para el filósofo argelino, significa que desborda a las ciencias humanas que no van más allá del espacio de lo representable.⁵⁸

Una observación más, en estas cuestiones de topología y de edad. Derrida afirma que la temática de la finitud que rige *Las palabras y las cosas* en este otro movimiento de péndulo proviene de la tradición kantiana, tradición en la que Foucault se reconoce y se ubica, al sostener que, cita Derrida, “nosotros pensamos en este lugar”.⁵⁹ Pero la edad y el lugar desde los cuales escribe Foucault, no dejan de dividirse, desplazándose los lugares de signatura en cada división. La edad de Kant, pero no la edad del psicoanálisis. Una y otra, me parece, perpetúan en su obra esta oscilación y esta muerte que indetermina el “nosotros”. Porque ese “nosotros” no es su propio contemporáneo, afirma también Derrida, es decir, nuestro “nosotros”. De tal manera que la identidad a sí misma de su edad, de toda edad, es fragmentaria, y, por lo tanto, advierte Derrida, problematizable. Es aquí en donde, en esta lectura que hace el filósofo argelino, viene a título de ejemplo la paradoja, al momento de hacer historia, entre el lugar desde donde se escribe y el lugar

⁵⁷ Derrida, “Ser justo con Freud”, *op. cit.*, pp. 148-150.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 150-152.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 154.

descrito; la ambivalencia en el uso de las categorías históricas como era, edad, época, etc.

IV. CUESTIONES FINALES: *EFFECTOS DE LA HISTORICIDAD COMO LA IMPOSIBILIDAD DE LA HISTORIA QUE, AL MISMO TIEMPO, LA HACE POSIBLE*

Jacques Derrida ha llamado la atención en cuanto al desarreglo de los tiempos, problematizando al discurso histórico en su propia práctica, en donde las categorías como, edad, época, era, período, entre otras, ponen en juego la ambivalencia de la relación entre la edad desde donde se escribe la historia, con aquella edad de la que hace su objeto. Es la paradoja emplazada como efecto de la historicidad.

Esta segunda lectura que hace Derrida del famoso libro de Foucault, *Historia de la locura*, ha venido aquí como ejemplo en el que se permite observar cómo, al momento de hacer historia, categorías temporales como las mencionadas parecen funcionar como aparentemente estables con aquello que describen. Como ya se mencionó al principio, el historiador establece los tiempos, y estos son caracterizados como unidades estables y homogéneos a partir de los cuales es posible pensar el pasado, y para el receptor, éste puede cobrar inteligibilidad. A la luz de esta lectura que hace Derrida, puede verse entonces por qué, dichas categorías temporales, pueden comprenderse como ficciones que articulan el orden de los tiempos. Ficciones que funcionan ambivalentemente en la estructura de una paradoja. Al hacer historia, el pasado y el presente se intercambian, intentando reconocerse, mezclándose hasta confundirse entre la edad desde la cual se escribe y de la edad de la cual se escribe.

Para Derrida, la identidad de la edad desde la cual escribe Foucault está fragmentada. Y lo mismo pasa con nuestra edad y cualquier edad. Esto viene, en consecuencia, a problematizar las categorías históricas o arqueológicas, pues éstas también, advierte, están fragmentadas. Prometen una estabilidad determinable de un conjunto configurable, pero, como en el caso de la pareja Freud/Nietzsche, cuando el filósofo que historiza la locura busca identificar o indicar algo, esta pareja se

forma y deforma, fisurando la identidad de la época, de la edad, y de la *episteme* del cual uno y otro, uno u otro, dice Derrida, podrían ser representantes significantes.⁶⁰

Por tanto, para el filósofo argelino, se trata de desacoplamientos, de diferencias que introducen el desorden en la unidad (diría yo, de la aparente unidad), de las configuraciones, los conjuntos, las épocas, las edades, etc. Este desarreglo, sostiene, incomoda el trabajo de los historiadores, “incluso y sobre todo de los más originales y refinados entre ellos. Esta diferencia *de sí mismo*, y no siempre *consigo mismo*, le hace la vida difícil si no imposible a la ciencia histórica.”⁶¹ Es por eso por lo que, también levanta las siguientes cuestiones de manera inversa: “¿habría historia, *sucedería* algo alguna vez sin este principio de desarreglo? ¿Habría acontecimiento sin este desarreglo del principado?”⁶²

Por último, Derrida sostiene que, en esta segunda lectura, se encuentra lejos de hacer una apología del psicoanálisis, como si esto se tratara de una nueva agresión; también lejos de restarle legitimidad, a lo que él mismo llama hermoso proyecto foucaultiano, que corre hasta la Historia de la sexualidad. Con una modestia que esgrime, en cuanto a su contribución, Derrida sólo tuvo el propósito de llevar a cabo una complicación: Intrincar un poco la axiomática de algunos procedimientos discursivos o conceptuales. Poner a cuestión el modo en que Foucault se inscribe en su edad, en su campo histórico desde el cual habla, y en referencia al psicoanálisis. Esta lectura que hace el filósofo argelino puede ahora leerse como un envío a los historiadores, que también viene a complicar cómo los efectos de la historicidad conmueven las categorías temporales y la relación entre los horizontes puestos en juego, tanto del presente como del pasado.

Se trata, al final, del punto ciego en el cual se encuentra toda observación de observaciones. Punto ciego que se manifiesta en esta complicación. Pensar históricamente implica no poder ver con claridad nuestras propias distinciones, esto es, los criterios desde los cuales se escribe la historia. El esfuerzo podría, quizá, consistir en tematizar lo

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 155, 156.

⁶¹ *Ibid.*, p. 156. *Cursivas de Derrida.*

⁶² *Idem.*

más posible éstas, explicitar lo más que se pueda el lugar desde donde se escribe, pero el punto ciego complicará constantemente este esfuerzo. Ya Michel de Certeau propuso como una posibilidad la inversión de lo pensable.⁶³ Invertir nuestros códigos de referencia al momento de pensar históricamente. Sin embargo, aún con este esfuerzo, el punto ciego de la observación coloca al saber histórico en una paradoja: la imposibilidad de la historia, la cual es al mismo tiempo, la condición de su posibilidad. En otras palabras, se trata de hacer historia bajo este desarreglo del principado.

⁶³ Michel de Certeau, *La escritura... op. cit.*, pp. 129-148.

BIBLIOGRAFÍA

- Bennington, Geoffrey y Jacques Derrida. *Jacques Derrida*, Madrid, Editorial Cátedra, 1994
- Certeau, Michel de. *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.
- Chartier, Roger. “El mundo como representación” en *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1999.
- Derrida, Jacques. “‘Ser justo con Freud’ La historia de la locura en la edad del psicoanálisis” en *Resistencias del psicoanálisis*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1998.
- _____. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Madrid, Editorial Trotta, 1997.
- _____. “Cogito e historia de la locura”, en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1989.
- Dosse, Françoise. *Historia del estructuralismo, Tomo I: el campo del signo, 1945-1966*, Madrid, Ediciones Akal, 2004.
- _____. *Historia del estructuralismo, Tomo II: el canto del cisne, 1967 hasta nuestros días*, Madrid, Ediciones Akal, 2004.
- Eribon, Didier. *Michel Foucault, Barcelona, Anagrama, 2006.*
- Ferraris, Maurizio. *Introducción a Derrida*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2006.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI Editores, 1999.
- _____. *El nacimiento de la clínica*, México, Siglo XXI Editores, 1979, 293 pp.
- _____. *Historia de la locura en la época clásica I y II*, México, Fondo de cultura Económica, 1998.
- _____. *Enfermedad mental y personalidad*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1984.
- Mendiola, Alfonso. “El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado”, *Historia y Grafía*, núm. 15, México, Universidad Iberoamericana, 2000, pp. 181-208.

Nava Murcia, Ricardo, *Improntas de ausencias. Historicidad, escritura y archivo* en Jacques Derrida, México Universidad Iberoamericana / Ediciones Navarra, (En prensa).

Peeters, Benoît. *Derrida*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013.

Rall, Dietrich (Cooomp.). *En busca del texto. Teoría de la recepción literaria*, México, Universidad Autónoma de México, 1993.

OBSERVACIONES DE SEGUNDO GRADO: UN CAMINO PARA RECONOCER EL TIEMPO HISTORIOGRÁFICO

Mónica Elivier Sánchez González
Universidad de Guanajuato

Lo que mueve y consume a todo pensador en quien hay que pensar en relación con una decisión es la preocupación por una indigencia que, durante el tiempo historiográfico en el que tal pensador vive, todavía no se puede sentir de ningún modo. El grado de la comprensión auténtica —es decir, de esa comprensión que contribuye a preparar la decisión— de los pensamientos de pensadores tal se mide en función de la capacidad para pensar necesariamente por anticipado hasta alcanzar las chocantes exigencias excesivas que nos llegan emitidas desde lo que en las palabras de esos pensadores quedó sin ser dicho.¹

INTRODUCCIÓN

¿Cómo puede plantearse el uso de herramientas teóricas para repensar el oficio del historiador desde las reflexiones de Niklas Luhmann respecto del tiempo de la sociedad moderna? En esta dirección, cómo pueden resultar pertinentes para el ejercicio de la escritura de la historia, es decir, ofrecer recursos para reflexionar, por ejemplo, qué significa que un historiador escriba historia, cómo es posible la escritura de la historia. En particular, en el contexto de la sociedad moderna o, en condición moderna², de qué manera puede presentar una aproximación distinta a los estudios historiográficos, o bien, cómo puede plantearse la

¹ Martin Heidegger, *Reflexiones XII-XV. Cuadernos negros [1939-1941]*, p. 45.

² Por condición moderna de la sociedad se refiere a los espacios comunicativos periféricos, es decir, aquellos que, de acuerdo con la teoría de la diferenciación de la sociedad tienen la disposición de las funciones de los centros de la modernidad, pero, su disposición estructural no responde punto por punto a las necesidades funcionales, en este sentido, en las periferias de la modernidad la reproducción de la comunicación depende de los acoplamientos propios para responder en tiempo presente a la atención a los problemas comunicativos.

escritura de una monografía histórica. Preguntas que se plantean como primeras interrogantes para trazar un camino donde se especifiquen las condiciones de lectura de los trabajos de Niklas Luhmann, desde el ejercicio de la práctica historiográfica.

Las propuestas que se someten a prueba del lector en este capítulo buscan plantear una forma para leer el surgimiento de la historia como disciplina moderna³, a la luz de un acontecimiento específico, el proceso de diferenciación interno de la sociedad moderna. Particularmente, en el contexto de la diferenciación interna de la ciencia, sistema que se especializa en la producción de conocimiento moderno, desde un problema específico. Producir conocimiento respecto de la sociedad moderna para romper la extrañeza que significó para sí misma⁴. Al respecto, se pueden citar, por una parte, la condición de presente continuo en el que acontece su reproducción, por otra, la distancia de tiempo que sucede entre su reproducción y sus autorreflexiones. En otras palabras, cómo afronta el hecho de que no se corresponda, suceda simultáneamente, el tiempo del acontecer respecto del tiempo de la reflexión de dicho acontecimiento.

Aquí, por sistema se refiere a la unidad comunicativa de sentido que se especializa en un problema de la sociedad⁵, en este caso, la producción de conocimiento que queda a cargo del sistema de la ciencia. Así, la historia que reconoce en la escritura del pasado una forma de conocimiento se adscribe a los criterios de la ciencia de la sociedad para que se le acredite como conocimiento científico. El argumento

³ El historiador Fernando Betancourt ya ha desarrollado una serie de trabajos que exponen la forma en que diversos desarrollos teóricos de Niklas Luhmann pueden contribuir a repensar conceptos claves en el área de la teoría de la historia, con el objetivo de repensar, por ejemplo, cómo puede reconceptualizarse el tiempo. La lectura que el plantea procede de la epistemología del conocimiento, a diferencia que la que aquí se pone a prueba. Ya que, se busca proponer un diálogo entre distintos trabajos de Niklas Luhmann con presupuestos de la teoría de la historia para reconstruir, brevemente, un trazo desde el que se pueda identificar cómo puede observarse la condición moderna de la historia científica. En este sentido, se busca construir marcos de pertinencia para el trabajo de la escritura de la historia.

⁴ Cfr. Niklas, Luhmann. *La ciencia de la sociedad*, pp. 195-260.

⁵ Definición que recupera de los trabajos de Niklas Luhmann en *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, pp. 27-35; *La ciencia de la sociedad*, pp. 435-491; *La sociedad de la sociedad*, pp. 40-54.

que aquí se perfila reconoce en la escritura del pasado el problema central de la historia como ciencia, al tiempo que funge como su objeto de estudio, objeto problema. Cuando por objeto se entiende un nodo de problematización desde el que se organiza la escritura del pasado, del conocimiento histórico. Por lo tanto, preguntas sobre el significado, descripción, reconstrucción, construcción del pasado, se desarrollan de acuerdo con las autorreflexiones del oficio de los historiadores⁶. Específicamente, en los trabajos de la teoría de la historia.

Una vez que se reconoce la problematización del pasado en su calidad de nodo problemático para la escritura de la historia como ciencia moderna, entonces la historia atiende preguntas sobre los fundamentos del pasado, cómo definir las fuentes históricas, los métodos para proceder, criterios de rigor científico, la forma de presentar problemas propios de la historia, así como el manejo de fuentes en el ejercicio de la escritura de una monografía histórica, para atender a la interrogante sobre los criterios que hacen que una fuente pueda considerarse histórica o no. ¿Cómo plantear problemas de investigación ‘propios’ de la disciplina, así como los procesos para seleccionar o descartar las fuentes históricas que resulten pertinentes? O bien, esgrimir la forma en la que se presentan los resultados de la investigación, por ejemplo, narrativas, crónicas, episodios⁷, de acuerdo con los criterios que la historia como ciencia determine, en particular, las comunidades científicas que están adscritas.

Al presentar una manera para repensar el lugar de la historia como una ciencia que se define y especifica en el contexto de la ciencia de la sociedad, el interés de este capítulo está en plantear ¿cómo puede reconocerse las condiciones específicas del tiempo historiográfico?, es decir, aquel que signan los historiadores cuando escriben historia. La

⁶ Un primer planteamiento sobre la autoobservación como una herramienta interna de la ciencia como sistema lo propuso el historiador Alfonso Mendiola. Cfr. “El giro historiográfico.: la observación de observaciones del pasado”, *Historia y Grafía*, Departamento de Historia, Universidad Iberoamericana, número 15, 2000, pp. 181-208.

⁷ Cfr. Paul Ricoeur, *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*, 370. Texto en el que reflexiona sobre la relación entre las formas de escritura del conocimiento histórico y la configuración del tiempo histórico. Así como en Hans Ulrich Gumbrecht. *En 1926. Viviendo al borde del tiempo*, pp. 397-476.

particularidad está en el andamiaje teórico, dado que el punto de partida son las anotaciones teóricas de Niklas Luhmann, para trabajar sobre la pregunta ¿cómo puede configurarse el tiempo historiográfico en clave comunicativa, como un problema comunicativo en el que se especializa la historia, que es pertinente para la sociedad moderna, su pasado?

La magnitud de la pregunta lleva a que, en este apartado, sólo se expongan consideraciones generales a partir la pregunta ¿cómo es posible reconocer el tiempo historiográfico en clave sistémica en el contexto de la historia como ciencia moderna? Las claves de trabajo puntualizan que las condiciones de posibilidad se distinguen en el contexto de la historia científica. Con mayor puntualidad, en las operaciones para la escritura de la historia (reducciones lógicas), donde se ordena el tiempo. Las condiciones de posibilidad buscan exponer los fundamentos de la ciencia de la sociedad, la ciencia que Luhmann postula como sistema, para identificar y describir, cómo se define la práctica historiográfica. En este sentido, es un ejercicio que busca codificar en clave *luhmanniana*, la pertinencia para plantear cómo se entiende la definición, especificación y reproducción de la historia desde esta perspectiva socio-histórica⁸.

La forma para observar a la historia como ciencia es la pregunta por las condiciones propias del tiempo historiográfico, el que está signado en la escritura del pasado científico. A partir del reconocimiento del tiempo en forma de pasado como problema de investigación que, si se vuelve sobre la práctica historiográfica, es uno de sus ejes para la diferenciación de la historia como ciencia y su especialización interna. El argumento que se somete a prueba apunta a que la definición del

⁸ La perspectiva socio-histórica se debe a que la referencia general de la ciencia como sistema, es la definición, organización y cierre operativo de la sociedad moderna, en el marco de una forma de diferenciación propia, la diferenciación funcional. La disposición de las estructuras es resultado aleatorio de los procesos históricos de las distintas formas de diferenciación, al margen de especificar qué se entiende por condiciones históricas específicas, se puede referir la distinción entre los centros de la comunicación, resultado de este proceso, a diferencia de las periferias de la modernidad. Espacialmente los países del centro-norte de Europa y la condición periférica puede leerse respecto de esas zonas geográficas. Una de las condiciones para su reconocimiento es la distancia entre la función, –problemas comunicativos–, respecto de la correspondencia con las estructuras para dar cuenta de dicho problema.

tiempo historiográfico está presente cuando se enuncia al pasado objeto de la historia. Al margen, de si puede o no afirmarse que es el resultado de la autorreflexividad de la historia como ciencia⁹. En tanto, la configuración del tiempo historiográfico es resultado de las reducciones correctas¹⁰, enunciación del conocimiento que la ciencia reconoce propio.

Los marcos de referencia del trabajo se localizan en dos coordenadas generales, una, exponer las condiciones de posibilidad para observar a la historia como ciencia del sistema de la ciencia de la sociedad moderna; dos, significar la importancia de reconocer cómo puede plantearse una definición del tiempo historiográfico. Aún resulta inconmensurable a esta investigación, de tal manera que la siguiente estrategia es reducir la escala de observación, al seleccionar la exposición de Niklas Luhmann sobre las formas de diferenciación social, específicamente, la diferenciación funcional, contexto sistémico general de la especificación de los sistemas parciales, la ciencia uno de ellos. Así como la presentación de sus trabajos en el capítulo de evolución, pertinentes porque Luhmann establece una diferencia entre evolución e historia.

El plano de máxima abstracción que funciona como enlace entre la diferenciación y evolución e historia examina las aportaciones de Niklas Luhmann respecto de la complejidad y el tiempo. En particular,

⁹ Aquí recuperamos la diferencia de la comunicación entre operar y observar, para el caso de los sistemas y la ciencia como uno de ellos, primero sucede la operación, es decir, su propia reproducción en tiempo presente. Así, cuando la recursividad de la reproducción ha cerrado operativamente sus circuitos acontecen la observación, una distinción o gama de distinciones sobre la reproducción del sistema. La orientación de la autoobservación depende de la función del sistema. Por ejemplo, en el caso de la ciencia, las autoobservaciones buscan la producción de conocimiento científico, como se ha insistido con anterioridad, para la historia, el conocimiento gira respecto del pasado. Aquí también es válida la asimetría entre la operación y la observación, de tal forma que, mientras sucede el cierre operativo de la historia las autoobservaciones tienen una carga que, puede proceder del campo de la filosofía. Cfr. Frederick C. Beiser, *The German Historicist Tradition*, pp. 1-26. Sólo por referir el caso del surgimiento de la historia científica en el propio contexto alemán.

¹⁰ Las reducciones correctas son formas que reducen la complejidad, es decir, reducen los enlaces de los elementos que pueden referirse para la definición de unidades de conocimiento, conceptos. Las unidades de la ciencia, desde la postura de Luhmann, son los conceptos. Cfr. Niklas Luhmann, "Reducciones correctas" en *La ciencia de la sociedad*, pp. 261-334.

*Soziologische Aufklärung 1*¹¹; *Soziologische Aufklärung 2*¹²; *Systemtheorie der Gesellschaft*¹³; “Complejidad y sentido”¹⁴; *Semántica y estructura social 1*¹⁵; *Sistemas sociales*¹⁶. Selección que se presenta de manera cronológica respecto del desarrollo que el autor realizó de la dupla de conceptos. El objetivo de esta selección es mostrar los enclaves desde los que puede reconocerse la relevancia de un planteamiento del tiempo historiográfico, a partir de la tradición teórica *luhmanniana*.

Finalmente, el plano de enlace corresponde a la forma de observar la escritura a partir de la propuesta de Niklas Luhmann, semántica, y la escritura de los historiadores, historiografía. A partir del contenido del volumen *Semántica y estructura social 1*, como texto central, debido a los problemas que trabaja. La referencia entre la semántica y la estructura social en la transición de los estamentos, —última forma de organización social de la premodernidad, a la diferenciación funcional, —forma de organización propia de la sociedad moderna, por lo menos, en el centro-norte europeo—. Las reflexiones sobre la transformación de la semántica entre los siglos XVII y XVIII, así como la problematización respecto del reacomodo de los estamentos en la configuración semántica de la modernidad. Uno de los trabajos relevantes dado el tratamiento del tiempo en la semántica corresponde a sus análisis sobre la manera de organizar complejidad y tiempo.

La investigación es un trabajo teórico en la frontera entre la sociología y la historia porque busca repensar herramientas teóricas de la sociología de Niklas Luhmann, para reflexionar dos momentos de la historia como disciplina. El primero, proponer cómo puede leerse a la

¹¹ Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, (Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften Wiesbaden, 1970)

¹² Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, (Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften Wiesbaden, 2009)

¹³ Niklas Luhmann, *Systemtheorie der Gesellschaft*, (Berlin, Suhrkamp Verlag, 2017)

¹⁴ Niklas Luhmann, “Complejidad y sentido” en *Complejidad y modernidad, de la unidad a la diferencia*, pp. 25-30.

¹⁵ Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur modernen Gesellschaft*, p. 356.

¹⁶ Niklas, Luhmann, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, (Barcelona, Anthropos/UIA/CEJA, 1994).

luz de las concepciones generales de los sistemas, ejemplificando con recursos de la teoría de la historia. El segundo, cómo puede plantearse el tiempo historiográfico en el contexto que se enuncia previamente. Por lo tanto, se está ante un trabajo que se adscribe en la teoría de la historia, las revisiones bibliográficas para ilustrar la lectura que se propone están en ese plano de especialización.

I. LA SOCIEDAD MODERNA: UN CONTEXTO GENERAL DE COMPRENSIÓN

La teoría general de la sociedad que desarrolló Niklas Luhmann considera a la sociedad moderna como una forma de orden social que se constituye a partir un acontecimiento abstracto específico, la comunicación como operación de sentido¹⁷. Esto significa que, si observamos la producción de conocimiento científico como una función específica de la sociedad, entonces se apunta a una forma determinada de comunicación. Distinción que reconocemos a partir de la especialización de un problema de investigación en el contexto de la ciencia como sistema. La ciencia, es ciencia de la sociedad porque atiende un problema comunicativo específico, romper la extrañeza de la sociedad a su entorno. Aunque este entorno sea interno.

Las condiciones de posibilidad de la ciencia en tanto sistema de comunicación —operación de sentido— de la sociedad moderna, invita a repensar ¿cómo puede observarse la condición científica de la histórica en tanto ciencia moderna¹⁸?, en particular, si nos colocamos en el sistema de la ciencia y pensamos en la historia como ciencia moderna.

La pregunta asume que la sociedad moderna es un sistema de sentido que se cierra en torno a la comunicación, es la comunicación la que desencadena problemas. A partir de ellos los sistemas emergen y se especializan en darles cauce. La ciencia moderna, en consecuencia,

¹⁷ Niklas Luhmann, “Diferenciación” en *La sociedad de la sociedad*, (México, Herder/UIA/Instituto Goethe, 2007), pp. 471-686.

¹⁸ Una primera reflexión sistematiza la ha desarrollado Fernando Betancourt, *Historia y cognición. Una propuesta de epistemología desde la teoría de sistemas*, p. 342.

es un sistema comunicativo de sentido que se especializa en el conocimiento. En otras palabras, en afrontar para tematizar la extrañeza que es la sociedad moderna para sí misma. Contexto general en el que se distingue la historia que produce conocimiento científico, el pasado. Aquí la historia es un sistema de la ciencia de la sociedad moderna y es lugar desde el que se plantea la lectura de este trabajo.¹⁹ Que propone al pasado como su función para explicitar y revertir la extrañeza que el pasado le significa a la sociedad moderna.²⁰

En términos generales, se asume que el pasado es una comunicación especializada que se distingue en el momento que la historia se especializa como ciencia, en otras palabras, lo asume su función²¹. El contexto de distinción y especialización del pasado acompaña el reconocimiento del tiempo histórico respecto de la relación con las formas de signar el tiempo en el pasado. Al respecto están los debates, sobre todo, entre la filosofía de la historia y los historiadores para establecer sus posiciones, así como puntualizar que la escritura del pasado a cargo de los historiadores constituía un acto distinto de las reflexiones sobre el devenir de la civilización, de la cultura. Las segundas, se siguen reconociendo del campo de la filosofía de la historia.

Así, debates, posiciones y posturas que dan cuenta de la especificación de la historia como ciencia, llevan al naciente campo de la historia recursos desde la filosofía, en su objetivo de diferenciarla de la

¹⁹ En el marco del oficio de la historia hay diversos trabajos que emplean recursos de la teoría de sistemas de Niklas Luhmann para repensar la escritura de la historia, entre ellos se pueden citar los siguientes textos: Alfonso, Mendiola. *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*, México, UIA, 1995; Mendiola Mejía, *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*, México, UIA, 2003; Perla Chinchilla Pawling, *De la compositio loci a la República de las Letras. Predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*, México, UIA, 2004.

²⁰ Aquí es posible pensar que esa extrañeza se debe a que no tiene pasado porque no es el resultado de un proceso causal, no por lo menos desde esta forma de problematizar su función en el contexto científico. Un texto donde previamente se ha explorado este camino es Mónica, Sánchez. "Pautas epistemológicas para la escritura de la historia más allá del proyecto de la primera modernidad: primeros apuntes desde la complejidad" en *Operaciones historiográficas en los márgenes de la educación tradicional*, pp. 19-54.

²¹ Para ejemplificar el proceso de distinción y especialización de la historia cfr. Georg G. Iggers, *The Theory and Practice of History. Leopold von Ranke*, pp. 1-82.

filosofía²². A la par del desarrollo de los debates, una manera de establecer su diferencia es a través del oficio del historiador en sus trabajos, sus procedimientos específicos. Por ejemplo, asumir que el pasado está en los archivos y su recuperación es acto que obliga a un ejercicio empírico para buscar y encontrar el pasado. Ahora, el contexto de reconfiguración es el oficio del historiador, sus métodos, formas de cuestionar, estructurar argumentos, plantear preguntas de investigación.

La especificación de la historia como ciencia sucede cuando reconoce en el pasado una forma de producir conocimiento científico, histórico. La profesionalización de la historia en el contexto germano de la segunda mitad del siglo XIX contribuyó a la especificación inicial de la historia como ciencia. Sin embargo, los debates sobre, “¿qué o cómo reconocer lo propio de la historia?” han estado presentes en el siglo XX y el XXI²³. Además de la filosofía se han sumado las ciencias sociales. Un primer momento de distinción y cierre operativo de la historia, su clausura operativa²⁴.

La clausura o cierre operativo significa la especificación de la historia como ciencia, ciencia de la sociedad moderna. En otras palabras, la manera de reconocer un problema y un campo propio. La lectura del historiador Reinhart Koselleck es uno de los ejemplos de este primer momento, en particular, su propuesta sobre la historia (*Geschichte*) como un colectivo singular. Así como la fusión de ‘historia’ —conexión de acontecimientos— e Historia —indagación histórica, ciencia o relato de la historia. “[...] una expresión cuyo contenido y extensión

²² El ejercicio de diferenciación es complejo si se remite al espacio alemán de reflexión, dada la cercanía y la diversidad en los planteamientos que lo puede caracterizar, al respecto, se refiere el siguiente texto: Beiser Fredrick C., *The German Historicist Tradition*, (New York, Oxford University Press, 2015), pp. 1-321.

²³ Al respecto se refiere Luis Gerardo Morales, *Historia de la historiografía contemporánea (de 1968 a nuestros días)*, (México, Instituto Mora, 2005), 540. En el texto se pueden encontrar distintos debates entre la historia, la filosofía y las distintas ciencias sociales. Como se ha mencionado en el texto este debate marca dos momentos en la historia científica, el primero, la clausura operativa, el segundo, la clausura cognitiva. El segundo puede observarse a partir de la década de los sesenta del siglo XX, con los distintos giros historiográficos, significa que las reflexiones sobre los límites de la historia se alimentan de las herramientas que, por lo menos, durante un siglo ha reconocido como propios.

²⁴ Cfr. Reinhart Koselleck, “On the Need for Theory in the Discipline of History”, en *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*, pp. 1-19.

semánticos no se alcanzaron antes del último tercio del siglo XVIII²⁵. Además de los análisis para describir cómo es el tiempo histórico en el horizonte de la sociedad moderna, desde la historia científica²⁶.

El resultado de la diferenciación interna de la historia científica, o especialización, reconoce un segundo momento, la clausura cognitiva que, sucede cuando el sistema reflexiona sobre sí mismo con el utillaje que ha producido desde su interior. Por ejemplo, cuando afronta preguntas sobre su estatuto científico, los lineamientos desde los que reconoce el pasado científico, las formas de establecer puentes de comunicación con disciplinas de las ciencias sociales, cómo da cuenta de otras preguntas para la escritura de la historia, los criterios para las investigaciones históricas. Aquí pueden citarse las distintas escuelas de la segunda mitad del siglo XX, en particular, aquellas que desde el nicho de la historia científica se plantean absorber los problemas del observador del presente.²⁷

La distinción y especialización de la historia como ciencia reconoce una pregunta constante, ¿cuáles son los criterios que definen y reconocen al tiempo propio de la historia, aquél que signan en su escritura. Una primera hipótesis de trabajo en este sentido lleva a plantear que el tiempo historiográfico significa la historicidad, por una parte, de las formas desde las que se da cuenta de la historia, por ejemplo, en monografías históricas. Por otra parte, que la definición del pasado sobre el que escriben los historiadores, lleva implícito o explícito un posicionamiento teórico para definir cómo es el tiempo histórico, sobre el que se montan los acontecimientos históricos. Ambos flancos observan la historicidad como herramienta para reconocer los límites, en tanto generalizaciones desde la que resulta pertinente la construcción, reconstrucción del pasado.

²⁵ Reinhart Koselleck, *historia/Historia*, p. 27.

²⁶ Cfr. Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, 37-96; Reinhart, Koselleck. *Los estratos del tiempo. Estudios sobre la historia*, p. 155.

²⁷ Los debates de Fernand Braudel respecto la diferencia entre la observación desde la historia para reconocer el surgimiento del capital en la sociedad, en el trayecto de su investigación expone las deficiencias de los apuntes marxistas. Cfr. Fernand, Braudel. *La dinámica del capitalismo*, 131. Así como los trabajos de Michel de Certeau para autorreflexionar qué significa el oficio del historiador. Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, 33-65; Alfonso Mendiola, *Epistemología, erótica y duelo*, p. 173.

Si se quiere referir al plano más abstracto de análisis, entonces, se estable que la reflexión para especificar el tiempo historiográfico, el tiempo sobre el que se montan los acontecimientos históricos, da cuenta de las formas de articulación de la complejidad y el tiempo. Provisoriamente, esto significa que de las formas posibles para seleccionar en una narrativa histórica y reconocerlas como válidas, uno de los criterios es la relación que establece con el tiempo histórico, al que remiten los acontecimientos de los que da cuenta. En general, esto se entiende por historicidad.

Tiempo histórico es el horizonte generalizado de significación desde el que los historiadores reconocen los acontecimientos de los que dan cuenta como hechos históricos. Por lo tanto, es un tiempo interno que ha establecido la historia científica previamente, es decir, trabaja como entorno. Una referencia propia de la teoría de la historia está en el trabajo de Reinhart Koselleck, donde expone la construcción de los sedimentos del tiempo²⁸. En particular la relación que sostienen los acontecimientos históricos con el tiempo, en sus entramados de densificación. De ahí que, la forma en la que se propone la relación entre tiempo y significación histórica del mismo es sólo es posible observarlo y reconocerlo de manera interna²⁹. Como condición propia de la historia científica.

Por lo tanto, las observaciones se dirigen a la historia científica, en particular, los rendimientos que pueden observarse para el oficio del historiador. A partir de una forma de reconocer en los trabajos de Niklas Luhmann elementos propios para la comprensión del tiempo moderno. Para definir el tiempo que signan los historiadores estableciendo distancia epistemológica con las ontologías del tiempo, por ejemplo, las que proceden de las tradiciones neohermenéuticas. Repensar cómo puede definirse el tiempo histórico, historiográfico y, en este contexto,

²⁸ Reinhart, Koselleck, *Los estratos del tiempo*, p. 154.

²⁹ Uno de los ejemplos a citar es el debate por la manera en que Edward Palmer Thompson estableció la emergencia de la clase obrera inglesa, en el horizonte del siglo XVI-II, antes de la enunciación formal del materialismo histórico a cargo de Karl Marx. Esto da cuenta, de la relevancia del tiempo de acuerdo con la significación generalizada de los acontecimientos en su contexto de pertinencia social. Cfr. E.P Thompson, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, p. 521.

apostar por la historicidad como un recurso necesario para explicitar las condiciones de posibilidad para la escritura de la historia científica que se definió con el contexto de la ciencia moderna es la aportación central de la investigación.

Porque el argumento principal se plantea desde una epistemología distinta a las reflexiones que, sobre los problemas del tiempo histórico, historiográfico se han desarrollado. En general, el pensum ha recaído en las tradiciones del lenguaje, de los conceptos, de la neohermeneútica de Hans Georg Gadamer o bien de Paul Ricoeur. Aquí las reflexiones Desde las nociones de tiempo y complejidad que, por una parte, están en los soportes de reproducción a la sociedad moderna y a sus sistemas. Por otra, la que más interesa a este trabajo, el reconocimiento de un lugar propio para pensar en la configuración del tiempo historiográfico, desde las distintas formas la reducción de complejidad afecta su definición. Así como de las condiciones de posibilidad a las que recurre para reconocer la especificidad del tiempo historiográfico.

II. ¿CÓMO ES POSIBLE VOLVER SOBRE EL TIEMPO HISTÓRICO?

Las definiciones, estudios, reflexiones para especificar cómo puede reconocerse el tiempo histórico son uno de los problemas más trabajados en el contexto del oficio del historiador. Probablemente, los trabajos de Paul Ricoeur son una de las últimas sistematizaciones extensas en abordar las condiciones específicas del tiempo histórico, los pesos y contrapesos que esto tiene para el oficio del historiador³⁰ y para la reproducción social del oficio de la escritura de la historia³¹. De tal manera que, pensar en volver sobre la pregunta del tiempo histórico y de las condiciones del

³⁰ Al respecto los análisis de Luis Vergara rescatan la recepción y el lugar en el que lo posicionan tanto Hayden White como Frank Ankersmit en las propuestas de trabajo para el oficio del historiador desde la filosofía y la teoría de la historia. Luis Vergara, *La reproducción textual del pasado I: Paul Ricoeur y su teoría de la historia anterior a La memoria, la historia, el olvido*, p. 15.

³¹ Ricoeur, Paul. Tiempo y narración; Ricoeur, Paul. La memoria, la historia, el olvido; así como los estudios especializados en su trabajo de Vergara Anderson, Luis. Cfr. Luis, Vergara. *La reproducción textual del pasado I: Paul Ricoeur y su teoría de la historia anterior a La memoria, la historia, el olvido...*

tiempo historiográfico está en la raíz de la emergencia y definición de la historia científica. A partir de ese horizonte se está obligado a reconocer el peso de tradiciones que son un referente, es decir, la fenomenología, la hermenéutica y neohermenéutica alemana, por ejemplo, las reflexiones de Edmund Husserl, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer³², Reinhart Koselleck. Hans Blumenberg. A la par de la tradición francesa, específicamente, las aportaciones de Fernand Braudel.

La producción textual de la década de los 60 y 70 marcó un referente propio para los análisis que especificaron la condición histórica del tiempo desde la relación entre ciencias sociales e historia. El máximo referente son los tres volúmenes de *El Mediterráneo* del historiador Fernand Braudel, así como *El Mediterráneo en la época de Felipe Segundo*, en el horizonte de la escuela de los Annales, presidida por él. Sin perder de vista los insumos que desde las ciencias sociales Marc Bloch y Lucien Febvre llevaron a la historia desde principios del siglo XX. Al margen, la forma de redimensionar el oficio del historiador por Michel de Certeau fue otro referente que llevó herramientas de las ciencias sociales para volver sobre los ejes de la escritura de la historia. La enunciación del lugar social introdujo reflexiones acerca de la sociedad ausente como espacio no real, no inmanente, ni asequible que afecta la escritura de la historia³³. La distancia entre el presente y aquello que

³² Aquí, la lectura de tradición alemana que remite a Edmund Husserl y Martin Heidegger replica la lectura que Luis Vergara Anderson expone respecto a su análisis acerca de la trayectoria de Paul Ricoeur, en particular, porque significa un ejercicio para explicitar cómo se vinculan desde la perspectiva de un filósofo que establece una reconstrucción analítica con la escritura de la historia y el tiempo de la historia en su horizonte de trabajo. Al respecto se cita: "Puede parecer discutible el frado en el que continúa siendo válido recubrir el pensamiento de Ricoeur en la actualidad con la etiqueta de la fenomenología hermenéutica: el repaso de la totalidad de su obra sugiere una especie de desplazamiento desde la fenomenología existencial característica de sus primeros trabajos hasta la hermenéutica (como sustantivo, no como especificación de fenomenología). Ricoeur no estaría de acuerdo: para él la fenomenología es el 'insuperable supuesto' de la hermenéutica post-heideggeriana, y la razón de ello es que para la fenomenología cualquier cuestión sobre un ser es una cuestión sobre el sentido de esos ser, y esta opción por el sentido es el supuesto más general de la hermenéutica". Cfr. Luis Vergara, *La producción textual del pasado I: Paul Ricoeur y su teoría de la historia anterior a La memoria, la historia, el olvido*, p. 32.

³³ Aquí, se especifica las aportaciones de Michel de Certeau sobre la visibilización como problema del lugar desde el que el historiador escribe historia, así como la fuerza teórico-epistemológica de obligarse a reflexionar cómo, desde la escritura de la historia, se

los historiadores enuncian pasado, el peso de las instituciones como condiciones de posibilidad para el reconocimiento del conocimiento histórico. Así como, su reconocimiento de que escribir sobre el pasado es bordar sobre la huella que acentúa que, aquello sobre lo que se da cuenta, ya no está. Esto llevó a un problema epistemológico³⁴ sobre las condiciones del conocimiento histórico, de ahí la pregunta, ¿qué fabrica el historiador cuando “hace historia”?³⁵

El legado de la propia tradición alemana, así como de los autores que se mencionan lleva a preguntarse por las aportaciones y pertinencia de una investigación que quiere definir, por una parte, el tiempo histórico, por otra, la especificidad del tiempo historiográfico. Los lugares para pensar en la posibilidad es reducir el horizonte de trabajo a una propuesta específica, las reflexiones sobre el tiempo de Niklas Luhmann, en particular, el tiempo de la sociedad moderna. Si bien, en términos generales, significa retomar herramientas desde la teoría sociológica para someter a prueba rendimientos que puede tener para la escritura de la historia, lo cierto es que, en la medida que los supuestos teórico-epistemológicos consideran en la especificación de la sociedad moderna su separación del tiempo histórico, esto abre la posibilidad de volver sobre las condiciones que reconocen la diferencia entre el tiempo de la sociedad y el tiempo histórico³⁶.

La diferencia entre el tiempo de la sociedad y el tiempo histórico es, inicialmente, cuestión de escala. Donde el referente general es el tiempo de la sociedad, luego, el tiempo de los sistemas y, en ellos,

enuncia a la sociedad, lo social. La relevancia de la nota consiste en destacar la pertinencia de los trabajos decerteauianos en los márgenes del estructuralismo francés cargados de una necesidad y fuerza por la reflexión de lo social en las ciencias sociales y humanas desde la perspectiva de las distintas lecturas de los materialismos históricos.

³⁴ El despliegue de elementos y las formas de relacionarlos para explicitar las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico significó una de las primeras vueltas sobre el oficio del historiador, de ahí que pueda reconocerse como un ejercicio de la historia científica sobre sí misma, es decir, una observación de segundo grado. En otras palabras, que pueda reconocerse una clausura cognitiva ya que, gracias a la especialización del oficio del historiador, es en sus saberes donde despliega la pregunta por los insumos que hacen que la historia reconozca su conocimiento.

³⁵ Michel de Certeau, “La operación historiográfica” en *La escritura de la historia*, 67.

³⁶ Uno de los pendientes es desarrollar qué se entenderá por tiempo histórico de la mano de los estudios *luhmannianos*.

el tiempo para la ciencia, en particular, el tiempo de la historia. En particular, el tiempo historiográfico donde se coloca el problema de esta investigación. El cual puede referirse a partir de la pregunta por las condiciones de posibilidad que distinguen y especifican el tiempo histórico y, ortogonalmente, reconocer los insumos para perfilar el tiempo historiográfico.

El contexto de reflexión del trabajo está en la transición de una forma de organización social, los estamentos de la premodernidad, respecto de la sociedad moderna. Esto último significa la segunda escala de análisis sobre el tiempo, ahora tiempo de la sociedad, de las formas de diferenciación³⁷ interna de la sociedad, respecto de tiempo histórico. Que se convirtió en un problema para la sociedad moderna, porque no fue el resultado de un devenir diseñado con anterioridad. Así, el cambio en la diferenciación social, de los estamentos a la modernidad, se propone como un síntoma para el cambio en la forma del tiempo histórico respecto del tiempo de la sociedad moderna³⁸.

En sentido estricto es un trabajo sobre la huella, la cesura, de acuerdo con las postulaciones decerteunianas. La definición del oficio del historiador, de la escritura de la historia, abrió la puerta para repensar conceptos clave para la historia científica, tiempo, lugar social, el peso de la institución en aquello se reconoce propio del campo. En este

³⁷ La diferenciación en los trabajos de Niklas Luhmann concibe cuatro formas, segmento, centro/periferia, estamentos y diferenciación funcional. Sin embargo, el quiebre de la diferenciación por estamentos como eje cardinal de la reproducción y organización social respecto de la diferenciación funcional es el enclave de análisis. El argumento central es la especificación y especialización de la historia como ciencia moderna, en el contexto de la ciencia, función propia de la sociedad moderna, es decir, a cargo de un problema específico de la comunicación, el conocimiento. Cfr. Niklas, Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, pp. 195-260.

³⁸ Afirmación fuerte que obligará a explicitar en qué condiciones es posible la diferenciación del tiempo en tanto resquebrajamiento entre los estamentos y la diferenciación por funciones. Sin embargo, en tanto ejercicio teórico, la exploración se plantea recuperando referencias en torno al tiempo y la complejidad ya en el horizonte de la diferenciación funcional. El pendiente es la exploración de la configuración del tiempo en los estamentos en clave de la propia teoría de sistemas para proponer una reconfiguración de dichos espacios, así como un ejercicio reflexivo de profundización sobre la relación entre el tiempo y el estamento en su reproducción. Los trabajos de Alfonso Mendiola Mejía son aportaciones para repensar la escritura de la historia en clave sistémica en dicho resquebrajamiento, cfr. Alfonso Mendiola, *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica en las crónicas de la conquista*, p. 431.

contexto, ¿cómo puede definirse la historicidad de los acontecimientos históricos? Por ejemplo, el de la transición de la premodernidad a la modernidad, sin recurrir a los principios de la causalidad. En esta dirección, observarlo como otro que construyó la primera modernidad, como una de sus necesidades, para posicionarse en un estadio de tiempo predeterminado. En otras palabras, la posibilidad para reconocer las condiciones para enunciar un pasado comunicativo que presupone a la sociedad.

El horizonte de este trabajo es identificar las claves desde las que puede enunciarse el tiempo histórico a partir de las reflexiones sobre el tiempo de Niklas Luhmann. En particular, desde una primera revisión de la relación entre complejidad y tiempo, así como desde una lectura de los vínculos entre tiempo y estructura, específicamente, desde las anotaciones que expone en el libro *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, en el entendido que, en este texto se exponen los puntos de llegada de análisis previos, en torno del ‘lugar’ que tiene el tiempo en y la complejidad para los sistemas de sentido, en particular, la ciencia, específicamente, para la historia científica.³⁹

La primera estrategia para reducir complejidad respecto del trabajo obliga a una primera selección de fuentes constituida por: *Soziologische Aufklärung 1*⁴⁰; *Soziologische Aufklärung 2*⁴¹; *Systemtheorie der Gesellschaft*⁴²; “Complejidad y sentido”⁴³; *Semántica y estructura* ⁴⁴;

³⁹ Aquí no se apela a una cuestión de capacidad o de intención, sino a una situación elemental, es decir, atraviesan por el proceso inicial de distinción, especificación del oficio, de tal manera que, incluso para producir procesos internos de reconocimiento, apropiación y significación de acuerdo con las implicaciones que supondría la escritura de la historia científica requieren tiempo, tiempo operativo, es decir, asirse y reconocer procedimientos exclusivos del saber.

⁴⁰ Niklas, Luhmann, *Soziologische Aufklärung 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, (Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften Wiesbaden, 1970).

⁴¹ Niklas, Luhmann, *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, (Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften Wiesbaden, 2009).

⁴² Niklas, Luhmann, *Systemtheorie der Gesellschaft*, (Berlin, Suhrkamp Verlag, 2017).

⁴³ Niklas, Luhmann, “Complejidad y sentido” en *Complejidad y modernidad, de la unidad a la diferencia*, pp. 25-30.

⁴⁴ Niklas, Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur modernen Gesellschaft*, (Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1980).

Sistemas sociales^{45, 46} El objetivo central es seguir el trabajo del propio Luhmann, en particular, cómo tiempo y complejidad adquieren alcances y rendimientos que distinguen entre el tiempo de la sociedad y el tiempo histórico. Por lo tanto, la presentación es expositiva y resalta elementos que contribuyen a reconocer que el tiempo de la sociedad es una construcción de la sociedad moderna.

A partir de dicha especificación, por una parte, se reconoce que la pregunta por el tiempo historiográfico tiene un contexto general, la emergencia del tiempo de la sociedad moderna. Por otra, se asigna un lugar específico para reflexionar sobre las implicaciones que adquiere al colocarse en un horizonte que reconoce que la modernidad es la condición de posibilidad para su problematización. El lugar es la historia científica donde, a su vez, el tiempo historiográfico puede reconocerse como la otredad del tiempo de la sociedad. Al signar el tiempo historiográfico puede observarse como la alteridad del tiempo de la sociedad moderna, por lo menos, como un efecto no esperado. En el entendido que la enunciación del pasado cumplió una función específica, concederle un lugar a la modernidad en un devenir que pudiera contemplarla como el paso de culminación de la civilización.

Efecto no previsto que lleva a plantear una tensión entre el presente de la sociedad, en particular, el presente continuo de su reproducción, respecto del pasado que debió satisfacer las necesidades de contenido para darle lugar a la modernidad. Un pasado, de suyo asimétrico porque presupone, por lo menos, dos filtros que establecen distancia con la sociedad. la ciencia es uno de ellos, dado que la función para enunciar el tiempo historiográfico fue dotar de pasado a la sociedad moderna que,

⁴⁵ Niklas, Luhmann, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, (Barcelona, Anthropos/UIA/CEJA, 1994).

⁴⁶ La selección que se propone al lector es resultado de un trabajo conjunto con el Dr. Sergio Pignuoli Ocampo, profesor-investigador del CONICET-Argentina, adscrito a la Cátedra Niklas Luhmann de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina, sugirió en el marco de exploraciones que puedan rastrear la forma en que los conceptos de tiempo y complejidad van configurándose en el entramado de la Teoría de Sistemas Sociales de Niklas Luhmann. El objetivo de la selección es proponer cómo entre la década de los sesenta, setenta, ochenta y noventa, los conceptos se densifican para, en un segundo momento, reconocer insumos analíticos propios para definir el tiempo histórico. Esto último, al distinguir el tiempo de la sociedad moderna, sistema de sentido.

de suyo, no tuvo pasado. El segundo, la enunciación propia a cargo de la historia, como se ha propuesto en esta investigación, en la escritura del pasado de la sociedad moderna recayó su función.

El plano de trabajo de las reflexiones que se han apuntado es del orden teórico-epistemológico. Porque busca problematizar la construcción del tiempo historiográfico recuperando las lecturas del tiempo propias de los trabajos de Niklas Luhmann, para proponer cómo puede ser definido y observado el tiempo historiográfico. Significa una exposición interdisciplinaria. El punto de partida es reconocer que la sociedad moderna se define a partir de una operación de sentido abstracta, la comunicación, que consigue mantenerse por su cierre operativo, autorreproducción y autorreferencia, a partir de la propia comunicación.

Un segundo momento es observar al tiempo histórico como una operación comunicativa que se signa como tiempo historiográfico. Esto es el principio de autorreferencia, es decir, aquello que se considere tiempo historiográfico depende de los criterios que la historia establezca. Así establece distancia con formas de postular al pasado historiográfico como una condición que escapa a la historia científica. En particular, si el pasado se observa como una operación que a ella compete⁴⁷. Principios de reconocimiento de la teoría de sistemas que resultan lejanos a una disciplina con un lenguaje que ha madurado en el horizonte de especialización de las ciencias humanas, sociales. En particular, cercano a los utillajes de la fenomenología alemana, fenomenología francesa, historicismo, estructuralismo histórico francés. Entre las posiciones que defienden la existencia del pasado histórico, realismo natural, hasta las distintas presentaciones del realismo crítico, donde se pone en cuestión ¿cómo reinterpretar, interpretar el pasado?, así como mediaciones de distinta índole para el oficio del historiador.

La selección teórica obliga a plantear puentes explicativos entre el aparato teórico *luhmanniano*, en particular, aquel desde el que se observa a la historia como una disciplina científica propia de la sociedad

⁴⁷ Aquí, el eje de trabajo está en la construcción del pasado comunicativo como operación de conocimiento de la historia científica; sin embargo, eso no significa que sea la forma exclusiva en que se escribe sobre el pasado. En la transición de la premodernidad a la modernidad se da cuenta de los distintos usos del pasado, como crónica, gesta, *magistra vitae*.

moderna. Pero, con una propuesta epistemológica distinta, el constructivismo social comunicativo. Cuyo eje es asumir que la historia es una disciplina social, es decir, que emerge de problemas comunicativos de ella, dista de observarla en un marco, predominantemente, filosófico o epistemológico. Por lo tanto, reconoce que el sentido y la comunicación son los elementos basales para la reproducción de la sociedad moderna. A partir de esa dupla asumir que una vez que la comunicación, operación de sentido, se especifica en el cierre lingüístico, en ella acontecen problemas de los que habrá de hacerse cargo, por ejemplo, del conocimiento. Para los fines de esta investigación, el conocimiento histórico, a través de una disciplina, la historia científica⁴⁸.

III. LA HISTORIA COMO CIENCIA EN EL CONTEXTO DE LA SOCIEDAD MODERNA

¿Cómo plantear un lugar para la historia en el dispositivo luhmanniano de los sistemas sociales?, donde la sociedad es el sistema de sistemas y los demás se encargan de enajenar un problema de la comunicación. En ese espectro la ciencia asume como función resolver el desconocimiento de la sociedad moderna sobre sí misma y su entorno.

⁴⁸ Una exposición para observar cómo puede observarse la historia en clave sistémica luhmanniana la ha presentado Fernando Betancourt Martínez: “Primero, cuando la historia puede llevar a cabo su propia cerradura operativa y, por tanto, establecer su reproducción autopoietica, lo que es posible al autoexcluirse operativamente del entorno y, con ello, aplicar la distinción sistema/entorno desde su correspondiente complejidad. La funcionalidad de la distinción sistema/entorno corre programáticamente en la codificación binaria verdadero/no verdadero, misma que adecua las observaciones y las comunicaciones producidas a estándares precisos. Segundo, en el momento en que la historia está en condiciones de establecer su cierre cognitivo, ya que gracias a esta clausura el sistema puede observar sus propias cogniciones precisamente como observaciones. Es así que, la historia, que ya opera sistemáticamente, requiere además incluirse observacionalmente como sistema para llevar la distinción con el entorno a una diferencia de atribuciones en cuanto a la autorreferencia y heterorreferencia”. Cfr. Fernando Betancourt Martínez, *Historia y cognición. Una propuesta de epistemología desde la teoría de sistemas*, 195. El extracto que se cita tiene la función de mostrar cómo puede plantearse la especificidad de los recursos de la teoría luhmanniana para plantear a la historia como ciencia. Por lo menos, desde una aproximación epistemológica como lo plantea Fernando Betancourt, es decir, desde una lectura abstracta.

La ciencia de la sociedad es una de las funciones que se especializó en el horizonte de definición de modernidad. La historia científica se reconoce subsistema del sistema de la ciencia,⁴⁹ se especializa en dar cuenta del pasado de la sociedad moderna. El pasado como una operación comunicativa de sentido.

El reconocimiento de la historia como un sistema parcial o subsistema de la ciencia moderna, lleva a exponer los parámetros desde los que se define. En primer lugar, una manera de explicar por qué la historia puede considerarse una ciencia, se debe a que se asocia con una forma de producción de conocimiento específica, el pasado. Sólo que, el pasado es una comunicación, es decir, la operación propia de la historia en la que se especializa. A partir de una escisión que reconoce el pasado a partir de una condición doble de los sistemas, es decir, selección y recursividad al identificar comunicaciones de pasado como aquellas que le corresponden. Una vez que enajena y se especializa en el pasado⁵⁰, las restricciones que determina el sistema le referirán inexorablemente. La escritura del pasado, los problemas para signarlo, el 'lugar' del historiador, la separación entre la filosofía de la historia, la teoría de la historia, las epistemologías históricas, o bien, las reconfiguraciones de las filosofías de la historia desde el lugar de la propia historia dan cuenta del significado sobre la especificación de la historia como ciencia desde la óptica de la teoría de sistema *luhmanniana*.

⁴⁹ La relación que tiene la historia como un sistema parcial o subsistema de la ciencia responde a un proceso de especialización y enajenación de los problemas, en este contexto, de la ciencia. Al margen de una reconstrucción de acontecimientos que 'permitan' proponer una cronología que trate de establecer el momento de definición de la historia como ciencia, en el conjunto de la especialización de los otros campos, aquí se destaca el problema que el pasado significó a la sociedad moderna. Incluso si se sigue al historiador Reinhart Koselleck la necesidad de la sociedad, en su caso, burguesa obligó a un saber que, desde sus estudios, colocara a los burgueses en el tenor de la modernidad. (Cfr. Reinhart, Koselleck, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, 21-30). De esta manera, lo que se busca es observar al pasado como problema de la comunicación a cargo de la historia, subsistema de la ciencia.

⁵⁰ Las bases de los sistemas luhmannianos toman distancia de la causalidad como eje para argumentar y datar el momento en que los elementos se relacionan, de tal manera, que un observador pueda ordenar el origen, tanto para establecer el momento preciso, o bien, explicarla a partir de una narrativa donde se puedan satisfacer en su totalidad las preguntas que giran en torno a porqué sucede de una forma y no de otra. Cfr. Niklas, Luhmann. *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, 37-76; Niklas, Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, 5-95.

En segundo lugar, la verdad como medio simbólicamente generalizado⁵¹ de la ciencia, el sistema general desde el cual se coloca a la historia significa que para el reconocimiento del pasado en su calidad de conocimiento científico los criterios los establece la historia. Es decir, es el resultado de las operaciones de los historiadores, de sus comunidades, así, satisface el principio de autorreferencia. La verdad refiere a la verdad que emana de las convenciones que se estipulan en el contexto del oficio de la historia. Por lo tanto, aquí, por verdad se entiende un símbolo propio de la ciencia, desde el que se examinan las comunicaciones que aspiran a reconocerse conocimiento científico.

Así, trabaja como examen, funge como hipótesis⁵², sobre las comunicaciones especializadas que aspiran a conocimiento, al poner a prueba las comunicaciones que aspiran a su reconocimiento en el contexto de la historia⁵³. Marco para el reconocimiento del pasado si aspira a reconocerse científico. El pasado como conocimiento científico es propio de un sistema en particular, la historia, a su vez sistema de la ciencia, siempre y cuando el observador se coloque en el escenario de la sociedad moderna⁵⁴, que funge como el contexto general de condiciones,

⁵¹ Los medios de comunicación simbólicamente generalizados se encargan de reducir el margen de rechazo del sentido de la comunicación para cada sistema de la sociedad, la ciencia, entre ellos. Porque, al asumir que son sistemas de sentido, cerrados lingüísticamente en torno a una función específica, las posibilidades para seleccionar una información son más que aquella que puede actualizar, entonces, la aceptación de la información es menor. En esta franja de aceptación de información es donde trabajan los medios. Cfr. Niklas, Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, ... pp. 245-310.

⁵² Cfr. Niklas, Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, 197 p.

⁵³ Uno de los ejemplos que se puede citar son las tesis para obtener el título profesional como historiador, o bien para obtener los grados de maestría o doctorado, dado que son sometidas a distintas exámenes por la propia comunidad de historiadores, hasta acreditar los criterios que consideran necesarios para su inclusión en la disciplina.

⁵⁴ Afirmación que han expuesto historiadores como Reinhart Koselleck o Michel de Certeau, el primero desde el reconocimiento de la historia vinculado a las necesidades burguesas de estipular un pasado que les diera un lugar en el 'devenir'. En tanto que, Michel de Certeau expone la especificidad de la historia en el contexto moderno, al tiempo que da cuenta del resquebrajamiento de largo aliento del mundo veteroeuropeo. La referencia a los estudios de ambos historiadores tiene la función de exponer trabajos que en el campo de la historia reflejan la cercanía de las observaciones que aquí se presentan desde la trinchera luhmanniana. Al respecto, la diferencia está en la colocación teórica-epistemológica, que pone a prueba una manera distinta de pensar problemas disciplinares, como la configuración del tiempo historiográfico.

desde las que dichas consideraciones adquieren pertinencia y consistencia argumentativa.

El tercer requisito para reconocer la adscripción de la historia como ciencia presupone su separación, distinción y especificación por la producción especializada del pasado. Éste es un argumento autorreferente, significa que, una vez que el límite del sistema se reconoce por el propio sistema, se generalizan expectativas desde las que registra y valida la escritura del pasado como conocimiento científico, como una operación propia. A partir de las expectativas, se desechan las comunicaciones que aspiran al estatuto de conocimiento histórico, en particular, de las que considera no cumplen los criterios para pertenecer a ella. De tal manera, es posible distinguir entre la autorreferencia y heterorreferencia de la historia científica. La historia científica precisa las condiciones, expectativas, enlaces, procedimientos, selecciones para determinar las afirmaciones, los contenidos del pasado. A esto se le considera especialización y especificación de un problema de la comunicación, en clave de conocimiento científico. Desde ella se reconoce el entorno y, de acuerdo con la historia, determina la forma de responder a las irritaciones que puede producir⁵⁵.

Uno de los momentos donde puede reconocerse el cierre operativo de la ciencia y la especialización de su 'objeto' de conocimiento es cuando lo pone a prueba en sus propios términos. Por ejemplo, puede pensarse en el trazo de un problema de investigación que debe satisfacer los criterios de la historia científica para conseguir que su resultado sea reconocerlo como pasado científico. A través de estrategias que la comunidad asume propias del oficio del historiador, atraviesan el planteamiento de las preguntas problema. El proceso de su formulación, el punto de partida que deberá ajustarse, de acuerdo con los límites entre la dimensión social y la dimensión temporal. El contexto de la escritura de la historia obliga a especificar los criterios de historicidad entre los límites de las dimensiones social y temporal⁵⁶ del historiador, respecto

⁵⁵ Por ejemplo, aquí puede pensarse en las distintas formas de escribir historia, historia política, religiosa, del arte, de la ciencia, por mencionar algunas.

⁵⁶ La reconstrucción de historicidad es un ejercicio propio de la historia como ciencia, de la mano de los rendimientos para la pertenencia del pasado como conocimiento científico, afrontarlo, aprehenderlo como una coordinada rectora del ejercicio del historiador es uno de

de los marcos de operación del problema. Esto, en tanto quiera asumirse un problema que pueda reconocer la comunidad de historiadores propia de la disciplina.

La referencia hacia la comunidad de historiadores se plantea en función de la producción del pasado, en tanto comunicación especializada, de la historia como ciencia de la sociedad moderna. Circuito en el que se ponen a prueba los textos⁵⁷ que buscan adscribirse al conocimiento científico de la historia. Al asumirlo en dichos términos se reconoce verdadero, es decir, logró conseguir consenso en el registro generalizado de las comunicaciones especializadas de la historia. Las expectativas para poner a prueba la coherencia/incoherencia de las comunicaciones previas. En este contexto, la verdad histórica es el medio simbólicamente generalizado⁵⁸ que trabaja como sensor de prueba. Remite a las operaciones historiográficas previas, es decir, a la recursividad de la historia científica.

Aquí, por recursividad de la historia científica se entienden la generalización de recursos semánticos, es decir, de conceptos y la forma en que se relacionan. Donde los conceptos son las unidades de conocimiento de la disciplina y la relación de enlaces con otros conceptos permiten establecer, por ejemplo, hechos históricos. Así puede decirse que la disciplina genera sus propios planos semánticos. Por ejemplo, en torno a problemáticas que le son propias, como los límites para determinar una época histórica, el empleo de conceptos, su pertinencia, cómo reconocer si una fuente es histórica o no, las distintas propuestas teóricas para validar una investigación, su desarrollo. Significan los soportes limítrofes que definen su condición de ciencia. Por ejemplo, a través de la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico en la sociedad

los recursos para pensar cómo explicitarlo. En este sentido, su reflexión es un requisito de los límites del cierre operativo de la disciplina. Reflexionar sobre el tiempo histórico implicar reflexionar por la condición científica de la historia en el contexto de la ciencia de la sociedad moderna. Por lo menos, desde el camino que se traza en esta investigación.

⁵⁷ Una primera forma de definirlos es como soportes comunicativos donde se registran y formalizan las observaciones especializadas de los historiadores, presuponen la recursividad del propio conocimiento histórico previo, como una manera de replicar una caja de resonancia que muestre su pertenencia disciplinar.

⁵⁸ Los medios simbólicamente generalizados condensan los requerimientos del sistema, a partir de los que garantiza su reproducción.

moderna. El segundo, corresponde a la producción y reproducción historiográfica, donde emergen las especialidades por problema, tema, época, de acuerdo con la comunidad de historiadores. El tercero, la producción de monografías históricas. En este primer momento, por lo menos, se distinguen tres dimensiones⁵⁹ o planos.

La primera es la alta especialización del plano teórico, desde el que puede problematizarse de acuerdo con los criterios que la historia reconoce científicos. Plano en el que esgrime su condición científica, es decir, donde el núcleo de trabajo se define de acuerdo con interrogantes sobre por qué es una ciencia. Los argumentos que se exponen son distinciones cada vez más específicas que, tantas veces como se vuelva reflexivamente sobre los argumentos que se exponen para explicitar la condición científica de la historia, entonces sucede la densificación la condición de la historia como ciencia. Además de los recursos sobre la condición científica de la historia, también se producen rendimientos sobre problemáticas para sustentar el conocimiento histórico. Por ejemplo, respecto del tiempo histórico, los soportes de registro, los criterios para designar las ‘fuentes históricas’, las implicaciones y definición de interdisciplinariedad, las maneras para plantear problemas de investigación.

El segundo, plano de especialización es el campo de la historiografía. El tercero, la escritura de la historia y su diversidad de escritura de textos monográficos. El segundo plano, correspondiente a la historiografía, se propone como el espacio donde se generalizan y modalizan⁶⁰ las comunicaciones, textos, acerca de las formas de signar el pasado por

⁵⁹ La distinción triple que se propone tiene la función presentar cómo puede construirse un circuito de recursividad del conocimiento histórico, no sólo respecto de las comunicaciones monográficas, que es uno de los registros más visibilizados, al margen si tiene consonancia con el historiográfico y el teórico-epistemológico. Aquí se plantea una recursividad que obliga a reconocer tres planos en la articulación del conocimiento histórico. Uno que compete a sus condiciones de posibilidad, donde se ponen a prueba los soportes para la escritura de la historia. El segundo el historiográfico, —se articula con el teórico— en la medida al desplegar las condiciones de posibilidad, se determinan los criterios de selección sobre el campo generalizado de la historiografía.

⁶⁰ La modalización se refiere a la forma en que el tiempo se organiza respecto de la producción textual del pasado, es decir, cuáles son las coordenadas de interpretación respecto del planteamiento de los problemas de investigación de los historiadores. En ella se reconoce la generalización de las comunicaciones científicas de la historia.

medio de la escritura. A partir de ellas se fijan reducciones que delimitan el rumbo de las investigaciones, en términos más abstractos, hacen posible la de complejidad del propio sistema. En este contexto sucede la observación y descripción del mundo⁶¹, de acuerdo con los criterios vigentes para las comunidades de historiadores.

La escritura de monografías⁶² históricas pende directamente del plano historiográfico, en él consigue la reflectividad del campo, así las enunciaciones que presentan se ponen a prueba en circuitos específicos. Las 'nuevas' autodescripciones o semánticas estipulan una primera separación entre las descripciones premodernas, —asociadas a las semánticas—, frente a las autodescripciones, —autoobservaciones que se registran en el contexto de la modernidad—. Así, la escritura de monografías históricas sostiene una estrecha relación con la historiografía, además de reconocerse de acuerdo con un nicho de pertenencia.

El reconocimiento de estos planos para la escritura de la historia científica tiene por objetivo presentar el contexto desde el que se establece la verdad como medio de comunicación. La verdad del pasado histórico se especifica en el plano comunicativo, en el sistema de la ciencia, así, la verdad es cuestión del sistema. Los circuitos sobre los que se pone a prueba el código verdad/no verdad, corren sobre los planos descritos. Ahí, están las condiciones bajo las cuales los enunciados pueden ser verdaderos o falsos. A partir de las preguntas de investigación, la selección se pone a prueba. Aquí la verdad es una convención comunicativa que valida el sistema, no guarda relación con las nociones ontológicas de la verdad.

⁶¹ La condición general para que esto suceda es el cierre operativo del sistema, de la historia como sistema de la ciencia, la apertura a la observación y descripción se debe al cierre operativo. Cfr. Niklas, Luhmann, *La ciencia de la sociedad...* p. 207.

⁶² Una de las formas en las que se refería a ellas en esta investigación son semánticas o autodescripciones. Las semánticas son propias de segmentos, centros/periferias y estamentos, es decir, de las formas de diferenciación previas a las de la diferenciación funcional, es decir, a la sociedad moderna. Aquí no se plantea un orden progresivo de consecución progresiva, sólo se apunta la diferencia entre la modernidad y las formas premodernas de autoobservación, ya sea respecto de las condiciones de orden social. A diferencia de la diferenciación funcional de la modernidad, donde hay una diferencia entre las teorías de la sociedad y sus autodescripciones. Las monografías históricas pueden tener como centro de análisis unas u otras dependiendo de las propias preguntas de investigación que se plantean.

IV. LA HISTORIA COMO CIENCIA: EL CIERRE OPERATIVO Y EL CIERRE COGNITIVO

Los criterios para definir a la historia como una ciencia moderna son el cierre operativo y el cierre cognitivo. El primero es el surgimiento de un saber que se especializa en un problema de comunicación. Para este caso la producción de conocimiento, ya que se está en el sistema de la ciencia. Si desde este sistema se observa a la historia también son criterios básicos para su reconocimiento, simultáneamente, con la función que atiende, el pasado como conocimiento. ¿Cómo se entiende el cierre operativo y el cierre cognitivo de la historia científica?, pregunta sobre la que se reflexiona en este apartado. Donde la argumentación se propone enlazar los lineamientos sistémicos que dotan de sentido a la ciencia, para pensarlos para el caso de la historia.

El cierre operativo es el principio de separación que se presenta una vez que se reconoce que la operación de un sistema, en este caso de una ciencia, la historia, el pasado. Esto, con independencia de procesos de autorreflexión desde el campo que se especializa, por ejemplo, si en la nascente historia se cuenta con elementos propios para validar el pasado como su objeto de estudio.

La historia científica se distingue en el interior del sistema de la ciencia a partir de un problema de la comunicación, el pasado de la sociedad⁶³, cómo dar cuenta del pasado, de un pasado de una sociedad, la moderna, que no estuvo prevista en el orden social veteroeuropeo. En particular, en los estamentos, forma de organización social previa a la modernidad. Una posible formulación de una pregunta problema para

⁶³ La afirmación es similar a la que desarrolló el historiador Reinhart Koselleck en su tesis de doctorado *Crítica y crisis*. Una de las diferencias está en el plano de postulación, para Koselleck se relaciona con la clase burguesa, desde la lectura de Niklas Luhmann, la especificación de la historia como ciencia responde a un problema comunicativo en el sistema de la ciencia, es decir, el conocimiento del pasado de la sociedad. Específicamente, para dar un orden explicativo a la modernidad en la transición de los estamentos a la diferenciación funcional. Desde esta perspectiva se tiene un problema del sistema de sistemas que ortogonalmente se presupone y especifica en un sistema parcial de la ciencia moderna.

pensar en la distinción de la ciencia como ciencia es ¿cómo es posible dar cuenta del pasado científico de la sociedad moderna?⁶⁴

La pregunta expone las condiciones que teóricamente sustentan los elementos y la manera de relacionarse, para decir que, la propuesta consiste en presentar enlaces entre elementos bajo las condiciones del sistema de la ciencia. Éste es el principio de autorreferencia de la historia como ciencia, el pasado como conocimiento que, adquiere pertinencia en el contexto general de la sociedad moderna. Las observaciones que desde la historia se plantean para explicitar el pasado de la sociedad tienen un lugar específico, la ciencia. Al escribir sobre el pasado de la sociedad, la consistencia de los contenidos depende del propio sistema de la ciencia. Desde este lugar la sociedad le resulta a la ciencia intransparente⁶⁵.

La diferencia entre la sociedad como sistema y la historia como ciencia es irreductible, es decir, la ciencia no puede absorber los problemas de la sociedad o resolver. Como la historia no puede postular el pasado de manera total. En todo caso, la ciencia, se plantea problemas sociales como premisas de conocimiento, desde las que producirá más conocimiento. La manera en que dicho conocimiento intervenga o no en la sociedad depende de los puentes comunicativos que se establezcan, de los sistemas que la ciencia observa como los más pertinentes para formalizar intervenciones. Si se piensa en el caso de la historia su referente externo que, trabaja como irritación, es el pasado de la sociedad moderna. Por lo menos como un problema a tematizar.

⁶⁴ La formulación de la pregunta busca establecer un punto de partida para pensar cómo puede introducirse un problema que la historia reconozca propio, el pasado. Esto, semejante al procedimiento de Luhmann para mostrar la pertinencia por la pregunta por el orden social como clave para preguntarse por el orden social en las formas de diferenciación social previas a la correspondiente con la sociedad moderna. Para esta última, la pregunta es sobre la sociedad.

⁶⁵ La intransparencia de los sistemas es una propiedad que se debe a su cierre operativo, es decir, no pueden salir de sí mismos. De tal manera que, para comunicarse con otros sistemas, en su propio interior determinan las coordenadas de aproximación sin salir de ellos. La comunicación que establecen con otros es a través de puentes altamente selectivos, denominados como acoplamientos estructurales. Dicha comunicación sucede como una irritación frente a la que el sistema no está obligado a responder, ni a reconocer.

De tal manera que la historia como ciencia determina temas⁶⁶ que asume como propios desde sus límites de observación. Por ejemplo, cuando desde la historia se establecen observaciones hacia la política, economía, derecho, educación, sociedad y se denominan historia política, historia económica, historia jurídica, historia de la educación, historia social. La escritura de la historia durante su separación y reconocimiento como ciencia moderna decanta recursos de la filosofía, de la filosofía de la historia⁶⁷ para perfilar el plano teórico-epistemológico. Así como las relaciones que se entretienen desde la historia hacia otros sistemas parciales, cuyo objetivo es mostrar el crisol de posibilidades para enunciar el pasado.

El cierre cognitivo sucede cuando la autoobservación de los sistemas recurre a sus herramientas analíticas que son el resultado de la especificación previa de su función. Si se piensa en la historia puede proponerse que el cierre cognitivo se presentó en trabajos como los de Michel de Certeau, Reinhart Koselleck. Quienes en sus distintos trabajos reflexionan sobre el oficio del historiador, desde las herramientas, dudas, métodos, procedimientos que se ponen en juego en propio oficio⁶⁸. La propuesta para reconocer lo propio, en términos de pertenencia, de la reflexión de la teoría de la historia sobre el oficio de los historiadores puede detectarse en el contexto. Aquí, esa especificación en sus autorreflexiones se observa en la manera en que la historia se coloca respecto de los giros epistemológicos de la filosofía. Por ejemplo, el giro de la neohermeneútica gadameriana⁶⁹, donde la historicidad del

⁶⁶ La noción temas refiere a problemas de investigación que se desarrollan en el contexto de la ciencia. En particular, para la escritura de la historia, puede pensarse en las distintas temáticas y problemas que se investigan a partir de lo que las comunidades reconocen.

⁶⁷ Al respecto se refiere: Friedrich C., Beiser, “Chladenius Science of History” en *The German Historicist Tradition*, pp. 27 – 62.

⁶⁸ La propuesta de esta investigación es reconocer en las reflexiones que los historiadores producen sobre su propio oficio y constituye el plano de la teoría de la historia es la clave para observar la clausura cognitiva de la historia. El argumento se propone porque el desarrollo teórico de los historiadores responde a las preguntas que surgen sobre su oficio, de tal manera que, si se pregunta por el tiempo histórico, historiográfico recupera las formas en que se solventa el problema en la escritura. Por ejemplo, Reinhart Koselleck sobre los estratos del tiempo, o bien, las reflexiones de Michel de Certeau sobre el pasado histórico como otredad, así como los desarrollos de Fernan Braudel sobre las distintas temporalidades.

⁶⁹ Hans Georg, Gadamer. *Verdad y método*, 697 pp.

Dasein heideggeriano se colocó en el lenguaje y Reinhart Koselleck la especificó para observar la historicidad en los conceptos⁷⁰.

Las condiciones de la clausura operativa y la clausura cognitiva son los requisitos para postular el lugar desde el que se piensa el problema de esta investigación, es decir, las condiciones desde las que se propone el espacio de reflexión sobre el tiempo historiográfico. Por una parte, estipula los criterios desde los que se observa a la historia como ciencia, al tiempo que, por dichas condiciones se reconoce los términos interdisciplinarios de esta propuesta. Que, quiere someter a prueba una forma de enunciar el tiempo historiográfico, como clausula indisoluble para las reflexiones sobre el tiempo historiográfico desde la perspectiva *luhmanniana*. En particular, desde sus anotaciones sobre el tiempo de la sociedad moderna.

Por lo tanto, lejos de exponer afirmaciones unidireccionales, se busca establecer límites de validez para pensar, cómo desde las reflexiones sociológicas del tiempo, pueden extraerse elementos para repensar el tiempo historiográfico. En particular, si el horizonte de análisis apunta al pasado como operación comunicativa de sentido. Desde la que se reconocen los principios de la sociedad moderna, a partir de una condición específica, la clausura operativa que garantiza su reproducción. Una vez que la escritura del pasado se especializa, los criterios para que las investigaciones que aspiran a ser reconocidas como conocimiento se vuelven más específicos. La especialización afina la forma de selección, en otras palabras, el índice de realidad que presupone sobre los acontecimientos de los que da cuenta incrementa su restricción.

La clausura cognitiva al especificar los criterios de selección del pasado como conocimiento, hace posible volver sobre sus condiciones de posibilidad. Aquí es donde se posiciona esta investigación porque la reflexión sobre el tiempo historiográfico, el que signan los historiadores, cuando escriben historia, se considera una reflexión sobre el objeto de estudio de la disciplina. La propuesta es vincular la reflexión del tiempo historiográfico a la definición del pasado como su objeto de estudio. En este sentido, es una reflexión que busca aportar elementos

⁷⁰ Cfr. Reinhart Koselleck, "Social History and Conceptual History" en *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*, pp. 20 – 37.

para proponer una gama de relaciones entre el tiempo historiográfico y los contenidos de dichos pasados. El pasado como objeto de estudio de la historia se entiende desde la siguiente definición:

[...] lo que en el lenguaje de la ciencia se llama objeto debe ser pensado enteramente en referencia al mundo, aunque sólo en un contexto de distinciones que haga posible la transmisión de esa referencia.⁷¹

La referencia a la que aquí se apunta es al tiempo histórico, al tiempo de la sociedad, en particular, a la forma en que se da cuenta, en las formulaciones del tiempo historiográfico. Esto significa asumir un principio de intransparencia respecto del tiempo social y el tiempo histórico, en particular, porque signar el tiempo historiográfico es poner en juego los soportes en los que se da cuenta.

Así, en el tratamiento de la relación complejidad y tiempo se observan los principios de máxima abstracción para explicitar desde dónde se proponen los andamios a los que se recurre cuando se piensa, cuáles son las condiciones de posibilidad para signar el tiempo historiográfico. Como recurso para referir al mundo, en particular, a la sociedad, dado que el pasado es pasado de la sociedad, de la sociedad moderna. Por lo tanto ¿a qué se refiere cuando se piensa en el soporte de realidad sobre el que se designa el tiempo historiográfico, el que compete al pasado?

V. COMPLEJIDAD Y TIEMPO DOS CLAVES PARA ARTICULAR EL TIEMPO HISTORIOGRÁFICO

Complejidad y tiempo son los conceptos de máxima abstracción para proponer cómo puede pensarse la formulación del tiempo historiográfico, desde la perspectiva de los trabajos del tiempo de la sociedad moderna de Niklas Luhmann. El argumento para seleccionarlos se debe a que dan cuenta de la forma en que se reproduce la sociedad moderna, es decir, bajo condiciones de azar y no predictibilidad. Porque la

⁷¹ Cfr. Niklas Luhmann, "La ciencia como sistema" en *La sociedad de la sociedad...*, pp. 228.

comunicación es la operación propia de la sociedad moderna, es una operación de sentido, esto significa que cada actualización, abre más posibilidades que una para su próxima selección. En cada actualización hay más opciones para afirmarse de las que el sistema puede afirmar. A esta condición se le denomina complejidad.

El tiempo es uno de los resultados de la complejidad, se explica a partir del exceso de posibilidades para sistemas que pueden seleccionar una solamente. El tiempo acontece porque es el lapso que le toma al sistema actualizar una de las posibilidades disponibles. De ahí que se considere que el tiempo es tiempo de la comunicación que, a su vez, es una operación de sentido, por lo tanto, los sistemas siempre cuentan con un excedente de posibilidades.

El reconocimiento del tiempo historiográfico como una operación que se adscribe a la escritura del pasado como conocimiento específico de la historia, marca, en sí mismo una cesura en el sistema. Porque se adscribe a un sistema en particular, la historia como ciencia, y guarda un índice de realidad, el tiempo pasado como referente. En esta medida, se recurre a los conceptos de complejidad y tiempo, porque ellos establecen las condiciones de posibilidad que el sistema observa como entorno, sobre el que se signa en la escritura el tiempo historiográfico.

Al dar cuenta del pasado desde el campo de la historia científica se establece una doble distancia. La primera respecto de un pasado ontológico, el tiempo social que ya pasó, el segundo, la configuración del pasado como operación de la historia. En términos de la relación complejidad tiempo, una primera pregunta se debe a la manera de relacionar las opciones disponibles en el índice de realidad del pasado que presuponen los historiadores. Aquel sobre el que montan acontecimientos y ordenan en las distintas formas de articulación de acontecimientos comunicativos, aquí está presente la relación entre el sistema y el entorno⁷².

⁷² Un primer camino para referir al plano de la reproducción de la sociedad es observar la operación historiográfica, como un proceso donde se discierne entre la dimensión social y la dimensión temporal que desde el oficio del historiador se codifica a partir de las claves que se determinan en la dimensión social, en particular, respecto de los criterios que la historia determina. Esta lectura introduce las distinciones desde las que Niklas Luhmann problematiza la evolución de la sociedad, el objetivo al mencionarlas es presentar un plano en

En particular, la relación entre complejidad del sistema y entorno se observa por las distintas maneras en que la escritura de la historia codifica y significa los acontecimientos comunicativos, que la historia adscribe como pasado. A partir del cierre del sistema, la reducción de complejidad distingue por lo menos dos horizontes de tiempo. Uno, se presupone un tiempo la historia presupone un pasado generalizado. La segunda, explicitar en qué términos se signa el pasado historiográfico, en particular, porque dotó de un lugar a la sociedad moderna en una teleología para la que ella resultó ajena.

Así, frente a la enunciación que postula que el tiempo es tiempo de la complejidad de sentido, en el caso de la escritura del pasado historiográfico significa abrir horizontes de selección, que, además de signar el tiempo historiográfico actualizan y especifican al sistema. Siempre hay más de una opción para que se actualice para dar cuenta del tiempo historiográfico de ahí la necesidad de explicitar o argumentar las selecciones que presenta definitivas, por lo menos en las narrativas que formula. Por ejemplo, aquí se está frente a la definición de una escala de tiempo en la que se signifiquen los acontecimientos de los que da cuenta. Sin perder de vista que el horizonte de selección es un índice de realidad, es decir, aquello que, desde las reducciones correctas se acredita como entorno. En este caso el tiempo en el que sucedieron los acontecimientos históricos.

Las implicaciones que tiene la complejidad para los sistemas son vastas, entre ellas acentuar la diferencia con el entorno y volver a especificar en cada actualización al sistema. Entre más se organiza la complejidad afirmando selecciones, más distancia se tiene con su entorno, en este caso, más distancia con el tiempo que ya pasó. Una de las ganancias está en la organización del pasado que se formaliza en tanto conocimiento de la historia científica. De hecho, es por medio de la historia que se significa el pasado a partir de la necesidad de la sociedad moderna de contar con un pasado que le concediera un lugar en el devenir.

el que la complejidad y el tiempo se relacionan cuando se observan distinciones que quieren replantear cómo dar cuenta del pasado, como operación comunicativa en clave sistémica. Esto, con la finalidad de explicitar un nodo de sentido consistente entre el soporte de máxima abstracción y la codificación de operaciones comunicativas.

Un primer acercamiento para dar cuenta de la complejidad es la forma de dos lados de la comunicación operación/observación. El objetivo es mostrar que en los dos lados de la forma se despliega, reduce y autoorganiza la complejidad. Por una parte, para tener una referencia que acentúa la imposibilidad de asumir que las distinciones pueden prescindir de la urdimbre de los entramados del sistema. Por otra, para reconocer que la complejidad atraviesa la reproducción del sistema, porque cada actualización es una reducción de complejidad. En tanto que, la observación, autoobservación, autodescripción reducen complejidad. La complejidad en los sistemas comunicativos se reduce en la operación y en la operación. Para esta investigación, la atención está en la observación, en el entendido que, es la operación propia de la ciencia.

De ahí la necesidad de asumir, por ejemplo, que cuando se observa es necesario recurrir a mediaciones cuya función es establecer estrategias para esgrimir los entramados de la complejidad en la formulación de distinciones sobre la reproducción del sistema a partir de la observación. En esta dirección las reflexiones sobre el tiempo son indisociables cuando se plantean preguntas desde y hacia la autoobservación de la sociedad. Probablemente, el referente más abstracto que exprese la importancia de las mediaciones para proponer una escala de observación sobre la pertinencia y los alcances de la observación está en la complejidad que acompasa la reproducción de la sociedad y sus sistemas parciales. Referentes sobre los que la historia vuelve para dar cuenta del pasado de la sociedad. Por lo tanto, surge la necesidad de proceder a través de distinciones que tracen formas puntuales para que las distinciones puedan reconocer enlaces, planos de las observaciones⁷³.

⁷³ Una afirmación fuerte para el caso de la historia científica, de la escritura de la historia, consiste en visibilizar que el tiempo figurado por los historiadores guarda una relación estrecha con la configuración de las estructuras de los sistemas parciales en el trayecto de fines del siglo XVII y, hasta la segunda mitad del siglo XX. En particular, porque en esa década la historia madura su autoobservación en condición de clausura cognitiva. Los casos que se han citado con anterioridad son las investigaciones de Michel de Certeau, emblemáticas en el espacio francés, aunque marginales en su época de producción. Pero, se pueden incluir reflexiones como las de los historiadores Reinhart Koselleck, Jörn Rüssen, Karl Schlögel, para rehacer la historia académica alemana, luego de la Segunda Guerra Mundial y las consecuencias del Holocausto.

Al respecto, éste es un primer ejercicio para presentar cómo los entramados de la complejidad en el sistema sociedad, complejidad y tiempo se presuponen, desde la perspectiva de la ciencia de la historia, en particular para la formulación del pasado. ¿Cómo ordena y se ordenan la sociedad y sus sistemas en complejidad?, ¿cómo consiguen procesos de reespecificación a partir de sus condiciones, cierre operativo, autoorganización, autorreproducción?, son las dos preguntas desde las que se propone este texto. Además, apuntan a especificar la profundidad de las condiciones sistémicas para distinguir la historicidad, cuyo anclaje está atravesado por dichas preguntas. Al abordarlas la escritura de la historia establece el índice de realidad, el índice con el que resuena la realidad de la que da cuenta, en forma de pasado.

La estrategia para enlazar los distintos rendimientos teóricos en torno a la complejidad plantea tres escenarios, uno de ellos consiste en analizar la reproducción de los sistemas en sus límites, el segundo, acentuar la relación entre la diferenciación social, en particular la transición no causal de los estratos sociales a la diferenciación funcional, la tercera, a partir de la teoría de la evolución, en particular, desde la distinción entre las tres dimensiones fáctica, social y temporal. Incluso, si se trabaja en el plano de las semánticas, en la actualización del sentido la complejidad lleva implícita la historicidad de las estructuras que orientan la selección.

Epistemológicamente, conceptualizar unidades operativas de complejidad acentúa la separación de los paradigmas causalistas como fundamento para validar las condiciones desde las que son posibles sistemas que no responden a una relación total de elementos para dar cuenta de su acontecer, clausura, autoorganización y autorreproducción. En el contexto de los trabajos de Luhmann, la complejidad refuerza la necesidad de reflexionar sobre la emergencia y la transición de un estado a otro, sin que en ese paso haya una mediación de causalidad. Esto significa que la complejidad puede considerarse uno de los eslabones para especificar cómo en la emergencia puede suceder la organización.

VI. COMPLEJIDAD Y TIEMPO EN LOS LÍMITES DE LOS SISTEMAS

La afirmación “los sistemas son unidades de complejidad” lleva a preguntarse por las dinámicas que acontecen en el límite, dado que en él sucede la selección donde discrimina entre las opciones disponibles del sistema hasta actualizar una. La complejidad sucede en la dimensión social de los sistemas cuando el sistema comunicativo se clausura operativamente, de esta manera se especifica como una condición que les es propia. Comunicación y sentido se cierran en torno a las distinciones respecto de la dimensión fáctica, el proceso de distinción, reconocimiento, codificación lingüística, abre la puerta al tiempo de la comunicación. ¿Cómo seleccionan los sistemas en presente dentro de una gama de posibilidades sin detener su reproducción?

Los sistemas sobre los que aquí se reflexiona, —la historia como sistema de la ciencia⁷⁴— sostienen una primera relación que hace posible pensar en unidades de complejidad, es decir, comunicación y sentido. A partir de ella se inaugura el plano emergente sobre el que se reproducen, especifican e internamente se diferencian. Aquí hay que agregar que la reproducción de las unidades complejas de sentido comunicativo es permanente, en el presente del sistema. La posición teórica respecto del sentido abandona los horizontes de actualización hacia el futuro de los sistemas porque afianza el presente en el que siempre acontecen. Al referirse a sistemas comunicativos de sentido, la complejidad es una condición tangencial que emerge del médium y la reproducción de la comunicación. En estas unidades de complejidad no hay comunicación sin sentido, o sentido sin comunicación. El médium del sentido no es un médium de potencia, es de actualización y disposición de posibilidades en presente operativo. La simultaneidad en la que se actualiza el sistema es el espacio de la complejidad, se despliega entre la recursividad de la comunicación y el reconocimiento de la estructura de la selección correspondiente en el darla-a-conocer.

⁷⁴ Cfr. Fernando Betancourt, *Historia y cognición. Una propuesta de epistemología desde la teoría de sistemas*, pp. 263 – 325. El Dr. Betancourt expone las condiciones para observar a la historia como ciencia en el sistema de la ciencia, desde la perspectiva de la teoría de sistema de Niklas Luhmann.

Selección y complejidad se presuponen y formulan una paradoja, por una parte, la selección hace frente a la complejidad para discriminar una de entre las opciones posibles, por otra, una vez que la selección sucede la complejidad se reduce, las opciones co-presentes⁷⁵ salen del horizonte de actualización del sistema. Sin complejidad no hay tiempo, porque el tiempo son esos lapsos de actualización, de ahí que el tiempo operativo de la sociedad es proporcional a la reproducción del sistema.

VII. PREGUNTAS FINALES

Al explicitar el tiempo en la reproducción del sistema único elemento complejo en unidades sistémicas complejas. Una doble relación de complejidad primero, la comunicación como elemento único, identitario operativo del sistema; segundo, la sociedad sistema unitario que para permanecer desencadena complejidad. La actualización del sistema sociedad y sus sistemas parciales lleva implícita que la complejidad se estructura, se ordena, se reduce. La comunicación es la operación de sentido de la sociedad, el epicentro para la reproducción/reducción de complejidad. Una vez que se consolida el límite que separa sistema/entorno los enlaces de la comunicación sortean complejidad. Las selecciones entre las operaciones despliegan tiempo la estructuran.

Los trazos para reconocer la historicidad con los conceptos de tiempo y complejidad abren la posibilidad para distinguirla como una condición estructural y estructurante para la escritura de la historia científica. Esto debido a que los sistemas no son los mismos, dado que

⁷⁵ La noción co-presente hace referencia a la emergencia, —o aparecer simultáneo, instantáneo— de posibilidades cada que se actualiza el sistema, precisión que resulta pertinente para acentuar que no hay potencia en la actualización de los sistemas que, cada que se actualizan emergen las posibilidades disponibles y, una vez que se ha consolidado una, la otras desaparecen. Para el camino que aquí se busca, es importante resaltar que la co-presencia delimita los márgenes de la propia historicidad, el proceso de selección enfatiza la pertenencia a las estructuras en las que se selecciona un acontecimiento histórico, aquí radica la renuncia a la condición ontológica del tiempo. Esto desde dos direcciones, la marca de las estructuras en la selección y la forma de distinguir en la observación. Es decir, aun en la diferencia entre estructura y semántica, la marca del acontecimiento y su registro en las estructuras define y reconoce su pertenencia a un momento determinado que le es irreductible.

la actualización los modifica, de ahí que, pensar en la historicidad en clave sistémica se presenta como una condición ortogonal a la escritura de la historia, o bien, en la escritura de la historia se ha generalizado la necesidad de historizar su conocimiento, sus 'objetos', premisas. Sin embargo, una primera aproximación a la cupla de conceptos estructurantes señala que la historicidad está en la raigambre de las selecciones de actualización de los sistemas.

En este sentido, colocar en el centro de la historia científica el problema de la definición del tiempo desde una postura que problematiza la construcción del tiempo propio de la sociedad moderna, posiciona en el centro de la disciplina las reflexiones por el tiempo que definen los historiadores en dos direcciones. El tiempo histórico y el tiempo historiográfico con un distintivo particular, la condición de historicidad que hace reconocible el contexto estructural de los acontecimientos. La raíz de ambos es comunicativo, social, separa el tiempo de la ciencia y especifica el de la historia como ciencia. Por lo tanto, obliga a asumir que la reflexión del pasado como objeto principal de la historia adquiere sentido sólo con la explicitación por el tiempo historiográfico. Esto significa que las definiciones de los pasados científicos están supeditadas a las formas en que son definidos los tiempos donde se despliegan los acontecimientos, al margen de si son explícitas.

La historicidad con anclaje en el tiempo y la complejidad de los sistemas hace posible distinguir entre el tiempo de la sociedad y el tiempo histórico. El primero de las estructuras, como expectativas, el segundo, el tiempo del acontecimiento, de la actualización del sistema. En este sentido, las preguntas relevantes sobre las que se piensa la hipótesis son, ¿cómo opera la signatura del tiempo de los acontecimientos en la escritura?, es decir, ¿cuáles son las condiciones para que el historiador defina y reconozca el tiempo propio de los hechos históricos? Dado que, implícitamente hay una supeditación del tiempo histórico respecto del social, es decir, el tiempo de la sociedad es el entorno del tiempo historiográfico. A partir de ahí se apuesta por la pertinencia y centralidad de reflexionar sobre el tiempo histórico.

Otra de las aristas para repensar está en la comunicación como operación propia de la sociedad y de sus sistemas, entre ellos la ciencia, por lo tanto, la historia como ciencia, ya que invita al historiador a

volver sobre la necesidad de reflexionar cómo plantea el problema del tiempo en el marco de sus investigaciones. Uno de los objetivos es desplazar supuestos epistemológicos clásicos sobre los que se ha reflexionado el conocimiento, como la relación: sujeto/objeto, todo/partes, el orden causal de 'la realidad' que se replica en el conocimiento. Su lugar lo toman emprendimientos como: la emergencia, el azar, la contingencia, las paradojas, la relación ortogonal entre sociedad y entorno y la reproducción de la sociedad a partir de una operación abstracta que replica sentido: la comunicación.

A partir de estos supuestos la investigación asume que, problematizar el pasado del que 'da cuenta la historia científica' es un ejercicio para explicitar la pertinencia del tiempo historiográfico como depositario del pasado como conocimiento, de ahí la necesidad describir su pertenencia, por ejemplo, en las autodescripciones de la sociedad sobre las que el historiador trabaja, dado que las autodescripciones posibilitan la comunicación sobre la sociedad.

La vuelta sobre las condiciones de posibilidad para acceder a la formulación del tiempo historiográfico en el contexto de la emergencia de la historia como ciencia, es decir, en el 'proyecto' de la primera modernidad, está en asumir la clausura cognitiva de la historia, es decir, la maduración de sus herramientas reflexivas respecto de su propio oficio. Pensar sobre el lugar del historiador, la función de la historia, la definición del pasado, los argumentos para la selección, tratamiento y resignificación de fuentes proceden de las generalizaciones que la historia científica ha madurado de forma recursiva desde su clausura operativa, es decir, desde el momento en el que reconoce en la producción del pasado su función específica.

El camino que ha propuesto el texto recupera la relación indisoluble entre las estructuras de la sociedad moderna, específicamente, del tiempo y la complejidad que le son estructurantes, como consecuencia de la necesidad que la historicidad que signan los historiadores adquiere pertinencia en un horizonte más extenso, consiste en identificar cómo puede observarse, trazarse un camino para definir la historicidad desde los postulados *luhmannianos* de la complejidad y el tiempo. El gran pendiente por explicitar son los puentes entre los planos macro y la observación especializada del historiador. Sin embargo, el valor de

esta recuperación se debe al restablecimiento de la tensión entre las observaciones de la ciencia sobre las condiciones de posibilidad de la representación de la sociedad, en tanto su sistema de anclaje.

Una clave al reposicionar la relación entre el presente de las estructuras sociales y el presente que tensa el tiempo de las observaciones de la historia científica, visibiliza a la historicidad como una condición que puede caracterizar la ortogonalidad entre las observaciones de la historia científica respecto de lo que define como pasado. La configuración entre tiempo y complejidad producen en el sistema marcas de historicidad respecto de su reproducción, —para el caso de la historia científica— marcadores que afectan sí para que el pasado se reconozca como conocimiento científico.

El objetivo es mostrar un concepto estructurante de la teoría de sistemas de Niklas Luhmann, el tiempo, y mostrar cómo puede pensarse la historicidad en clave comunicativa, abre preguntas sobre los rendimientos que pueden observarse para el oficio del historiador. En particular, definir el tiempo que signan los historiadores estableciendo distancia epistemológica con las ontologías del tiempo. Por ejemplo, pensar en las implicaciones de asirse a un paradigma comunicativo, donde el plano de observación de la historia científica es comunicativo. Incluso si se piensa en observaciones disruptivas respecto del resquebrajamiento de los estamentos y la configuración de los centros de la sociedad moderna.

Las condiciones para definir el tiempo histórico, historiográfico y, en este contexto, apostar por la historicidad se presentan como un recurso necesario para explicitar las condiciones de posibilidad para la escritura de la historia científica ahora en clave comunicativa. Al respecto, una pregunta sobre las formas en que se presuponen puede llevar a plantear si la relevancia de las reflexiones del tiempo constituye la otra cara de la moneda del 'objeto' de la escritura de la historia, es decir, el pasado. Específicamente, si la articulación del tiempo para definir el pasado es uno de los elementos para conseguir la historicidad en la reconstrucción de los contenidos de conocimiento histórico, de pasado científico.

BIBLIOGRAFÍA

- Betancourt, Fernando, *Historia y cognición. Una propuesta de epistemología desde la teoría de sistemas*, (México, UNAM/UIA, 2015)
- Braudel, Fernand, *Civilización material, economía y capitalismo*, (Madrid, Alianza, 1984), 3 vols.
- _____, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe Segundo*, (FCE, México, 2016) 2 vols.
- _____, *La dinámica del capitalismo*, (México, FCE, 1986).
- Certeau, Michel de, *La escritura de la historia*, (México, UIA/Departamento de Historia, 1993)
- Chinchilla Pawling, Perla, “La composición de lugar: de la imaginación a la memorización”, en *Historia y Grafía*, México, UIA/Departamento de Historia, no. 16, 2001, pp. 15-44.
- Esposito, Elena, “Modos temporales”, en Javier torres N y Darío Rodríguez Mansilla (eds.) *Niklas Luhmann, La sociedad como pasión. Aportes a la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann*, México, UIA/Iteso, 2011, pp. 371-397.
- Heidegger, Martin, *Reflexiones XII–XV. Cuadernos negros [1939–1941]*, (Trotta, Madrid) 2019.
- Iggers, Georg G., *The Theory and Practice of History. Leopold von Ranke*, (Canada, Routledge, 2011)
- Koselleck, Reinhart, *Aceleración, prognosis y secularización*, trad. e intr. Faustino Oncinas, Valencia, Pre-Textos, 2003 (2000).
- _____, “‘Espacio de experiencia’ y ‘Horizonte de expectativa’, dos categorías históricas” en *Futuro pasado. Una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993 (1979), pp. 333-357.
- _____, “Acontecer temporal y estructuras de la repetición” en *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós, 2001 (2000), pp. 115-154.
- _____, “Sobre la antropología de las experiencias del tiempo histórico” en *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós, 2001 (2000), pp. 35-111.
- _____, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. Norberto Smilg, Barcelona, Paidós, 1993 (1979).

- _____, *Historia y hermenéutica*, trad. Faustino Oncinas, Barcelona, Paidós, 1997 (1987/1993).
- _____, *historia/Historia*, Madrid, Trotta, 2004 (1975).
- _____, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós, 2001 (2000).
- Lee, Richard, *The Longue Durée and World-Systems Analysis*, (New York, Sunny Press, 2012)
- Luhmann, Niklas, ¿Cómo es posible el orden social?, México, Herder/UIA, 2009.
- _____, “Complejidad y sentido” en *Complejidad y modernidad, de la unidad a la diferencia*, (Madrid, Trotta, 1998), 25-30.
- _____, “El conocimiento” en *La ciencia de la sociedad*, trad. Javier Torres (et al), México, Anthropos/UIA/Iteso, 1996, pp. 13-54.
- _____, “El futuro no puede empezar: estructuras temporales en la sociedad moderna” en Ramón Ramos Torre. *Tiempo y sociedad*, Madrid, cis, 1992, pp. 161-182.
- _____, “Evolución de las ideas” y “Evolución e historia”, en *La sociedad de la sociedad*, México, UIA/Herder, 2007, pp. 424-440 y 450-455.
- _____, “La descripción del futuro”, en *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, trad. Carlos Fortea, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 121-138.
- _____, “La forma escritura”, en *Estudios Sociológicos*, México, Colmex, xx; 58, 2002, pp. 1-21.
- _____, “Tiempo universal e historia de los sistemas. Sobre las relaciones entre los horizontes temporales y las estructuras sociales de los sistemas sociales”, en Silvia Pappe (coord.). *Debates recientes en la teoría de la historiografía alemana*, México, UAM-A/UIA, 2000, pp. 359-424.
- _____, *La ciencia de la sociedad*, (México, Anthropos/UIA/Iteso, 1996)
- _____, *La sociedad de la sociedad*, trad. Javier Torres N., México, UIA/Herder, 2007.

- _____, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, 2ed., trad. Javier Torres, Barcelona, Anthropos/UIA/Iteso/Pontificia Universidad Javeriana, 1998 (1991).
- _____, *Soziologische Aufklärung 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, (Wiesbaden, vs Verlag für Sozialwissenschaften Wiesbaden, 1970)
- _____, *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, (Wiesbaden, vs Verlag für Sozialwissenschaften Wiesbaden, 2009)
- _____, *Systemtheorie der Gesellschaft*, (Berlin, Suhrkamp Verlag, 2017)
- Mendiola Mejía, Alfonso. “La construcción y el uso del conocimiento en una sociedad con primacía retórica” en *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*, México, UIA/Departamento de Historia, 2003, pp. 198-247.
- _____, “La noción del conocimiento en una sociedad con primacía retórica” en *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*, México, UIA/Departamento de Historia, 2003, pp. 115-136.
- _____, *Epistemología, erótica y duelo*, (México, Navarra, 2014).
- Mendiola, Alfonso y Guillermo Zermeño. “Hacia una metodología del discurso histórico”, en Jesús Galindo (coord.). *Técnicas de investigación. En sociedad, cultura y comunicación*, 1ª reimpr. México, Prentice Hall/Pearson Educación/Addison Wesley, 1998, pp. 165-206.
- Morales, Luis Gerardo, *Historia de la historiografía contemporánea (de 1968 a nuestros días)*, (México, Instituto Mora, 2005)
- Ricoeur, Paul, *Historia y narratividad*, tr. Gabriel Aranzueque Sauquillo, Barcelona, Paidós, 1999 (1978) (Pensamiento Contemporáneo 56), 230 pp.
- Vergara, Luis, *La producción textual del pasado I: Paul Ricoeur y su teoría de la historia anterior a La memoria, la historia, el olvido*, México, UIA/ITESO, 2004, 271 pp.
- _____, *Paul Ricoeur para historiadores*, México, UIA/Plaza y Valdés, 2006, 186 pp.

LA HISTORIZACIÓN: UN PROCESO MIMÉTICO
DE GENERACIÓN DE SENTIDO PARA LA CONCIENCIA
HISTÓRICA

Miguel Ángel Guzmán López
Departamento de Historia
Universidad de Guanajuato.

I. ¿QUÉ ES HISTORIZAR?

Pese a ser una verdad de Perogrullo, nunca está demás tener bien claro que historiar no es lo mismo que historizar. Con lo primero estamos haciendo alusión al acto de investigar, si es que tomamos el significado desde su raíz griega original, o bien, desde el punto de vista actual, referimos al hecho de realizar una investigación histórica. Historizar, sin embargo, es una acción mucho más concreta, propia de la operación historiográfica, mediante la cual se hace una doble acción: la de contextualizar el objeto de estudio, y la de aportar un sentido a los acontecimientos estudiados, de manera que tengan coherencia explicativa.

La contextualización del objeto de estudio, como parte de la operación historiográfica, no es algo nuevo. El filósofo de la historia británico, William Henry Walsh, en 1961 se refería a ella como ‘coligación’, y la definía como “el procedimiento de explicar un acontecimiento rastreando sus relaciones intrínsecas con otros acontecimientos y de localizarlo en su contexto histórico.”¹ Por su parte, ya en pleno siglo XXI, y en latitudes mexicanas, estudiosos de la historiografía desarrollada a partir de la conquista de México, como es el caso de Miguel Ángel Segundo Guzmán, consideran la contextualización como algo fundamental para entender una obra historiográfica y poder así *historizarla*: “el gran tema para historizar la obra implica situarla en su

¹ William Henry Walsh, *Introducción a la Filosofía de la Historia*, p. 66.

contexto de saber, en las tradiciones intelectuales desde donde se inscribe el discurso.”²

Estas definiciones, aparentemente sencillas, implica considerar ciertas nociones y operaciones complejas que no deben ser ignoradas si se quiere hacer una buena contextualización y no quedarse en una mera descripción de hechos. Lidia Girola llama la atención sobre este punto, destacando la vinculación entre contextualización e historicidad (lo cual, dicho sea de paso, permitiría definir provisionalmente a la historización como *el reconocimiento de la historicidad del objeto de estudio, a través de la contextualización*).

Girola señala que la historicidad “...se refiere al *conjunto de circunstancias* que a lo largo del tiempo constituyen el entramado de relaciones en las cuales se inserta y cobra sentido algo, es el complejo de condiciones que hacen que algo sea lo que es: puede ser un proceso, un concepto o la propia vida.”³

Este conjunto de circunstancias implica a su vez un “*entramado de relaciones* (políticas, culturales, lingüísticas y de todo tipo) en el cual el concepto [o acontecimiento] surge y del cual extrae en principio su significado” (Girola, 2011:18). Pero además, reconocer y reconstruir la historicidad implica un proceso doble de extrañeza y de familiaridad, es decir, de constatar la *alteridad* del hecho para luego *traerlo a nuestra propia circunstancia*. Por esto, ella concluye señalando que el proceso de historizar es un ejercicio de comprensión, es decir, un ejercicio hermenéutico *mediante el cual se genera la reconstrucción de un contexto sociohistórico a partir de la investigación*.⁴

En este punto el proceso de contextualización se engarza con la segunda acción con la que se entiende la historización: la generación de sentido, el significado que finalmente la investigación histórica, como imaginario, le da al mundo: “La historia fusiona en un relato lo

² Miguel Ángel Segundo, “Repensar las otredades religiosas: el Breve compendio de los ritos idolátricos y su inserción en la tradición escriturística para representar lo pagano”, p. 71.

³ Lidia Girola, “Historicidad y temporalidad de los conceptos sociológicos”, p. 17. El subrayado es nuestro.

⁴ Lidia Girola, “Historicidad y temporalidad...”, p. 20.

aleatorio y azaroso del vivir...”⁵ Así, el proceso de contextualización que inicialmente tiene la intención de *situar* al objeto de estudio en un momento histórico determinado, dentro de su propio entramado de relaciones circunstanciales, no sólo termina por esclarecer las condiciones de posibilidad de un hecho sino que ofrece explicaciones y con ello genera sentido.

La historia, como dice Lacan, no es el pasado sino el pasado historizado en el presente “historizado en el presente porque ha sido vivido en el pasado.”⁶ Esto hace depender a la Historia del acto mismo de historizar, es decir, de acuerdo a lo que hasta aquí se ha dicho, de la puesta en situación del objeto de estudio y de la dotación de sentido que cobra con esta acción.

Es aquí cuando cobra importancia el hecho de reflexionar acerca del proceso que lleva de la captación del hecho ontológico a su transformación en un relato organizado y coherente. En este tenor es relevante detenerse a analizar la teoría de la triple mimesis que propone Paul Ricoeur.

II. LA TRIPLE MIMESIS

En la búsqueda de los procesos que intervienen en la generación del texto historiográfico, y teniendo como problema de fondo la difícil relación que hay entre la realidad historizada y la representación escrita de esa realidad como supuesta garantía de veracidad, es importante hacer un acercamiento al proceso de la *triple mimesis* propuesta por Paul Ricoeur en su ya clásica obra *Tiempo y narración*, pues en ese planteamiento se puede apreciar un círculo hermenéutico en el que se involucran procesos que tienen que ver con la percepción de una realidad prefigurada (*mimesis I*), el acto que configura dicha realidad en una trama (*mimesis II*), y la refiguración que hace el receptor de esa realidad una vez configurada (*mimesis III*). En otras palabras, la *triple mimesis* proporciona una explicación de la significación y las re-significaciones

⁵ Miguel Ángel Segundo, “Repensar las otredades...”, p. 85.

⁶ Jacques Lacan, *El seminario: libro 1. Los escritos técnicos de Freud*, p. 27.

implicadas desde la percepción de la realidad hecha por un sujeto hasta la recepción de la misma por otro sujeto, mediante un acto representativo-configurante del primero.

En términos historiográficos se estaría hablando del proceso que lleva al investigador desde la apreciación de su posible objeto de estudio, pasando por la constitución de un texto, hasta la recepción del mismo texto como representación del mismo objeto de estudio, que ya no se encontraría en una especie de “estado puro” sino que estaría mediatizado por el acto configurante de la escritura.

Siguiendo a Hayden White,⁷ se ve que es posible hablar de tres estrategias explicativas y un trasfondo tropológico como elementos meta-textuales que permiten entender mejor los mecanismos poéticos de un texto historiográfico; sin embargo, la reducción de su análisis exclusivamente al texto no permite tener una mejor perspectiva del momento de preconceptualización que él mismo postula como origen de la configuración de un estilo historiográfico. White habla del proceso mediante el que se genera un protocolo lingüístico preconceptual, pero no abunda en ese punto.

Ricoeur, en cambio, se concentra en ese momento pre configurante (prefigurante, le llama él), aunque no profundiza tanto como White en el momento de la configuración de la trama. Por ello, se podría tomar a ambos autores como complementarios, pero no sin la advertencia de que, alterno a los puntos que en común tienen, sus propuestas teóricas discurren por vías diferentes. De esta forma, ante la *poética* de White se sitúa la *hermenéutico-ontológica* de Ricoeur: la primera preocupada por los procesos de creación implícitos en la composición del texto histórico, cuyo origen finalmente se encuentra en un acto pre-configurativo de carácter incierto; la segunda dirigiendo su curiosidad al origen los procesos simbólicos inmanentes en la acción y modificados mediante la representación.

Pero ante todo, la perspectiva de Ricoeur cuenta con el *plus* de que la *triple mimesis* está orientada en buena medida a determinar cómo es posible que el tiempo pueda ser representado narrativamente. Como no

⁷ Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, 432 pp.

es posible pensar la historia (en cualquier acepción del término) sin la participación del factor temporal, de la misma manera si ha de hablarse de escritura de la historia habrá de ponerse atención a que el tiempo es efectivamente representado mediante la escritura y se transmite como un contenido simbólico (no solamente vivido ni medido).

Tiempo y narración (1983-1985) es la primera de las tres obras que, junto con *Sí mismo como otro* (1990) y *La memoria, la historia y el olvido* (2000), son consideradas por algunos autores, como Luis Vergara, como «la gran trilogía del periodo de mayor esplendor de Ricoeur». ⁸ Se sitúa en la última etapa de su desarrollo filosófico, caracterizada por llevar la *fenomenología hermenéutica*, que previamente había desarrollado, de un estadio en el que el concepto predominante era el símbolo a otro en el que el texto pasó a ocupar el lugar central. La tesis central de *Tiempo y narración* es que «existe una correlación [...] entre la actividad de narrar una historia y el carácter temporal de la existencia humana; el tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula en un modo narrativo y que la narración alcanza su plena significación al constituirse en una condición de la existencia temporal». ⁹ La operación que hace posible el paso del conocimiento del mundo a su representación narrativa es llamada la *triple mimesis*, que servirá para analizar la configuración temporal en el relato histórico y en el relato de ficción.

La *triple mimesis* surge como una propuesta para construir un puente entre la idea del tiempo expuesta por Agustín en el libro XI de sus *Confesiones* y la noción de construcción de una trama, analizada por Aristóteles en su *Poética*. Resulta que pese a que ambos textos son muy importantes para delinear los temas del tiempo y de la construcción de una trama, en ninguno de ellos se habla de la relación entre ambas cuestiones. Así, Ricoeur señala como su principal hipótesis que:

(...) entre la actividad de narrar una historia y el carácter temporal de la existencia humana existe una correlación que no es puramente accidental, sino que presenta la forma de necesidad transcultural. En otras palabras: el tiempo se hace humano en la medida en que se articula

⁸ Luis Vergara Anderson, *Paul Ricoeur para historiadores*, p. 26.

⁹ Luis Vergara Anderson, *Paul Ricoeur.*, p. 30.

en un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal.¹⁰

De esta manera surge una mediación entre tiempo y narración que se encuentra expresada bajo la forma de un triple proceso, que Ricoeur reconoce como un primer esbozo en el establecimiento de dicha necesaria relación entre ambos elementos. También señala que este ejercicio es previo a la distinción entre los relatos históricos y los de ficción, de manera que puede entenderse como una propuesta general en la que pueden estar incluidos ambos géneros.

Esta *triple mimesis* constituye el proceso mediante el cual se pasa de una realidad temporal prefigurada a otra refigurada, por la mediación de un acto de configuración (ver tabla).

<i>La triple mimesis de Ricoeur</i>		
<i>Mimesis I</i>	<i>Mimesis II</i>	<i>Mimesis III</i>
Prefiguración del campo práctico (el contacto con la realidad como objeto de estudio u objeto temático).	Configuración textual de la realidad (mediación).	Refiguración por recepción de la obra.
Tiempo <i>prefigurado</i> .	Tiempo <i>configurado</i> .	Tiempo <i>refigurado</i> .

A continuación, se abordan cada uno de estos pasos, estableciendo la relación de cada uno de ellos con el quehacer historiográfico.

Mimesis I

Este paso tiene que ver con la pre-comprensión del mundo de la acción en el cual se fundamenta la posterior configuración de la trama. La trama es una imitación de la acción, lo cual obliga primero a identificar

¹⁰ Paul Ricoeur, *Tiempo y narración. Vol. 1 Configuración del tiempo en el relato Histórico*, p. 113.

las estructuras inteligibles, los recursos simbólicos y el carácter temporal de la acción. En este acto de identificación descansa el proceso pre-comprensivo del mundo de la acción.

1.- *Las estructuras inteligibles de la acción.* Es importante, ante todo, identificar aquellos rasgos estructurales que constituyen toda acción. Tales serían:

- a) Lo que alguien hace.
- b) Los fines que se persiguen.
- c) Los motivos que se tienen.
- d) Los agentes de la acción.
- e) Las circunstancias que rodean la acción.
- f) Las contingencias de la interacción.
- g) Los resultados de la acción.

Para Ricoeur, el dominio de la red conceptual, resultante de aclarar cada uno de estos rasgos estructurales (red en cuanto a que el conocimiento estructural de la acción deriva de la formulación de preguntas como “qué”, “por qué”, “quien”, etcétera, cuyas respuestas enlazan cada uno de los rasgos estructurales mencionados), constituyen una competencia que se puede llamar *comprensión práctica*, cuya relación con una *comprensión narrativa* se da en términos de *presuposición* de la acción, cuyo orden es fenomenológico, y *transformación* de esa acción en un texto cuyo orden es sintagmático.

2.- *Los recursos simbólicos del campo de la acción.* Constituye el reconocimiento de que si la acción puede contarse mediante la elaboración de un texto es porque «ya está articulada en signos, reglas, normas: desde siempre (la acción) está mediatizada simbólicamente.»¹¹

En este punto Ricoeur se aproxima a Clifford Geertz respecto a su afirmación del carácter público de la articulación significativa (la cultura es pública porque la significación lo es). Así, Ricoeur afirma: «... el simbolismo no está en la mente, no es una operación psicológica

¹¹ Paul Ricoeur, *Tiempo y narración...*, p. 119.

destinada a guiar una acción, sino una significación incorporada a la acción y descifrable gracias a ella por los demás actores del juego social.»¹² De esta manera, se admite que la acción no carece de significación intrínseca, por lo que la carga significativa de la misma no se genera al cien por ciento en el acto de configuración de la trama.

3.- *Los caracteres temporales de la acción.* De la misma manera en como la acción contiene elementos simbólicos intrínsecos, también tiene elementos temporales «...de donde proceden más directamente la propia capacidad de la acción para ser contada y la necesidad de hacerlo.»¹³

El tiempo a que hace alusión Ricoeur corresponde al del nivel de la *intratemporalidad* postulado por Heidegger, es decir, al nivel del “ser-en-el-tiempo”, al tiempo que se vive y se actúa en consideración a las cosas de nuestro *cuidado* y de nuestra *preocupación*. La relación causal derivada de esto no atendería al orden cronológico mensurado linealmente sino al del *hacer común* de los hombres que viven *en* el tiempo y cuya medición siempre será impuesta artificialmente.

De esta forma, dice Ricoeur, «se percibe cuál es la riqueza del sentido de mimesis I: imitar o representar la acción es, en primer lugar, comprender previamente en qué consiste el obrar humano: su semántica, su realidad simbólica, su temporalidad. Sobre esta precomprensión, común al poeta y a su lector, se levanta la construcción de la trama y, con ella, la mimética textual y literaria.»¹⁴

La precomprensión del mundo de la acción reviste importancia en la medida de que se afirman los caracteres fenomenológicos que la propia acción contiene y de los cuales es posible derivar un *sentido primigenio* aun no mediatizado por el acto configurante de cualquier observador (científico, historiador o literato, se podría precisar). Las afirmaciones que se hacen respecto a aprehender el mundo tienen que ver con este paso prefigurante de la acción: el mundo tiene un sentido implícito susceptible de ser captado por el sujeto; con la constitución de un objeto de estudio (o un objeto temático, para el caso de la literatura)

¹² *Ibid.*, p. 120.

¹³ *Ibid.*, p. 116.

¹⁴ *Ibid.*, p. 129.

comenzaría el proceso de configuración en la que buena parte del sentido de lo estudiado podría provenir del sujeto pero que partiría de ese sentido primigenio intrínseco de la acción.

Para el caso de la historiografía podría explicarse la dicotomía que White pone sobre la mesa cuando afirma que no duda de que el historiador sea capaz de recuperar el pasado aunque sí de que su elaboración poética corresponda plenamente con ese pasado. Cuando el historiador se encuentra frente al mundo de la acción indudablemente puede captar su sentido intrínseco, pero este será configurado mediante la elaboración de una trama.

Mimesis II

El siguiente paso en el esquema de Ricoeur lo compone precisamente la configuración de la trama. *Mimesis II* constituye esa operación de configuración; tiene una *función mediadora* entre la anterior y la subsecuente por tres razones:

1. Porque media entre acontecimientos o incidentes individuales y una historia tomada como un todo: «...un acontecimiento debe ser algo más que una ocurrencia singular. Recibe su definición de su contribución al desarrollo de la trama. Por otra parte, una historia debe ser más que una enumeración de acontecimientos en serie; ella debe organizarlos en una totalidad inteligible, de modo que se pueda conocer a cada momento el “tema” de la historia. En resumen, la construcción de la trama es la operación que extrae de la simple sucesión la configuración.»¹⁵
2. Porque integra juntos agentes heterogéneos: Pese a que en el orden fenoménico de la acción existen ya relaciones primigenias entre los factores que intervienen en la acción misma (agentes, fines, medios, interacciones, circunstancias, resultados inesperados, etc.), la configuración de la trama traduce a términos sintagmáticos dicha relación, de manera que es posible integrar

¹⁵ *Ibid.*, p. 131.

un conjunto coherente de todos ellos *en razón a un tema*. Para el caso de la investigación histórica, esta característica configurante podría equipararse con el acto de discriminar entre la información considerada relevante y la que no lo es.

3. Porque imprime sus caracteres temporales propios: En el mundo fenoménico de la acción los acontecimientos se suceden cronológicamente (considerando la simultaneidad de muchos de ellos) y no puede ser de otra manera. La trama, en cambio, combina en proporciones variables dos dimensiones temporales:
 - a) La primera es una dimensión cronológica que constituye la dimensión episódica de la narración al caracterizar a la historia como hecha de acontecimientos. Deriva hasta cierto punto de la percepción que se tiene de los sucesos en el plano fenomenológico en la medida en que se genera una representación lineal del tiempo, pero introduce la noción de episodio como artificio configurante.
 - b) La segunda es la dimensión configurante propiamente dicha: «consiste en *tomar juntas* las acciones individuales y generar la unidad de la totalidad temporal. Coloca la diversidad intuitiva bajo la regla de un concepto.»¹⁶ Esta dimensión presenta rasgos contrarios a la dimensión cronológica o episódica en tres sentidos: primero, transforma la sucesión de acontecimientos en una totalidad significativa; segundo, impone a la sucesión indefinida de los incidentes “el sentido del punto final” (entendido como aquél desde el cual puede verse la historia como una totalidad); y en tercer lugar, constituye una alternativa a la representación del tiempo como transcurriendo del pasado al futuro, pues en algunas tramas la articulación temporal puede estar establecida de manera inversa o diferente al orden “natural”.¹⁷

¹⁶ Paul Ricoeur, *Ibid.*, p. 133.

¹⁷ De esto existen más casos en la literatura que en la historiografía. La lectura de una sucesión temporal inversa aparece, por ejemplo, en *Viaje a la semilla* de Alejo Carpentier. Las obras historiográficas regularmente suelen respetar el orden episódico ‘del pasado al futuro’ aunque a veces se diferencian conjuntos atendiendo a procesos de diversa índole (económico,

Mimesis II cuenta con dos rasgos complementarios: la esquematización y la tradición. La primera tiene que ver con la capacidad de generar órdenes mediante los que se representa una realidad, « [uniendo] el entendimiento y la intuición; engendrando síntesis a la vez intelectuales e intuitivas.»¹⁸ La segunda, muy importante para la primera, «constituye la transmisión viva de una innovación capaz de reactivarse constantemente por el retorno a los momentos más creadores del hacer poético.»¹⁹

La tradición descansa en el juego de la sedimentación y la innovación. La primera está conformada por paradigmas que constituyen la tipología de la construcción de la trama (tales como forma, género y tipo); la segunda aparece en la medida en que lo que en último término se produce es siempre una obra singular.

Desde la fase de investigación, el historiador, después de *darse cuenta* de una realidad determinada, comienza a realizar una operación configurante al delimitar a su objeto de estudio; los resultados arrojados por la investigación documental (en la que se discriminan los datos valiosos respecto a los no valiosos) configura una trama en la que pueden apreciarse los elementos señalados por Ricoeur: una sucesión de hechos intersignificados a partir de su relación con el conjunto; las nociones de inicio, desarrollo y final del proceso histórico en mención; el sentido de conjunto a partir de hechos heterogéneos; un tiempo expresado textualmente, diferente al tiempo natural; todo ello generando una obra que forma parte de un paradigma poético pero que es singular en sí misma.

Mimesis III

Esta fase «marca la intersección del mundo del texto y el mundo del oyente o el lector: intersección, pues, del mundo configurado por el poema y del mundo en el que la acción efectiva se despliega y despliega su temporalidad específica.»²⁰

político, social) de manera que el lector puede hacer varias veces un recorrido temporal dado, visto desde perspectivas diferentes.

¹⁸ Paul Ricoeur, *Tiempo y narración..*, p. 136.

¹⁹ Paul Ricoeur, *Tiempo y narración..*, p. 136.

²⁰ *Ibid.*, p. 140.

Mimesis III plantea el problema de la circularidad de la interpretación, pues si *mimesis I* representa el primer acceso que el observador tiene a la realidad de la acción ¿no constituiría *mimesis III*, en ciertos casos, también un primer acceso a dicha realidad? La diferencia entre ambos extremos radicaría en que en el segundo de ellos la acción se encuentra mediatizada por la trama configurada en *mimesis II*, no así en la primera parte. Pero se reconoce que la percepción de la acción se encuentra ya de alguna manera mediatizada por una estructura, un simbolismo y una temporalidad intrínsecos ¿no conduce la percepción de la trama al mismo estadio inicial de percepción de la realidad? No es así, puesto que hablar de un contenido conceptual intrínseco de la acción no es igual a hablar de un proceso configurante que genera conjuntos justificados por su coherencia interna. De esta forma, *mimesis I* implica una relación entre el sujeto y la realidad tal como se le presenta en estado natural y *mimesis III* implica la relación entre el sujeto y una realidad mediada por la trama.

Este es un punto importante para el historiador, pues siendo él un estudioso del pasado, es decir, de una realidad que ya no está presente y que sólo puede ser percibida mediante testimonios y restos materiales, es oportuno preguntarse cuándo se encuentra inmerso en una relación directa con la realidad que le interesa estudiar, y si esto es verdaderamente posible. El historiador cuenta con testimonios voluntarios e involuntarios; crónicas como *La verdadera historia de la conquista de la Nueva España*, de Bernal Díaz del Castillo, entran dentro del primer rubro, mientras que un testamento y cualquier otro documento elaborado con propósitos no historiográficos, podrían caer en el segundo rubro. En el primer caso el historiador se involucra claramente en una relación propia de la *mimesis III*, pero la claridad se pierde en el segundo caso, pues si bien no se está ante la realidad como naturalmente se presenta, tampoco cuenta con una trama configurada integralmente que mediatice su relación con dicha realidad. Esto constituye, en los términos puestos sobre la mesa por Ricoeur, el viejo problema de la observación histórica.

Sin embargo, el historiador no basa su trabajo en la información que le proporciona una sola fuente sino que tiene que utilizar varias, de diversa índole, para fundamentar sus hipótesis respecto al pasado. En ese sentido, y pese a la dificultad de definir el tipo de relación mimética

que establece con la realidad, el historiador sigue siendo un configurador de tramas (si no en sentido narrativo, sí en términos de generador de conjuntos de hechos intersignificados y con una temporalidad expresada textualmente) que conducen al nacimiento de una obra singular inmersa en un paradigma determinado. Esta obra también es susceptible de establecer una relación del tipo *mimesis III* con su lector.

Esta relación tiene varias características. La primera de ellas tiene que ver con *el acto de lectura*. Según Ricoeur, la lectura «es el último acto de refiguración del mundo de la acción bajo la influencia de una trama»;²¹ esto sucede porque con la lectura se genera una relación abierta entre el autor y el lector,²² en la que la trama configurada proporciona directrices que regulan la capacidad que posee la historia (como relato) para dejarse seguir por el lector, mientras que éste, mediante el acto de lectura, juega con las coerciones narrativas, efectúa desviaciones, y actualiza la capacidad de la trama para ser seguida.²³

La segunda característica tiene que ver con el *carácter referencial* de lo que se comunica. «Lo que se comunica –dice Ricoeur–, en última instancia, es, más allá del sentido de la obra, el mundo que proyecta y que constituye su horizonte. En este sentido, el oyente o el lector lo reciben bajo su propia capacidad de acogida, que se define también por una situación a la vez limitada y abierta sobre el horizonte del mundo.»²⁴ Es importante tener en cuenta que el lenguaje da referencia sobre algo en el mundo pero el lenguaje no constituye un mundo en sí mismo; de esta manera cualquier trama configurada *no puede ser tomada como una realidad aparte de la que hace referencia sino como una representación de la misma*. Un texto historiográfico, por ejemplo, no tiene valor en la medida en que constituya una representación de una realidad dada sino en la medida en que esa representación refiere a dicha realidad. El valor

²¹ Paul Ricoeur, *Tiempo y narración...*, p. 148.

²² En este punto se percibe en Ricoeur su negativa a pensar la obra como algo cerrado que imponga al lector su sentido como el único posible para su lectura, esta es una postura a la que considera «una concepción estática y cerrada de la estructura del texto» (Paul Ricoeur, *Tiempo y narración...*, p. 147). Para saber más acerca de las posturas que conciben al texto como algo abierto o cerrado léase la introducción de *Lector in fabula* de Umberto Eco.

²³ Paul Ricoeur, *Tiempo y narración...*, p. 147

²⁴ *Ibid.*, p. 148.

de la configuración de la trama reside en que proporciona consonancia a acontecimientos y agentes presentados naturalmente disonantes, no en que se constituya en una realidad aparte de la cual derivó. En el acto de la lectura se da una intersección entre el horizonte del texto y el horizonte del lector y en ese empalme se comunica una experiencia que siempre tiene como referencia al mundo.

De aquí derivan problemas que tienen que ver con las formas en cómo algunos textos, como los literarios, refieren al mundo y la capacidad que tienen otros, como los historiográficos, para referirse con veracidad acerca del mundo. También derivan cuestiones respecto a cómo los textos son capaces de ampliar los horizontes de existencia de los sujetos que entran en contacto con ellos. Ambos asuntos no serán retomados por el momento, pues constituyen temáticas cuya extensión amerita sendos trabajos aparte.

Finalmente, la tercera característica de *Mimesis III* la constituye el *tiempo narrado*, el cual deriva del entrecruzamiento de la historia y la ficción:

De estos intercambios íntimos entre formalización histórica del relato de ficción y de la formalización de ficción del relato histórico, nace lo que se llama el tiempo humano, que no es más que el tiempo narrado.²⁵

Estos entrecruzamientos entre historia y ficción, que según Ricoeur desarrollan una *refiguración cruzada*, de forma que la refiguración del tiempo se concretiza en virtud de los préstamos que se hacen de cada uno de esos elementos; así, la intencionalidad histórica «...sólo se realiza incorporando a su objetivo los recursos de formalización de la ficción que derivan del imaginario narrativo, mientras que la intencionalidad del relato de ficción produce sus efectos de detección y de transformación del obrar y del padecer sólo asumiendo simétricamente los recursos de la formalización de la historia que le ofrecen los intentos de reconstrucción del pasado objetivo.»²⁶

²⁵ Paul Ricoeur, *Tiempo y narración. Vol. 3 El tiempo narrado.*, p. 780.

²⁶ Paul Ricoeur, *Tiempo y narración.*, p. 147. Umberto Eco habla de esos “prestamos” en términos de *narrativa natural* (contar una secuencia de acontecimientos realmente sucedidos,

En otros términos, la reconstrucción del pasado objetivo requiere de las herramientas del lenguaje y de la ficción para estructurar su mensaje, mientras que no puede haber un relato de ficción total en la medida en que este tiene que valerse de referencias al universo real-histórico para volverse comprensible al lector.

Entonces aparece el *tiempo narrado*, llamado también por Ricoeur como *tiempo humano*, que se sitúa en un nivel intermedio entre el tiempo cosmológico universal y el tiempo fenomenológico o vivido, esto es, implica un estado perceptivo más complejo que la simple enumeración mensurada de los hechos, pero no tan complejo como el ser consciente del ser en un sentido heideggeriano (el *Dasein*). El tiempo narrado o humano no da cuenta de la experiencia del ser en su totalidad ni se reduce, en el extremo opuesto, a la contemplación cronológica irreflexiva, sino que llama la atención del ser humano hacia el mundo social (relativamente inmediato en términos de vivencia consciente) y de todas sus ocupaciones y preocupaciones. Es en este término en el que el individuo experimenta el tiempo y es consciente de él; de ahí deriva el desarrollo de una *conciencia histórica*, definida por Ricoeur como la «interpretación de la relación que el relato histórico y el de ficción, considerados conjuntamente, mantienen con la pertenencia de cada uno de nosotros a la historia efectiva, como agente y como paciente.»²⁷

III. LA HISTORIZACIÓN DEL TIEMPO Y LA CONCIENCIA HISTÓRICA

En el esquema tripartito de la *mimesis* la conciencia deriva de la interpretación de un texto que ha sido a su vez el resultado de un proceso de prefiguración-configuración-refiguración de la realidad, y tiene su

o presumiblemente realmente sucedidos) y *narrativa artificial* (la ficción narrativa: fingir decir la verdad o decir la verdad dentro de un marco ficticio), señalando que «Si se conjetura que en la ficción narrativa hay personajes que realizan o sufren acciones en el transcurso de los acontecimientos, y que estas acciones transforman la situación de un personaje a partir de un estado inicial a un estado final, este requisito se aplica también al relato serio y verdadero» Umberto Eco, *Seis paseos por los bosques narrativos*, p. 134.

²⁷ Paul Ricoeur, *Tiempo y narración..*, Vol. 3 p. 781-82.

punto inmediato de origen en el encuentro del mundo del texto con el mundo del lector. En este sentido, el lector *se hace una idea del pasado* a partir de lo que lee y de lo que ha experimentado personalmente como tiempo, pero no tiene la responsabilidad del historiador –como agente de la *triple mimesis*– de dar cuenta del pasado de una forma específica, por lo que resulta muy importante que el historiador cobre conciencia de su función mimética. Esta labor de configuración constituye una labor de historización en cuanto a que se dota de sentido aquella realidad que, de otra manera, sólo percibiríamos como parte de un todo relativamente inconexo.

La historia como disciplina da cuenta, específicamente, de cómo puede ser comprendido el pasado de la humanidad, y dentro de tal acción se circunscribe el cómo habrá de ser comprendido el tiempo en el que sucedieron los hechos históricos. Si bien se suele tener por aceptable la proposición, muy característica de la escuela de los *Annales*, de que es el historiador el que proporciona el sentido a los acontecimientos dándoles el carácter de hechos históricos, habría que considerar que, en virtud a la operación mimética propuesta por Ricoeur, también es el historiador el que le da un sentido específico al tiempo en el que los sucesos acaecieron, aspecto que es observable en las obras historiográficas cuando no todos los lapsos de los que da cuenta reciben un mismo tratamiento: por ejemplo, ¿con qué detenimiento se habla, en una historia general de México, tanto de la época prehispánica (de aproximadamente treinta siglos) como del siglo veinte (menos de cien años)? Hay una evidente muestra de mimesis temporal cuando, por las razones y criterios que se quieran atender, no es necesario emplear el mismo tiempo que duró una época para dar cuenta de ella (no se requieren cien años para narrar la guerra de los cien años);²⁸ existen evidentemente un *tiempo real* y un *tiempo narrado*.²⁹

²⁸ Recuérdese el relato de Borges que habla de Funes el memorioso, cuya incapacidad para olvidar le llevaba a recordar segundo tras segundo del día anterior en un proceso que le tomaba el mismo tiempo, es decir, un día completo.

²⁹ En este sentido, Michel de Certeau afirma que el texto historiográfico expone los resultados de su investigación en orden cronológico, si bien ahora de manera “suavizada” mediante el uso de cuadros sincrónicos que ya no requieren de un ordenamiento rigurosamente lineal, «esto no obsta para que toda historiografía nos plantee un tiempo de las cosas

Pero si bien este fenómeno es fácilmente detectable tanto en textos históricos como de ficción, no es fácil hacer comparaciones en vista de establecer una relación de commensurabilidad entre dos situaciones determinadas. En ese sentido es interesante el ejercicio que hace Umberto Eco en *Seis paseos por los bosques narrativos*, en donde compara dos pasajes literarios, caracterizado uno por imprimir a los hechos narrados una sensación temporal de fugacidad mientras que el otro parece dilatar el tiempo al exponer una acción que en tiempo real debió durar apenas un par de segundos. Eco se pregunta si lo que debe tomarse en cuenta para medir el tiempo de un relato debe ser el que se toma el lector en leerlo o el número de palabras que le lleva al escritor desarrollarlo, y concluye que es ninguna de ambas:

Leyendo a Spillane sentía la tentación de acelerar el ritmo de mi lectura, mientras leyendo a Fleming desaceleraba. Diría que el de Fleming es un buen ejemplo de lo que Chatman llama *stretching* (que se ha traducido como alargamiento y que en el cine es ese efecto de lentitud llamado *slow motion*), donde precisamente el discurso modera el paso con respecto a la rapidez de la historia. Pero el *stretching* –como la escena– no depende del número de palabras, sino del “paso” que el texto impone al lector [...]. El uso de los términos, de las metáforas, la manera de fijar la atención del lector, impone a quien lee a Fleming mirar a un hombre que recibe una bala de manera diferente de lo normal, mientras las expresiones usadas por Spillane nos evocan visiones de matanzas que ya pertenecen al patrimonio de nuestra memoria de lectores o de espectadores.³⁰

Eco llama la atención sobre el “paso” que el texto impone al lector mediante el uso de ciertos términos, metáforas y formas de fijar la atención,

como el contrapunto y la condición de un tiempo discursivo [...]. Por medio de ese tiempo referencial, la historiografía puede condensar o extender su propio tiempo, producir efectos de sentido, redistribuir y codificar la uniformidad del tiempo que corre. Esta diferencia tiene ya la forma de un desdoblamiento, crea un juego y proporciona a un saber la posibilidad de producirse en un “tiempo discursivo” (“diegético”, como dice Genette) distante del tiempo “real”» Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, pp. 63-120.

³⁰ Umberto Eco, *Seis paseos...*, p. 66.

todas ellas cuestiones no mensurables y que por tanto no permiten la conmensurabilidad entre dos o varios textos. Estos elementos permiten entonces valoraciones de carácter cualitativo más que cuantitativo.

En los textos historiográficos también encontramos estrategias del historiador para imponer un “paso” de lectura al lector que va desde el recorrido de un itinerario de lectura hasta la formación de una percepción del tiempo en el que transcurrieron los hechos históricos -particularmente los hechos históricos más que los sucesos reales-, pues aquellos denotan relevancia frente a estos que pueden haber sucedido, pero no haber sido significativos ni formar, por ello, parte de un relato histórico. En dichas estrategias -siguiendo un poco a Hayden White-, no se excluye el uso de tropos ni de determinados términos o conceptos de carácter poético, mismos que forman parte importante también dentro de *Mimesis II*.

Finalmente, y como ya se había anotado, la percepción que el historiador tiene del pasado (generado durante el proceso mimético) y que comparte parcialmente con el lector de su obra, quien forma su percepción refigurada de la realidad, genera una conciencia histórica, de lo cual se resalta la importancia de estar atentos al triple proceso mimético tanto como generadores de un texto como receptores del mismo.

IV. A MANERA DE CONCLUSIÓN

Como ha podido leerse, la historización es una actividad que forma parte de la investigación histórica y que resulta fundamental en la operación historiográfica. A través de ella el objeto de estudio del historiador -hecho, un sujeto, un texto- es sujeto a un doble proceso tanto de contextualización como de dotación de sentido, y esta segunda parte no es que ocurra de manera caprichosa sino que, se va generando conforme la propia contextualización se genera.

Pero no todo recae en la contextualización, pues, como pudo observarse, el historiador realiza una labor que lo lleva desde una significación inicial de los hechos, radicados en el mundo de la acción, para darles una mayor legibilidad en virtud de realizar un proceso configurador en el que el propio tiempo es involucrado. Finalmente, el mensaje

articulado tendrá un destinatario que, a su vez, reconfigurará el pasado narrado para cerrar un círculo hermenéutico mediante el cual la conciencia histórica tenga lugar.

De todo lo anterior se desprende, entonces, el hecho de reconocer el acto de historizar como un proceso mimético de generación de sentido. Con esta afirmación apenas comienzan la discusión y el debate, cuyas repercusiones habrán de esperar por un futuro desarrollo, que esperamos no se encuentre tan lejano.

BIBLIOGRAFÍA

- Certeau, Michel de. *Faire de l'histoire*, Gallimart, Paris, 1974.
- Eco, Humberto. *Seis paseos por los bosques narrativos*. España, Lumen, 1996.
- Girola, Lidia (2011), “Historicidad y temporalidad de los conceptos sociológicos”, en *Sociológica*, año 26, numero 73, mayo-agosto, México UAM. <http://www.scielo.org.mx/pdf/soc/v26n73/v26n73a2.pdf>
- Lacan, Jacques. (1953-54). *El seminario: libro 1. Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós, 1983.
- Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración*. Vol. I *Configuración del tiempo en el relato histórico*. México, Siglo XXI, 1995.
- _____. *Tiempo y narración*. Vol. III, El tiempo narrado. México, Siglo XXI, 1996.
- Segundo Guzmán, Miguel Ángel, “Repensar las otredades religiosas: el Breve compendio de los ritos idolátricos y su inserción en la tradición escriturística para representar lo pagano”, en Mónica Elivier Sánchez González, *Operaciones historiográficas en los márgenes de la educación tradicional*, Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 2022 119 pp.
- Walsh, William Henry, *Introducción a la Filosofía de la Historia*, 18ª ed., México, Siglo XXI, 2006.
- White, Hayden. *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México, FCE, 1992.

SEGUNDA PARTE:
SENDEROS HISTORIOGRÁFICOS

EL CORPUS PROBATORIUM EN EL PROCESO DE HISTORIZACIÓN

Marialba Pastor Llana
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

INTRODUCCIÓN

El hábito de probar ha estado íntimamente ligado a la necesidad de una comunidad o sociedad de conocer algo denominado “verdad”, para aminorar el miedo, orientarse, vivir gregariamente y sentir seguridad. Por consiguiente, ha estado íntimamente ligado a la aparición de la magia y las religiones; pues los magos y los sacerdotes se presentan como figuras con poderes excepcionales, capaces de interpretar los designios de las fuerzas naturales, de los entes metafísicos, de los dioses y las diosas. Su actuación intenta arrancarle sus secretos a lo sagrado, es decir, alcanzar “la verdad”, a fin de que su colectividad viva, prevenga las catástrofes o alcance una segunda vida después de la muerte.¹

“La verdad” que quita el miedo y da confianza se configura en las experiencias sociales cotidianas y se concreta en la conciencia racional. Traducida en los pactos sociales, los preceptos, las normas y las leyes, es la parte sustancial de los mitos y los ritos que reproducen cíclicamente la unión colectiva.² En este sentido resulta evidente cómo “la verdad” posee su historicidad³, aunque los poderes instituidos hayan querido y quieran imponer “una verdad” absoluta y eterna.

¹ Marcel Mauss, *Sociología y Antropología*, pp. 45-150.

² En su ensayo “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, Nietzsche plantea que la construcción de la verdad es un acto colectivo que no tiene que ver con la cosa en sí, la cual es inaccesible. Para este filósofo es “una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas política y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones...” Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, pp. 15-38. Ver también Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, p. 54.

³ Guillermo Zermeño Padilla, “¿Cómo reescribir la historia de la historiografía? Prolegómenos para una historia de la verdad en la historia”.

No es la pretensión de este texto ahondar en un concepto filosófico tan complejo como el de verdad, sino destacar que la pregunta por ésta implica tanto las preguntas por la falsedad y la mentira como por las pruebas que las sustentan. La verdad, entendida como adecuación o correspondencia con la realidad; la falsedad, entendida como pronunciamiento inconsciente o acto no intencional, y la mentira, entendida como pronunciamiento consciente o acto que conlleva la intención de engañar a otros, son de naturaleza diversa, cambiantes, polivalentes e implican gradaciones. Existen tantas formas de apearse a la realidad como de falsearla o expresar mentiras, incluidas la simulación, el disimulo, el silencio y la omisión, para dañar, por malicia, interés o diversión.

En el intento por persuadir o convencer a los escuchas y los lectores de que lo manifestado corresponde con la realidad pasada, se han empleado muy distintas formas de retórica. Esta forma de expresión consciente o inconscientemente la adoptaron muchos historiadores⁴, sin dejar de entender la historia como su etimología lo indica, esto es, como investigación o indagación en fuentes primarias o directas de testigos oculares, presenciales o contemporáneos de los hechos. Como de estas fuentes no brotaba “la verdad” sino un conjunto de pruebas para sustentar los argumentos que pretendían representar una realidad, la investigación histórica se convertiría en un trabajo detectivesco de formulación de preguntas y comparaciones, de cruce de testimonios, de detección de omisiones, contradicciones, plagios, copias, falsedades y mentiras, etc.

Pensar históricamente es sospechar, negar, dudar, proceder críticamente a buscar el sustento de los hechos ocurridos en el pasado; un sustento siempre relativo y provisorio por su apego a un tiempo y espacio determinados que siempre están en movimiento. Así, la historiografía científica no aplicó ciegamente modelos como el empirismo inglés, el positivismo francés o el cientificismo alemán, sino que fundamentó su argumentación en un cuerpo de pruebas (*corpus probatorium*) suficiente y sistemático, pues sin éste, la realidad y la ficción se mezclan y las

⁴ Flávia Florentino Varella, “Sine ira et Studio: retórica, tempo e verdade na historiografia de Tácito”, p. 85.

tecnologías de la comunicación se apropian de la producción y difusión de las representaciones del pasado.

I. PROBAR PARA HISTORIZAR

Para aquellas narraciones que persiguen ser verosímiles o alcanzar algún grado de veracidad —a diferencia de las narraciones ficcionales—, historizar o narrar hechos ocurridos en el pasado impone llevar a cabo una investigación en restos materiales, testimonios orales y documentos escritos cuya intención es esclarecer un problema o solucionar una pregunta histórica. Para este tipo de narraciones, la historización se presenta dividida en dos partes: las imágenes y los textos que siguen la trama argumentativa y el aparato crítico donde se sustentan los argumentos expuestos, es decir, el *corpus probatorium* con el cual se aclara al receptor en qué y cómo están fundamentados los análisis, las explicaciones y las interpretaciones.⁵

Si aceptamos que la obra en prosa de Heródoto es pionera en el intento de acercarse a la veracidad de lo acaecido en las guerras médicas, observaremos que, a pesar de la inserción de pasajes que se desvían de la trama central, él intenta mostrar a sus lectores (aunque no sistemáticamente) su rigor e imparcialidad. Por ejemplo, se preocupa por probar que los griegos tomaron el nombre del dios Heracles de los egipcios y dice:

[...] tengo entre *muchas pruebas* la siguiente; el padre y la madre de este Heracles, Anfitríon y Alcmena, eran ambos por su abolengo originarios de Egipto [...]

⁵ En relación con la teoría de las pruebas pueden consultarse: Jeremias Bentham, *Tratado de las pruebas judiciales*; Hernando Devis Echandía, *Teoría general de la prueba judicial*; Erich Döhring, *La prueba*; Johann Gustav Droysen, *Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia*; Anthony Grafton, *Los orígenes trágicos de la erudición. Breve tratado sobre la nota al pie de página*; B. Hilbert, “Elegy for Excursus: The Descent of the Footnote”; Henri Marrou, *Del conocimiento histórico*; Paul Ricouer, *La memoria, la historia y el olvido*; Bertrand Russell, *Investigación sobre el significado y la verdad*; Michele Taruffo, *La prueba de los hechos*; Natalie Zenon Davis, *El regreso de Martín Guerra*.

Deseando obtener sobre estas materias *conocimiento claro* de quienes podían dármele, me embarqué para Tiro de Fenicia, porque oí decir que allí había un santuario venerable de Heracles [...] Entré en plática con los sacerdotes del dios, y les pregunté cuánto tiempo hacía la erección de su santuario, y hallé que tampoco iban acordes con los griegos [...]

Estas averiguaciones *prueban* que es Heracles un dios antiguo, y que hacen muy bien aquellos griegos que han levantado dos especies de templos de Heracles, en uno de los cuales le hacen sacrificio como a inmortal, con el sobrenombre de olímpico, y en el otro le rinden honras fúnebres como a héroe.⁶

Como un recurso para que el lector constate la existencia de su *corpus probatorium*, Heródoto emplea palabras o frases que dan cuenta del uso de testimonios orales: “unos dicen”; “así pasaron las cosas según cuentan”; “yo sé que sucedió así por habérselo oído a los de Delfos”; “afirman algunos”; “eso contaba Cresos”, etc.,⁷ al igual que del uso del conocimiento y de la lógica:

[...] me parece que los griegos ignoran de todo punto la naturaleza y costumbres de los egipcios. ¿Cómo intentarían sacrificar hombres, cuando les es lícito sacrificar animales, salvo los cerdos, toros y terneros que sean puros, y gansos? Además, ¿cómo es posible que Heracles solo, y todavía mortal, según declaran, pudieran acabar con tantos millares?⁸

Podría seguir citando pasajes donde se muestra el deber de los historiadores grecolatinos de fundamentar sus narraciones en pruebas a fin de marcar la distancia entre un relato creíble y otro inverosímil; entre el conocimiento claro o científico y la ficción; pero nos interesa más destacar cómo —pese al común reconocimiento de la imposibilidad

⁶ Heródoto, *Los nueve libros de la Historia*, pp. 88-89. (El subrayado es mío)

⁷ Heródoto, *Los nueve...* pp. 7, 12, 40.

⁸ Heródoto, *Los nueve...*, p. 90.

de hallar la verdad histórica como adecuación o correspondencia con la realidad— la aportación de pruebas ha marcado la diferencia entre la historiografía y otros géneros literarios.

No siempre la verdad histórica se refirió a hechos realmente experimentados. En las sociedades medievales, por ejemplo, los historiadores encontraron esta verdad en conceptos abstractos y universales: en el pensamiento, la lógica, la moral o la doctrina; en las autoridades de los textos bíblicos, la jurisprudencia y la teología; y no en la observación, la constatación empírica o el razonamiento dialéctico, inductivo o deductivo propuestos por griegos y latinos. Esto no excluyó que, sobre todo a fines de la baja edad media, la crítica documental se desarrollara en los conventos, sobre todo en relación con la historia política y de la iglesia.

Con el humanismo, estudiosos como Lorenzo Valla (quien probó la falsificación del oficio de donación legal de Constantino a la iglesia), las creencias se empezaron a desacralizar. Este proceso fue resultado del sometimiento a duda a las autoridades y las fuentes relevantes. Para el siglo XVII, en su *Tratado teológico-político*, Spinoza criticó los escritos bíblicos. Según este filósofo, el *Antiguo Testamento* es una colección de textos redactados por diferentes autores a lo largo de dos milenios. Si se dejan de lado la fe, los milagros y los pasajes proféticos, en ellos se puede observar una historia del pueblo hebreo con intenciones de mover a la gente a la obediencia. Con estos argumentos, Spinoza apeló a la comprobación de los hechos históricos, especialmente mediante el cruce y la compulsión.⁹ De esta forma quedaron sentadas las bases para entender que las pruebas no están en las fuentes primarias —como a menudo se piensa—, sino en la investigación profunda de las similitudes y diferencias, de las coincidencias y divergencias, del contenido de dichas fuentes y su valoración. Aún más, si las pruebas no están en las fuentes, “la cita jamás puede ser una prueba”.¹⁰ La cita a pie de página es el fundamento sobre el cual descansa la argumentación, siempre y cuando al recogerla se conozca la obra completa del autor, sus

⁹ Spinoza, *Tratado político*, pp. 23-24.

¹⁰ Arlette Farge sostiene que hay que enfrentar los archivos como rompecabezas o calidoscopios. Estos repositorios no contienen la verdad, pero producen elementos sobre los cuales basar un discurso de veracidad alejado de la mentira. Arlette Farge, *La seducción del archivo*, pp. 59, 72-75.

circunstancias, sus intenciones e intereses. Un ejemplo de ello son las *Cartas de Relación* de Hernán Cortés. Sabemos que el conquistador mintió, tergiversó, omitió y recurrió a numerosos trucos retóricos. Al citar alguno de sus textos, su escasa confiabilidad pone en entredicho su obra completa. Por eso ésta debe someterse a un extenso trabajo de revisión y compulsas.¹¹

Es conocido cómo los primeros pasos hacia la consolidación de la ciencia de la filología fueron claves en la separación de los mitos, las leyendas, las fábulas, la fantasía y la inventiva de “lo posiblemente ocurrido”. Con esta ciencia se verificaron tanto la autenticidad de los documentos como su contenido, mediante las críticas interna y externa. Si bien algunos antecedentes de este proceder y de la toma de distancia de los autores de los textos analizados lo encontramos en Jean Mabillon, Pierre Bayle y Jeremy Bentham¹², la filología avanzó de manera notable en las universidades de Leipzig, Halle y Göttingen en el siglo XVIII. Aquí, con la ayuda de la diplomática y la paleografía, la crítica minuciosa de las obras clásicas antiguas permitió descubrir cómo habían sido reproducidas, durante siglos, con numerosos errores de traducción, falsificaciones y alteraciones por censura, prejuicios morales e intereses particulares.

Wilhelm von Humboldt, en la Universidad de Berlín, se sumó a los intentos por restituir los textos a su versión original y subrayar la importancia de considerar el contexto cultural donde se habían producido para comprender el sentido y el significado de los términos y las expresiones empleadas en ellos.¹³

La filología y la metodología del Derecho aportada por Friedrich K. von Savigny, especialmente en lo referente a las pruebas, constituyeron dos pilares de la transformación historiográfica del siglo XIX que quiso garantizar la cientificidad de los relatos históricos sustentados en objetos y testimonios de autenticidad probada. Savigny, maestro de la generación de Leopold Ranke en la Universidad de Berlín, aportó

¹¹ Hernán Cortés, *Cartas de Relación*.

¹² Anthony Grafton, *Los orígenes trágicos de la erudición. Breve tratado sobre la nota al pie de página*, pp. 113-118.

¹³ Humboldt, Wilhelm von, *Escritos sobre el lenguaje*, Barcelona, Península, 1991, pp. 33-60.

ideas relacionadas con la utilidad del estudio del concepto de justicia de cada pueblo y de las circunstancias históricas por las cuales se habían adoptado determinadas normas y leyes. Este jurista también contribuyó a refinar los métodos empleados para escuchar a los testigos, analizar sus testimonios y recoger las pruebas con afanes científicos, es decir, para reconocer verdades, falsedades y mentiras, reconstruir los hechos y emitir las sentencias justas. Él distinguió la diplomática —el establecimiento del grado de autenticidad de un testimonio— de la interpretación, entendida como el análisis de la lógica, la gramática y las condiciones históricas de producción del mismo.¹⁴

Los fundamentos de los positivismos y los científicismos franceses, ingleses y alemanes imperantes durante los siglos XIX y XX, así como su tendencia a privilegiar del pasado los hechos políticos, diplomáticos y militares, fueron ampliamente cuestionados por Marx y Engels y algunos de sus seguidores, por las escuelas de Annales y Frankfurt, la fenomenología, el llamado “giro lingüístico”, etc. Enunciamos brevemente algunos de estos cuestionamientos: su intento de convertir a la historia en una ciencia lo más cercana posible a las ciencias naturales al buscar regularidades y leyes; su fe en el tiempo lineal hacia el progreso (aunque Ranke también concibió el regreso)¹⁵; su búsqueda de tendencias dominantes, espíritus de la época o impulsos misteriosos hacia la perfección humana (teleología); su división de la historia en compartimentos estancos (lo geográfico, lo económico, lo político, etc.); su culto a los héroes y las grandes personalidades masculinas; su prevalencia de la lógica maniquea o dicotómica; su ausencia de estudios sobre las mujeres, los subalternos y las colectividades; su confusión entre fuentes primarias y pruebas; el sometimiento de las pruebas al mantenimiento del estado de cosas y de la razón instrumental y la falta de esclarecimiento de las falsedades y las mentiras. En suma, el cuerpo de pruebas fue organizado técnica o burocráticamente coincidiendo con el inicio del control de la industria cultural moderna. Este proceder mostró el irracionalismo inmerso en la supuesta racionalidad; además de la negación de la libertad y la creatividad individuales.

¹⁴ Friedrich Karl von Savigny, *Metodología jurídica*, p. 14.

¹⁵ Leopold von Ranke, *Pueblos y Estados en la historia moderna*, p. 61.

Después de la segunda guerra mundial, la idea del progreso concebida para alcanzar la opulencia y con ello la felicidad había fracasado. El paraíso no llegó, la escasez, las violencias, las migraciones y el deterioro ambiental se evidenciaron y también se evidenció que el pasado había sido manipulado para justificar el presente, como habían acostumbrado a hacer siempre los grupos de poder con sus “historias oficiales”.

II. LO CÍCLICO Y LO LINEAL EN LA CONSTATACIÓN DE LOS HECHOS

La conformación rigurosa y sistemática del aparato crítico contribuyó de manera decisiva a fortalecer el estatuto científico de la Historia, pero los cuestionamientos a los positivismos y científicismos dejaron al descubierto serios problemas en la relación de la narración y la construcción del *corpus probatorium*. A continuación, trataremos de presentar algunos de estos problemas. El primero nos remite al impacto de las concepciones lineales y cíclicas del tiempo en las distintas formas de probar hechos o acontecimientos.

Para una comunidad que piensa el mundo cercado en un tiempo cíclico o de eterno retorno, donde todo es presente y responde a un movimiento circular, las preguntas por la posibilidad o imposibilidad de conocer el pasado carecen de sentido. Son preguntas que solo tienen sentido para quienes conciben el mundo dividido en dos o tres temporalidades (pasado y presente o pasado, presente y futuro) y no para quienes los conceptos de historia e historización son inexistentes.

El lingüista Daniel L. Everett, estudioso de la lengua y la cultura de los pirahã del Amazonas, descubrió *la ausencia de colores, números, pronombres, tiempos verbales, oraciones subordinadas, así como pocas consonantes y vocales* para la comunicación entre los integrantes de este pueblo. Planteó cómo esto no significa que los pirahã formen una comunidad “primitiva”, pues sus experiencias acumuladas y su manera particular de entender el mundo indican un pensamiento complejo.¹⁶

¹⁶ Daniel Everett, *Don't sleep, there are snakes. Life and Language in the Amazonian Jungle*.

Como los pirahã, otras comunidades y sociedades antiguas, la egipcia, por ejemplo, han pensado que todo es sagrado, está integrado y vive, de una u otra forma, en el presente. El antes y el después de una palabra, una cosa, un individuo o comunidad están ubicados en un espacio-tiempo presente, de manera evidente o encubierta, de forma física o recordada. En este sentido, aunque cada momento sea distinto y contenga sus particularidades, todo coexiste en razón de la unidad espacio-tiempo. Bajo esta concepción, la prueba que confirma su vida y existencia se encuentra fundamentalmente en la observación de las repeticiones cíclicas del día y la noche, de la vida y la muerte, de la fertilidad, la reproducción agraria, etc. Ciertamente, las concepciones cíclicas del espacio-tiempo corresponden a un pensamiento mítico complejo para el cual las relaciones entre los objetos y los sujetos suelen ser complementarias y polivalentes.

El cristianismo conjuntó la idea pagana del tiempo cíclico (reflejo de las revoluciones planetarias; acorde con los circuitos agrícolas de la siembra, la cosecha y la recolección; correspondiente con el nacimiento, el crecimiento y la muerte y el recuerdo mítico en misas, ritos, fiestas y ceremonias) con la idea del tiempo cronológico, lineal y tripartita (pasado, el presente y el futuro); del sacrificio, la resurrección y la salvación; el antes, el ahora y el después, donde el tercer tiempo, el tiempo futuro, es el del juicio final, el de la condenación o la salvación individual.

Tanto la idea del tiempo cíclico como la idea del tiempo lineal y sus formas de ritualización responden a la necesidad de evitar la invasión de lo desconocido, impedir el caos y el desorden, y proporcionar tranquilidad y seguridad ante la amenazante y todopoderosa naturaleza. En ambos casos se observa la propensión humana a concebir el mundo cerrado (murallas, territorios cercados, cuevas como templos o casas, hogares como sitios de intimidad) que inevitablemente se acompaña de sentimientos de horror a lo incompresible, a lo extraño, a lo ajeno o lo extranjero y, sobre todo, de la búsqueda del fin de los conflictos, de lo eternamente igual, como una manera homeopática de ahuyentar el peligro con el peligro y la muerte con la muerte.¹⁷

¹⁷ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica...*, pp. 70-71.

La concepción del tiempo lineal hacia el progreso hizo creer que la humanidad superaría etapas anteriores en razón de un impulso unidireccional. La narración de los hechos pasados conservó este esquema de ordenamiento del mundo durante varios siglos. Este a su vez constituyó una forma de dominación política y domesticación social. Las crónicas y las cronologías, el punto de partida de las historias universales y nacionales legitimadoras del poder, fijaron la división del tiempo en épocas (antigua, medieval, moderna y contemporánea) e ilusiones, para hacer creer que las relaciones seguían una secuencia de causa a efecto, de lo inferior a lo superior, y que era imposible tener acceso tanto al pasado como al futuro. De esta forma, del pasado imaginado se tomó lo deseado en el futuro.

Si bien la teleología y la idea de los tiempos sucesivos no fueron superadas por Marx al recurrir en sus primeras obras al modelo evolutivo para plantear el transcurso de un modo de producción a otro hasta alcanzar el socialismo, él invitó a pensar en la permanencia del pasado en el presente. Al referirse a la manera como la energía eólica e hidráulica generada por fuerzas motrices animales y manufacturas fueron sustituidas por la máquina de vapor la cual a su vez promovió la construcción de otras máquinas hasta llegar a la gran industria, a Marx le interesó destacar cómo los conocimientos y el trabajo productivo humanos construyeron la riqueza social que permanece, se condensa y cambia sin que el capitalista retribuya a la sociedad por ello.¹⁸ Así, si la materia ni se crea ni se destruye, sólo se transforma; si los átomos no desaparecen, tan sólo se ordenan de otra manera, el pasado no pasó, lo conservamos relativamente actuante en el presente, es decir, la realidad cambia continuamente, pero está presente en nuestra constitución biológica, psíquica y cultural, en nuestros objetos, imágenes, acciones, movimientos, gestos, etc. De ahí que Walter Benjamin escribiera que: “Articular históricamente el pasado no significa conocerlo ‘tal como verdaderamente fue’. Significa apoderarse de un recuerdo tal como este relumbra en un instante de peligro”.¹⁹

¹⁸ Karl Marx, *El Capital. Crítica de la Economía Política. El proceso de producción del capital*, T I, Vol. 2, pp. 713-726.

¹⁹ Walter Benjamin, *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*, p. 40

Influido por la teoría especial de la relatividad de Einstein, Fernand Braudel, en su obra *Civilización material, economía y capitalismo*, intentó superar el rígido estructuralismo con el que había concebido el mundo mediterráneo en su investigación anterior, dividido en tres temporalidades separadas (la larga, la mediana y la corta duración), donde los vínculos entre hechos geográficos, ciclos y coyunturas demográficas, económicas y sociales, y acontecimientos políticos, diplomáticos y militares quedaban sustentados en un amplio *corpus probatorium* delataador del uso de las fuentes a conveniencia.²⁰ En *Civilización material...*, en cambio, Braudel buscó narrar la coexistencia de tres espacios-tiempo (de lo cotidiano a lo estructural), que disuelve la idea del tiempo lineal y unidireccional para penetrar en la convivencia simultánea de formaciones antiguas, medievales y modernas entre los siglos XIV y el inicio de la industrialización.²¹ Su historia del capitalismo rompe con el esquematismo característico de las llamadas “historias universales” que en realidad fueron (¿y son?) construcciones centradas en la Europa occidental para las que lo de afuera solo interesa por el contacto con lo de dentro. Por ejemplo, China aparece en la narración con las guerras del opio, desaparece cuando estos episodios concluyen y reaparece en la Revolución de 1949, porque esta impacta a Europa y Estados Unidos. De otra manera se habría ignorado.

Con un enfoque contrapuesto a la aplicación de la cuantificación a la historia y apostando, como Braudel, a aproximarse a la complejidad de las relaciones sociales, el historiador italiano Carlo Ginzburg desarrolló lo que se ha conocido como microhistoria. Para ello empleó el “paradigma indicial”, el cual procede del estudio de un caso individual, excepcional y significativo al contexto social y a la inversa. Es decir, este historiador propuso el análisis intensivo, a corta distancia, de tipo microscópico, como una manera de penetrar en la complejidad para superar la historia-crónica, basada en la secuencia cronológica que quiere decirlo todo, explica poco y arriba a la erudición estéril.

²⁰ Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, 2 vols.

²¹ Fernand Braudel, *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII*, 3 vols.

Con la propuesta de Ginzburg, el *corpus probatorium* es inicialmente acotado y avanza en complejidad en la medida en que se profundiza en la explicación del caso. Este método lo recupera de los trabajos de Giovanni Morelli para conocer la autenticidad de una obra de arte, de las novelas de Conan Doyle y su personaje Sherlock Holmes para descubrir a delincuentes por medio de indicios imperceptibles y del psicoanálisis de Sigmund Freud para interpretar los sueños y penetrar en el inconsciente de sus pacientes. Implica por tanto una historización que puede seguir el trazo de la investigación, del hecho al contexto, pero puede elegir otras estrategias narrativas.²²

III. LA LÓGICA DICOTÓMICA Y EL TERCERO EXCLUIDO

Otros problemas, relacionados con la historización bajo el molde “cientificista” de la idea del progreso y el tiempo lineal y tripartita, los encontramos en la cárcel que imponen la lógica dicotómica y la exclusión del tercero.

El principio del tercero excluido, el *tertium non datur*, junto con los principios de identidad ($A=A$) y de contradicción ($A\neq A$) han constituido los fundamentos de la lógica occidental legada por Aristóteles. Una lógica incapaz de comprender la ambivalencia, la polivalencia y la relatividad de las relaciones que los seres humanos entablan con la naturaleza, con otros seres humanos y consigo mismos.²³ Al tercero excluido corresponde el *mundus clausus* que no permite cruzar las fronteras instituidas por los poderes hegemónicos. Con esta lógica —que sigue siendo predominante— los ecosistemas, los animales, los locos, las mujeres y los extraños han tratado de ser expulsados de los relatos históricos.

La lógica dicotómica o maniquea que ve el mundo dividido en dos polos contrapuestos prevalece en los monoteísmos patriarcales (el alma y el cuerpo, el bien y el mal, dios y demonio, el amigo o el enemigo, lo verdadero o lo falso, lo masculino o lo femenino), para los que, los malos se condenan y los buenos se salvan. Es una lógica antidialéctica que

²² Carlo Ginzburg, *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e Historia*, pp. 138-175.

²³ Bertrand Russell, *Investigación sobre el significado y la verdad*, pp. 31-68.

borra los opuestos complementarios, las ambivalencias y lo alternativo y obstaculiza el desarrollo el pensamiento complejo, las perspectivas abiertas y las diversas e interactuantes fuerzas como las analiza Michel Foucault en la microfísica del poder.²⁴

Por otra parte, esta lógica separa al objeto del sujeto. Deja de concebir a los seres humanos como parte de la naturaleza e impone la superioridad humana frente todo lo demás cayendo en el subjetivismo que en realidad cosifica al sujeto. La dicotomía, junto con la exclusión del “tercero”, pueden observarse en los procesos cristiano-occidentales de colonización del mundo relatados en las crónicas de evangelización de América.

En la medida en que la concepción cíclica del espacio-tiempo, el politeísmo, la polivalencia y las distintas relaciones sexuales y de parentesco caracterizaron al pensamiento de las comunidades prehispánicas, este pensamiento complejo fue incomprendible para los frailes, quienes recurrieron a la analogía para dar por resultado, por ejemplo, una mitología española del mundo prehispánico, es decir, un conjunto de mitos similares a los griegos, romanos y judeocristianos con algunos elementos indígenas marginales. Así, quienes se cristianizaron y castellanizaron, o sea, quienes adoptaron la lógica del invasor y se volvieron colonizadores internos, dejaron de formar parte de los terceros excluidos; pero aquellos que conservaron una parte de su antigua lógica fueron marginados de los círculos del poder y el saber.

Hace casi un siglo, Carl L. Becker demostró cómo los filósofos e historiadores ilustrados europeos del siglo XIX habían seguido una teología secularizada basada en la teología cristiana: probar que todo tiene un origen y un fundamento; que el pasado de la humanidad siempre avanzó por el camino del progreso y que en el futuro próximo la humanidad arribaría a una especie de paraíso terrenal. Con base en relaciones de causa a efecto e incluso en el multicausalismo, los ilustrados encontraron en una parte del pasado la explicación de lo ocurrido en el presente y vieron el presente como la antesala del futuro.²⁵

²⁴ Michel Foucault, *Microfísica del poder*, pp. 185–200.

²⁵ Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*.

Este tipo de orden lógico se correspondió con la realidad social que divide el trabajo y las universidades en especialidades. Los conceptos, su conexión, extensión y combinación se corresponden con las relaciones sociales de producción y la historización sigue la lógica de la prueba que sirve a los intereses del productor del relato para ensalzar el progreso y la perfección de los pueblos “civilizados” y a las personalidades que han contribuido a ellos. El progreso, el gran mito que acompaña el desarrollo del capitalismo, se erigió como verdad absoluta por el camino del “método positivo”, es decir, por aquello que lo confirma. De esta forma, paradójicamente, las pruebas ofrecidas debían abrir la puerta a la invención y la mentira.²⁶ No extraña entonces que el capitalismo industrial dirigiera, y hoy en día el capitalismo salvaje dirija, la historización hacia aquello que conviene al mercado y a las élites del poder para alimentar la cultura del espectáculo y el consumo. Para esta cultura no importa si se compara lo incomparable, se cae en anacronismos, se emplean indistintamente fuentes primarias y secundarias asignándoles el mismo valor, o si se comenten otros muchos errores de carácter heurístico que impactan la hermenéutica; ya que la sustentación y la argumentación no pueden separarse de la comprensión, la interpretación y la explicación de los hechos o problemas.²⁷

IV. EN BUSCA DE MENTIRAS

Ginzburg ha sido uno de los historiadores más preocupados por el lugar que ocupa el *corpus probatorium* en el proceso de historización. Con ello ha marcado la frontera entre el relato ficcional y la narración histórica, sin ignorar la imaginación que demandan ambas, y sin renunciar a la posible presentación literaria e incluso novelada de la historiografía como es el caso de su muy difundida obra *El queso y los gusanos*.²⁸

²⁶ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica...*, p. 75.

²⁷ Entendemos que en todo el proceso de investigación la heurística y la hermenéutica van de la mano. Para la Historia entendida como ciencia, no como género literario, la heurística (la crítica documental y la construcción del cuerpo de pruebas) y la hermenéutica (la comprensión, interpretación y explicación o narrativa) forman una unidad, son inseparables.

²⁸ Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos*.

En *El juez y el historiador* Ginzburg demuestra cómo la aproximación a la resolución del enigma del caso Sofri sólo pudo obtenerse gracias al descubrimiento de pruebas empíricas, la guía de la intuición y la aplicación de inferencias inductivas (por lógica) y deductivas (por percepción). El caso sirve a Ginzburg para señalar las analogías entre el trabajo del juez y el historiador. De esta forma nos remite a uno de los métodos seguidos para alcanzar una representación de la realidad pasada: la que realza las mentiras y las falsedades como estrategia para acercarse a la probable veracidad. La analogía en el proceder del juez y el historiador resulta útil para analizar tanto el problema de la selección, determinación, comprensión y explicación de los hechos como de la lógica o uso racional de las pruebas para construir o reconstruir el discurso.

En la obra de este historiador italiano es posible constatar cómo el *corpus probatorium* debe entenderse como el conjunto de argumentos, motivos, o actos demostrativos que acreditan la veracidad de los hechos históricos. Es decir, las pruebas —como hemos subrayado antes— no pueden confundirse con los testimonios, los documentos o los objetos materiales analizados a contrapelo, sino que se desprenden de ellos. En el caso Sofri, la aproximación al proceso judicial y las sentencias se convierten en problemas históricos que requieren fuentes legadas por testigos presenciales de los hechos para dilucidar los complejos intereses económicos involucrados. Así, tanto el juez como el historiador seleccionan cada fuente conforme distintos procedimientos y la someten a un tratamiento especial según su naturaleza, intención y distancia del hecho.²⁹

Hablamos de fuentes en plural porque una sola no tiene validez: “un testigo es ninguno”. Es necesario cruzar las fuentes, preferentemente de distinta naturaleza, pero producidas en el mismo espacio-tiempo de la ocurrencia del hecho, porque de otro modo no saldrían a la luz las falsedades, las mentiras y las omisiones. Las fuentes primarias que son las fuentes directas, las primeras impresiones y matrices, no pueden mezclarse con las fuentes secundarias o indirectas, como acostumbran hacer los historiadores ideólogos que van buscando lo que quieren encontrar ¡y lo encuentran! A ellos no les importa caer en la imprecisión

²⁹ Carlo Ginzburg, *El juez y el historiador. Acotaciones al margen del caso Sofri*.

y el anacronismo que significa mezclar el testimonio de un testigo ocular (que ya es en sí mismo una interpretación), con la interpretación construida con otras múltiples interpretaciones producidas por otros testigos oculares o no.

Las críticas interna y externa de cada fuente imponen analizar, desentrañar e investigar con qué intenciones e intereses se dice, escribe, pinta, esculpe, construye, etc., en qué momento y circunstancias. Esto supone distancia y un avance en espiral del texto al contexto ya que, desde la formulación de la pregunta histórica, el historiador está comprendiendo, interpretando y explicando a su manera, o sea, subjetivamente, aunque justamente el cuerpo de pruebas funciona como verificador de los resultados que lo acercan al objeto de estudio.³⁰

El cruce de fuentes consiste en clasificar, jerarquizar, comparar, compulsar o valorar la información recabada para destacar el grado (de lo más a lo menos) de credibilidad. Este cruce de fuentes, así como nuestra percepción, intuición, inducción y deducción, muestran los silencios, omisiones, coincidencias, contradicciones, constataciones, etc. relacionados con el caso estudiado. Se podría decir que del cruce surge “la fuente de las fuentes” que se aparta de cada una de las apreciaciones subjetivas para presentar una combinación de inferencias y evidencias sensibles.³¹

Una fase de importancia decisiva para mejorar los resultados del método negativo es la autocrítica, es decir, el conocimiento de las propias posturas influidas por tradiciones, religiones, preferencias políticas e ideológicas, que han constituido nuestros prejuicios. Si estos prejuicios no se pueden superar o reprimir, en tanto la vida, la formación, las circunstancias e intereses del historiador han moldeado su psique, la autoobservación, el conocimiento de sí mismo o el autoanálisis pueden ayudar a reconocer los límites y las debilidades de sus procedimientos para estar a la altura de los hechos estudiados.³²

³⁰ Johann Gustav Droysen, *Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia*, pp. 41-113.

³¹ Russell, *Investigación...*, pp. 30-68.

³² Erich Döhring, *La prueba*, pp. 31-33; 227-243.

V. ÚLTIMAS PALABRAS

Nietzsche sostiene que no existe correspondencia entre el sujeto y el objeto, sino una traducción en imagen y lenguaje humanos.³³ Esta manera de decir que la realidad está en el lenguaje o que el discurso crea la realidad niega la pertenencia de los seres humanos a la naturaleza, es decir, al hecho de que sean simultáneamente objetos y sujetos, que su cerebro y su cuerpo, al igual que sus ideas y sensaciones, se constituyan a partir de su relación conflictiva con las cosas y con otros seres humanos. Afirmar que el conocimiento histórico es subjetivo es una manera de sobrevalorar los procesos psíquicos, instintivos y emocionales en contra de la realidad, de someter el mundo al pensamiento y las sensaciones, de separar al ser de la realidad, y pretender la omnipotencia de los seres humanos.³⁴ En contrapartida, afirmar que el conocimiento histórico puede ser objetivo es una manera de barbarizar al ser humano al identificarlo con la materialidad negando su dimensión psíquica, instintiva y emocional. Si los historiadores abandonan el estudio de las relaciones humanas y sus conflictos con la naturaleza y optan por la teoría pura, la contemplación o la elucubración o el empirismo, la cuantificación o la tecnificación del conocimiento, limitan, en ambos casos, la capacidad de la acción humana para transformar el mundo.

Al separar las palabras de las cosas, al ser humano de la naturaleza, los objetos de los sujetos, la humanidad se desnaturaliza, es decir, deja de considerar y considerarse parte de la naturaleza. Lo hacen por igual la modernidad capitalista y el subjetivismo posmoderno. Para Horkheimer y Adorno, el sometimiento y la dominación de la naturaleza son igualmente enajenantes y destructivos: el sometimiento por la preeminencia del pensamiento mítico y la ausencia de ciencia y tecnología; y la dominación por el exceso de conocimientos al servicio de la tecnología y la destrucción de la naturaleza. En ambos casos rige el pensamiento mítico, lleno de fetiches, que aleja a la sociedad de la realidad.³⁵

³³ Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad; Consideraciones intempestivas. Segunda consideración*, pp. 3-96.

³⁴ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica...*, pp. 64-66.

³⁵ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica...*, pp. 94-95.

El método positivo, tanto objetivista como subjetivista, ha sido el mayor obstáculo para la comprensión de la relación dialéctica, por lo tanto cambiante y conflictiva, del objeto y el sujeto. En el caso de la historia, siguiendo este método, se narra lo dado, lo pensado o lo sentido, bajo el esquema del espacio-tiempo lineal tripartito y la lógica dicotómica. En muchos casos este camino lo siguen quienes no visualizan cómo, en efecto, los seres humanos mienten, adulan, glorifican, fingen y simulan para sobrevivir, ni cómo la verdad absoluta es una mentira colectiva.³⁶

Desde mi punto de vista, el método negativo, la práctica permanente de la sospecha, es la única vía para rescatar lo omitido, lo silenciado, lo inconsciente y lo reprimido; para esclarecer las cosas y descomponer los mitos y los fetiches, pues “cada cosa es lo que es en la medida en que se convierte en lo que no es”.³⁷ Para determinar hechos específicos e individuales, comprenderlos y explicarlos desde una perspectiva negativa e integral (el hecho en su contexto), la historización busca esclarecer lo ocurrido aportando pruebas o evidencias.³⁸ En ningún caso es posible arribar a la verdad histórica como correspondencia con la realidad, pero sí a discursos verosímiles o de veracidad que descansan en argumentos probados y convincentes para una comunidad en un momento determinado.

Lo esencial para el historiador no es demostrar la verdad de los hechos sino ilustrar, esclarecer y explicar lo posible, aquello que los dota de sentido en función de sus contextos. Si, como cualquier otra ciencia, la historia sirve para desvelar los misterios, coadyuvar a eliminar el miedo, sacar a la luz la falsedad y la mentira y revertir las relaciones injustas³⁹, el *corpus probatorium* que sustenta la argumentación debe admitir la relatividad, la verosimilitud y la probabilidad de la ocurrencia

³⁶ Algunas de las reflexiones más importantes en torno a la mentira se localizan en: Immanuel Kant, ¿Hay derecho a mentir?; Jacques Derrida, *Historia de la mentira: prolegómenos*; Leszek Kolakowsky, *Libertad, fortuna, mentira y traición*; Alexander Koyré, *Reflexiones sobre la mentira*; Hannah Arendt, *Verdad y mentira en política*.

³⁷ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica...*, p. 70.

³⁸ Michele Taruffo, *La prueba de los hechos*, pp. 167-193.

³⁹ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica...* p. 62.

de los hechos, tras ser sometidos a la crítica intensiva.⁴⁰ Así, como planteó Hannah Arendt, el móvil de la investigación está asociado al desvelamiento de las falsedades y las mentiras para tratar de comprender qué pasa y valga la pena vivir.⁴¹

⁴⁰ Michele Taruffo, *La prueba*, p. 184.

⁴¹ Hannah Arendt, *Verdad y mentira en política*.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah, *Verdad y mentira en política*, Barcelona, Página Indómita, 2017.
- Becker, Carl L., *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven, 1932.
- Benjamin, Walter, *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*, México, Ítaca, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008.
- Bentham, Jeremias, *Tratado de las pruebas judiciales*, Madrid, [s. e.], 1843.
- Braudel, Fernand, *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII*, 3 vols. Madrid, Alianza, 1984.
- _____. *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, 2 vols., México, FCE, 1987.
- Cortés, Hernán, *Cartas de Relación*, México, Porrúa, 1970.
- Derrida, Jacques, *Historia de la mentira: prolegómenos en Conference, Filosofía y Letras y por la Universidad de Buenos Aires*. 1995, Universidad de Buenos Aires. Oficina de Publicaciones, 1997. 61 p. <http://personales.ciudad.com.ar/Derrida/mentira.htm> (Consulta: 15 julio 2015)
- Devis Echandía, Hernando, *Teoría general de la prueba judicial*, Buenos Aires, V.p. de Zavalia, 1972.
- Döhring, Erich, *La prueba*, Buenos Aires, Valletta, 2003.
- Droysen, Johann Gustav, *Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia*, Barcelona, Alfa, 1983.
- Everett, Daniel, *Don't sleep, there are snakes. Life and Language in the Amazonian Jungle*, London, Profile Books, 2008.
- Farge, Arlette, *La seducción del archivo*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, Institució Valenciana d'Estudis i Investigació, 1991.
- Florentino Varela, Flávia, "Sine ira et Studio: retórica, tempo e verdade na historiografía de Tácito", *Historia de la historiografía*. n. 01, agosto 2008, pp. 71-85.
- Foucault, Michael, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992.
- Grafton, Anthony, *Los orígenes trágicos de la erudición. Breve tratado sobre la nota al pie de página*, México, FCE, 1998.

- Ginzburg, Carlo, *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, México, FCE, 2010.
- _____, *El juez y el historiador. Acotaciones al margen del caso Sofri*, Madrid, Anaya & Muchnick, 1993.
- _____, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. México, Océano, 1998.
- _____, *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e Historia*, Barcelona, Gedisa, 1989.
- Heródoto, *Los nueve libros de la Historia*, México, Omega, 1983.
- Hilbert, B., “Elegy for Excursus: The Descent of the Footnote”, en: *College English*, 51, 1989.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1994.
- Humboldt, Wilhelm von, *Escritos sobre el lenguaje*, Barcelona, Península, 1991.
- Kant, Immanuel, “Sobre un presunto derecho a mentir por amor al prójimo” en ¿Hay derecho a mentir?, Madrid, Tecnos, 2012.
- Kolakowsky, Leszek, *Libertad, fortuna, mentira y traición*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Koyré, Alexander, *Reflexiones sobre la mentira*, Buenos Aires, Leviatán, 2009.
- Le Goff, Jacques, *El orden de la memoria, El tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós, 1991.
- Marrou, Henri, *Del conocimiento histórico*, Buenos Aires, Per Abbat, 1985.
- Marx, Karl, *El Capital. Crítica de la Economía Política. El proceso de producción del capital*, T I, Vol. 2, México, Siglo XXI, 2009.
- Mauss, Marcel, *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, 1979.
- Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1996.
- _____, *Consideraciones intempestivas. Segunda consideración*, Madrid, Alianza, 2015.
- Ranke, Leopold von, *Pueblos y Estados en la historia moderna*, México, FCE, 1986.
- Ricouer, Paul, *La memoria, la historia y el olvido*, México, FCE, 2004.

- Russell, Bertrand, *Investigación sobre el significado y la verdad*, Madrid, Losada, 2004.
- Savigny, Friedrich Karl von, *Metodología jurídica*, Buenos Aires, Depalma, 1994.
- Spinoza, *Tratado político*, Madrid, Alianza, 1986.
- Taruffo, Michele, *La prueba de los hechos*, Madrid, Trotta, 2002.
- Zenon Davis, Natalie, *El regreso de Martín Guerra*, Madrid, Akal, 2013.
- Zermeño Padilla, Guillermo, ¿Cómo reescribir la historia de la historiografía? Prolegómenos para una historia de la verdad en la historia, *Historia de la historiografía*, n. 17, abril, 2015, pp. 347-361.

PENSAR HISTORIAS DESDE EL DESIERTO:
DERROTEROS INCIERTOS

Rafael Pérez-Taylor
Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM
LATySC

¿Cómo historizar un lugar que se encuentra encapsulado entre mitos y saberes de larga duración? Existe un punto de convergencia en los imaginarios que se encuentran en las investigaciones sobre las culturas del desierto: la *naturaleza áspera*, lugar de la *sobrevivencia* en donde se requiere de un gran esfuerzo para mantener la vida. Otro marcador que significa ese espacio implica *sobreponerse ante la adversidad*, desarrollar el ingenio para obtener los recursos necesarios para continuar. Al rededor de esta recursividad la organización social y étnica debe fluctuar permanentemente, el movimiento constante deviene en procesos migratorios que lleva a un reconocimiento puntual de las condiciones climáticas y por tanto, de las formas en que hay que enfrentar el lugar en el que se vive, el tiempo se convierte en una prolongación del espacio, para poder establecer pautas de comportamiento entre naturaleza y cultura más allá de cualquier antagonismo posible, puesto que el conocimiento profundo de la naturaleza conlleva vivir el desierto como parte del orden societario. Para historiarlo hay que tematizar los paradigmas del sentido que sostienen los simbolismos del desierto.

El desierto es inhóspito, la vida que se desarrolla ahí va cargada de penuria. La cultura occidental lo ha simbolizado densamente, es un lugar donde no hay nada y poco se puede hacer, es un espacio de inflexión en donde la sobrevivencia y la muerte van de la mano, la incertidumbre, forma parte del cotidiano. Pero, por otra parte, el desierto se convierte en un lugar de refugio para aquellos que quieren estar fuera de la sociedad: el ermitaño se convierte en esa persona alejada de todo, ensimismada en la idea de Dios para purgar sus pecados. Al tiempo de encontrar cierta paz interior, su camino en soledad y ante un mundo inmerso en el caos, esa disposición corporal, la penitencia y el sacrificio,

se convierten en la esencia de su vida. Su yo se convierte en parte de la naturaleza, que la hace suya en su afán por encontrar el camino de su deseo de inmortalidad y con ello, la paz espiritual le acompaña. Se convierte en cierta manera en un vidente del mundo que está por venir, en su lejanía los otros los que están afuera lo convierten en un santón: el ermitaño puede predecir el futuro, se convierte en un profeta que enuncia el tiempo venidero, para traer luz en este mundo de oscuridad.¹

Una de las marcas con las que ha vivido Occidente es la culpa y el pecado. El proceso judeo-cristiano de expiación, al convertir sus cosmovisiones —incluso el Islam— en un sistema de creencias universales, le da un carácter de conquistador de lo otro. Procesos de dominación en la construcción de similitudes dispares en el ejercicio del poder. Convertir es el largo proceso de la colonización de lo sagrado: la mano de Dios va acompañada por los sacerdotes guerreros de la fe, que tienen la misión de llevar el mensaje a todos los rincones del mundo, para que el repartimiento de las almas, sean a favor de la Iglesia, salvo el judaísmo que es una religión étnica y excluyente de quien no es creyente por adscripción de nacimiento.

I. EN UN INICIO...

Las historias se van sucediendo a lo largo del existir humano. El pasado se actualiza en el vivir y entre más lejano a la enunciación, las sociedades recurren al uso del conocimiento mnemotécnico, de la memoria. En el desierto se depositan esas huellas: las manifestaciones rupestres se convierten en los signos que marcan rutas geográficas; nos dicen cuándo y en qué lugar hay alimento y agua; marcan la dirección de las estrellas que definen durante la noche las rutas a seguir. Un sinfín

¹ “Los padres del desierto aprendieron de la experiencia que era importante tener cuidado con las palabras. Junto a la vida de la ciudad, donde las palabras pasaban rápidamente de uno a otro, o en la soledad y el silencio del desierto, donde el sonido y el efecto de las palabras podían ser muy magnificados, los monjes eran completamente conscientes de las innumerables maneras en que las palabras podían ser malinterpretadas, abusando de ellas, y el daño a los demás que con tanta frecuencia se seguía de ello”, Burton-Christie Douglas, *The world in the desert. Scripture and the quest for holiness in early Christian monasticism*, p. 128.

de circunstancias que dan a la memoria un sustrato existencial: ayuda a continuar en la austeridad de esa naturaleza inhóspita, puesto que recordar se convierte en la posibilidad de seguir con vida. Recordar es el elemento que demuestra el conocimiento del territorio, cuyo espacio cargado de arena en sus médanos, de piedra en sus diferentes texturas, la poca o nula vegetación, el frío y el calor, en algunos casos hasta el hielo se hace presente en desiertos para dejar en el paisaje cartografías del medio ambiente en el que se encuentran.²

Estos mapas mentales accionan el quehacer del cotidiano la posibilidad de reconocimiento del terreno, saber en donde se está y saber cuál debe ser la dirección que seguir para persistir el camino en que se encuentran con su sobrevivencia:

1. *“La producción de una imagen visual supone la planificación y la ejecución de un modelo mental preconcebido”.*
2. *“Una comunicación deliberada referida a algún evento u objeto alejado en el tiempo o en el espacio”.*
3. *“La atribución de significado a una imagen visual no asociado a su referente”.*³

El marcador que prevalece en el conocimiento de los procesos sociales se atesora en esos mapas para pensar-vivir el desierto. Funcionan como un recordatorio que lleva a contemplar lo que ya no está entre nosotros. Son acciones que desde la repetición se convierten en parte del cotidiano, y ante la direccionalidad en que se vive, tener presente el pasado se convierte en la esperanza de vida. Las imágenes se renuevan en las practicas: a través de lo visual convierten los pictogramas en lugares

² “La idea generalizada del desierto como una zona de dunas de arena esculpidas por el viento no es del todo correcta. Al igual que ocurre en el caso de las regiones tropicales, hay paisajes desérticos muy distintos, e incluyen ‘desiertos fríos’ a mucha altitud, donde en invierno las temperaturas alcanzan bastantes grados bajo cero, desiertos rocosos o pedregosos, y desiertos semiáridos, donde hay suficiente humedad para que exista algo de vegetación. Lo que todas estas zonas comparten es la falta de lluvias regulares. Esto significa que el suelo y la roca secos están expuestos a formas de erosión y meteorización características de los desiertos”, Yarham Robert, *Cómo leer paisajes. Una guía para interpretar los grandes espacios abiertos*, p. 198.

³ Steven Mithen, *Arqueología de la mente*, p.172.

de recuerdo, imágenes que sirven para que en el futuro se sepa que hacer y cómo hacerlo. Son referencias, nace la experiencia de un tiempo anterior que sirve al presente, puesto que delimita la ruta a seguir. Las primeras migraciones son estacionales en un tiempo circular, donde la imagen y el mito emergen en condicionantes de sobrevivencia para establecer estructuras de transversalidad que permiten regresar sobre los mismos pasos en diferentes tiempos. La escala en el tiempo se convierte en el aseguramiento del porvenir o mejor dicho, la experiencia y los recuerdos se convierten en las vías de acceso para tener opciones de movimiento en la seguridad de la implantación de rutas a seguir.

El desenvolvimiento de los recuerdos denota en el discurso su relación con las prácticas y los hábitos para elaborar desde la experiencia la eficacia simbólica de la memoria. Se vuelve el principal artífice de lo que debe recordarse para seguir con existiendo. La vida en el desierto forma parte del entramado de condiciones de producción de sentido, vinculante con la naturaleza en la medida en el movimiento constante de las arenas del desierto recrean a nivel simbólico como el oleaje en la mar. En ambos casos es imposible controlar el movimiento producido, las tormentas de arena simulan de la misma manera tempestad en el mar, lo fuertes vientos y las corrientes de aire gélido o caliente convierten en algo inhóspito el espacio del vendaval y en este discurrir de la naturaleza y sus diferentes elementos el peligro siempre está al acecho: sobrevivir se vierte en transfigurar el propio sentido de la vida, guarecerse para intentar salvar la vida. En este sentido, el conocer el territorio en las diferentes condicionantes climáticas ubica en la memoria colectiva el reconocimiento del medio ambiente como un elemento de supervivencia.

La tradición y la memoria son claves para la historización. Van construyendo los saberes que dan cuenta de las problemáticas del pasado. Desde el presente, el ejercicio realizado, revitaliza la búsqueda de posibles contenidos que ejerciten el derecho a la existencia. El pasado es lo que ya ha ocurrido y el presente se convierte en el recuerdo actualizado, al servicio de ese presente vivido.⁴ Al darle forma a la noción de

⁴ “Las tradiciones se elaboran en el presente e instrumentalizan el pasado. Éste último es un material que se utiliza: es incluso un pabellón que se esgrime. En suma, las sociedades tendrían tradiciones a pedido y un casado à la carte”, Lenclud, Gérard, “Être contemporain.

tradición-memoria se formaliza la idea de pasado y de esta manera se inicia el proceso de la construcción de historias que recurren a las unidades de significación del pasado para mantener vigente la identidad; o dicho con otras palabras, el pasado se convierte en el ejercicio de la manutención del grupo, al tiempo que se identifica con un pasado común. Ante las adversidades o los buenos designios y presagios, recurrir al mito esclarece el camino de la historia, para tener un desenvolvimiento factual de eventos de otras épocas que dan cohesión al grupo. De esta manera el desierto, sus dichas y adversidades configuran primero las imágenes visuales y después los símbolos que constituyen principios de unidad grupal al servicio de cierta etnicidad.

II. HISTORIAS DE LOS DESIERTOS: EVIDENCIA Y TESTIMONIO

“El tiempo en antropología...se convierte en la palanca que acciona el movimiento de la investigación, pero que al igual determina el espacio de convivencia del otro, para entablar un diálogo entre las formas del saber vivir y lo venidero, siempre atrapado por lo que ha sucedido en el pasado, ya que el peso que nos da el pasado determina el cómo vivimos en el presente y cuál es el principio de esperanza de una sociedad. En fin, el tiempo es el regulador básico de la existencia en la naturaleza y en la cultura, cada escala de tiempo nos dice el alcance que tiene cada forma de vida para pervivir e intentar prolongar su lugar”,

Pérez-Taylor, Rafael, *Antropología del desierto: identidades colectivas y resistencia*.

A partir de una lectura antropológica, la historia se vuelve *historias* en plural. Adquieren nuevos niveles de interpretación y explicación en la medida en el tiempo se convierte en parte de la función simbólica de una comunidad, lo que significa que toda periodización queda inmersa siempre en una relación entre tiempo y espacio, pero la opción que

Altérité culturelle et constructions du temps”, en André Jacques (dir), Dreyfus-Asséo, Sylvie, Hartog, François; *Les récit du temps*, p. 70.

determina en momento de adscripción de da en el sujeto, como el lugar desde donde toda cultura adquiere niveles de verosimilitud a partir de las vivencias del pasado y del presente. Dicho con otras palabras, se produce una humanización del factor social, étnico y cultural de un grupo dado. Ahora hay que tener en cuenta que en buena medida las descripciones realizadas en el pasado se encuentran atrapadas en líneas de tiempo que están en concordancia con la escala vivencial de quienes han vivido ciertos acontecimientos, y el cruce producido abarca en la matriz del entorno cultural inmerso en quien describe, se produce un recorte de la distancia de la cosmovisión como el lugar de producción de acontecimientos.

Vivir el desierto se convierte en una experiencia del entorno social: el lugar de asentamiento y el conocimiento que se tiene de él establece las pautas de comportamiento y organización social. Las historias se narran para producir identidad y memoria en el espacio de la supervivencia. El mundo imaginario adquiere sentido en los desarrollos de la mitología que da cuenta de la relación entre naturaleza y sociedad, no como un proceso antagónico sino como el espacio de respeto mutuo para poder seguir con vida. En este sentido, las fronteras son volátiles no tienen una estructura formal. Ese imaginario se estableció hace siglos, ello se ve en la descripción que realizó Benjamin de Tudela.

Al-Yemen.- De allí, camino del desierto de la tierra de Saba, que se llama Al-Yemen, a veinte días de distancia del Norte de Babilonia, al través de varios desiertos, viven los judíos que llaman Heibar, habitantes de Teimas, donde esta la residencia del jefe de su gobierno; actualmente es R. Hanán, el príncipe que los domina. Es ésta una ciudad grande y la extensión de sus tierras de dieciséis días entre montañas, que son los montes de Septentrión. Poseen grandes y fuertes ciudades. Yugo alguno de gentiles pesa sobre ellos. Van a `saquear y arrebatat presas`, llegando hasta apartados países en compañía de sus vecinos y aliados deduinos, --que viven en tiendas--, atravesando el desierto de su tierra. No tienen casas sólidas, y en sus campañas de saqueo y despojo llegan hasta la tierra de Sinar y Al-Yemen. Todos los vecinos de estos judíos los temen. Los hay entre ellos quienes se dedican a la labranza y el pastoreo, siendo sus tierras muy extensas. Entre ellos hay eruditos. Pagan diezmo de todo lo que poseen a los eruditos, que viven en la

escuela, a los israelitas pobres y a sus ascetas, que lloran a Sión y a Jerusalén, quienes no comen carne ni beben vino; se visten de negro, viven en cuevas o en casas arruinadas y ayunan todos los días de su vida, excepto los sábados y días de fiesta; imploran continuamente las misericordias divinas por la desterrada Israel, rogando a Dios que se apiade de ella por la grandeza de su nombre, así como de todos los judíos, habitantes de Teima y de la gran ciudad de Tilmas, que contiene unos cien mil, siendo jefe de su gobierno el Príncipe Sal[o]món y su hermano el Príncipe Hanán, ya que el país pertenece a ambos. Son la estirpe del Rey David, constando así en su genealogía, que ellos poseen... ”⁵

La descripción realizada por Benjamin de Tudela nos ubica en el terreno del viajero que de manera sencilla y pormenorizada relata lo visto en primera persona, en sus viajes por Medio Oriente, en una época en que las convulsiones étnicas y religiosas daban pie a guerras constantes entre occidente y oriente, el acto narrativo nos demuestra un conocimiento profundo de quienes viven en estas tierras, además de reconsiderar la estirpe genealógica del gobernante: reconoce la etnicidad de los judíos-israelitas y de los beduinos, así como todos los procesos de despojo y pillaje en estas tierras. El desierto se convierte en el hábitat de diferentes ciudades con gran cantidad de habitantes y sobre todo, en fronteras móviles. Recuerda desde su posición de cristiano lo relacionado con el judaísmo y el campo del mito en que se desenvuelve el sistema de creencias del pueblo de Jerusalén. Por otra parte, queda intrínseco en la narración el conocimiento que tiene del territorio, puesto que sus recorridos desde Europa hasta el Cercano Oriente son parte común de los peregrinajes realizados, para

(...) finales del siglo XII, sin embargo, se ha hecho ya considerable acopio de datos topográficos de carácter práctico acerca de los principales países europeos y del Cercano Oriente y su conocimiento está ampliamente extendido. Los grandes movimientos de las cruzadas de finales del siglo XI y en el siglo XII empujan a gran número de hombres y mujeres a realizar el difícil viaje por tierra hasta Constantinopla o la travesía por las islas del Mediterráneo

⁵ Benjamín de Tudela, *Viajes de Benjamín Tudela, 1160-1173*, pp. 94-95.

*y el Egeo. La pasión por las largas peregrinaciones a Jerusalén, Santiago de Compostela y Roma.*⁶

El recorrido se convierte en parte del itinerario de muchos viajeros que van a busca de todas aquellas maravillas que los juglares, los soldados y los comerciantes narran acerca de lo vivido en estas tierras extrañas empapadas de exotismo. Para historiar el desierto hay que atravesar esos imaginarios que fueron detonados por esas tierras sin fin.

El paisaje se convierte a la par de la diversidad cultural en el punto de encuentro con el otro, con las diferencias que tanto atormentan al buen cristiano. La meta implica recuperar la tierra santa de manos del infiel. La idea es *andar*, ir caminando a paso lento como la posibilidad de movimiento personal, solo o en colectivo, en caravana, le permite observar, ver, dialogar a lo largo de los caminos. En muchas ocasiones la observación se convierte en descripción de las propias experiencias vividas: se va construyendo en la trayectoria historias que se contarán entre gente similar o en compañía de las diferencias. El aprendizaje constante se convierte en parte de la experiencia para sobrevivir, las lenguas dejan de ser lejanas, se aprende acerca de la organización política, militar, religiosa y económica; se reconoce el lugar que ocupan los líderes locales en cada territorio y se fijan las fronteras móviles reales e imaginarios entre varios grupos, que les permite recrear el papel de la organización política desde sus etapas muchas veces tribales hasta la conformación de reinos e imperios en las lejanas tierras del desierto.

Esas historias construidas por la experiencia del viajar crean conocimiento. Con ellas se establece las pautas de acercamiento políticos entre diferentes grupos a la vez de dar cuenta de las alianzas entre estos grupos; en el entramado de la convivencia cercana pueden ver como las alianzas van en sentidos dispares desde el intercambio de mujeres hasta el de mercancías y/o territorios, estas transacciones muchas veces se acuerdan en grandes comidas e intercambios de todo tipo, los acercamientos y las diferencias se hacen presentes cada vez que se encuentran con el otro.

⁶ Margaret W. Labarge, *Viajeros medievales*, pp. 22-23.

Se camina, literalmente hablando, durante meses antes de llegar al destino, atravesando países y continentes. El valor incomparable, insustituible de este andar lento, según la fortaleza, la capacidad del caminante, reside precisamente en la posibilidad de ver, observar, de hablar con otros hombres, de aprender a vivir sus modos de vida. Una vez se llegaba al lugar de destino se permanecía allí varios meses, a veces años, en medio de unas gentes extrañas y desconocidas, viviendo con ellos, desconfiando de ellos, aprendiendo quizá con el paso de los días a temerlos o a despreciarlos menos de lo que se les temía o se les despreciaba a la llegada, sentirlos parte de la propia vida, a conocerlos mejor, en definitiva.⁷

El camino se convierte en ruta a seguir. En el movimiento producido el nomadismo se hace presente, de manera regular los trayectos llevan su tiempo y los intercambios entre el símil y las diferentes otredades convalidan el conocimiento: amistades y enemistades se van produciendo en el itinerario del viajero, los tiempos se van deslizando conforme el saber estar se revierte en experiencia y reconocimiento del terreno, el desierto, la estepa, la llanura y el paisaje en sí se transforma en parte de la vivencia personal. La soledad y el acompañamiento con extraños van de la mano y en muchas ocasiones, la experiencia adquirida durante las diferentes estancias en lugares y espacios desconocidos para el viajero se convierte en una especie de pasaporte que le ayuda a describir y a transcripciones textos en extrañas lenguas que van plasmando en nuevas escrituras en el diario íntimo.

Las imágenes de lo visto en la geografía espacial y humana delimita la concreción de lo vivido y bajo esta constante, las cartas, el diario de viaje y muchos otros pormenores dan cuenta del estar ahí fuera del espacio de confort de quien dialoga con el otro, para reconocerse como parte del movimiento circundante del nómada. El movimiento producido queda cargado de experiencias personales que coadyuvan a generar un conocimiento de lo vivido en el contexto del viaje. Se vuelven fuentes para pensar la historia del desierto.

⁷ María Serena Mazzi, *Il viaggio nel medioevo*, p. 314.

III. VIAJEROS Y NÓMADAS

Los primeros desplazamientos son marchas al azar para seguir la pista de las presas o para huir de los enemigos... el nómada nunca viaja solo -moriría rápido, como el desterrado- ni en un grupo muy grande -la logística sería demasiado compleja. Deambula con aquellos en quienes confía y lo complementan.⁸

El viajero se traslada por varios motivos: por la curiosidad de conocer diferentes lugares, va en busca de conocimientos y experiencias, recorre distancias en el territorio por interés, atraviesa un ecosistema a otro, entra en contacto con todo tipo de gentes. Por sus travesías encuentra las diferencias étnicas de la cultura, la lengua y todo aquello que les es reconocible por ser parte de sus hábitos y prácticas. La trayectoria incluye siempre la capacidad de reflexionar sobre esas experiencias de reconocerse a sí mismo y, el lugar del que proviene y, en el devenir producido se recrea permanentemente lo vivido, como el efecto que le hace recordar su origen. En este contexto, el desplazamiento lo involucra con la diversidad en la naturaleza y en las culturas, con las formas de organización de todo tipo y queda atrapado en cosmovisiones diferentes, que les hacen reflexionar sobre su ser en sí mismo, le afianza en su sistema de creencias o incorpora los nuevos conocimientos. El viajero se transforma permanentemente para sobrevivir y el cúmulo de saberes que va integrando en su formulación cognoscitiva le permite seguir con vida, establece alianzas y entabla enemistades, configura en el movimiento el traspaso de su propia identidad para darse la fuerza necesaria para continuar en su nomadismo.

De cualquier forma, describir lo vivido se convierte en parte de su vivencia en la medida en que necesita comunicarse con sus diferencias, necesita saber quién es el otro, necesita fundamentar la seguridad de poder proseguir y en este movimiento de la relación causa efecto se convierte en su baluarte, puesto que cualquier proceso que emprenda siempre tendrá consecuencias, la sucesión de eventos van acompañados de las acciones emprendidas y con ello, el símil se volatiza transfigurando

⁸ Jacques Attali, *El hombre nómada*, p. 64.

su identidad, para construir niveles de identificación que le permitan acceder valorar las conductas y comportamientos de la diferencia para coyunturalmente producir acercamientos o alejamientos de los mismos. El pormenor efecto de discordia puede llevar a enfrentamientos, por lo que la política se convierte en el artificio de la buena voluntad para mantener el itinerario.

IV. LOS EXPLORADORES: EL VIAJE COMO DESCUBRIMIENTO

La búsqueda de nuevas y viejas tierras permitió que muchos aventureros-viajeros realizaran grandes recorridos por vastos territorios en la cartografía occidental europea.⁹ Por el reconocimiento de estas regiones, con el tiempo se abrieron nuevas rutas comerciales, militares y religiosas. Durante el devenir del tiempo transcurrido desde la antigüedad esas exploraciones quedaron inmersas en historias imaginarias, que fusionaron mundos fabulosos de inimaginables riquezas con un bestiario fabuloso de animales, habitantes de regiones imaginarias que se encontraban más en la mentalidad del narrador que en el mundo real. Historias de grandes imperios, donde la inmortalidad, la abundancia y una exuberante naturaleza seducían el imaginario colectivo de muchos sectores de la población europea.

De esta manera, la exploración se realiza en varios derroteros posibles. Una práctica concreta del *descubrir* para registrar lo visto y encontrado en la cultura material e inmaterial; así como dejar plasmado en las narraciones orales y en las literaturas,¹⁰ los mundos descubiertos,

⁹ Véase Beau Riffenburgh, *Los exploradores y sus descubrimientos. Las expediciones más famosas del mundo*, 2007.

¹⁰ “Hasta una fecha avanzada, esta literatura se componía para ser cantada con acompañamiento, para ser salmodiada y recitada en público. El carácter oral de la ejecución es general. Hasta la segunda mitad del siglo XII no se impone la lectura sobre la declamación, lo cual supone un determinado número de modificaciones en la poética. También hay que hay que comprender que estas obras se dirigen a públicos concretos, realmente reunidos para oír y escuchar. La ejecución debía, según los casos, convencerlos o divertirlos, conmoverlos o darles lástima. Los efectos buscados son los de la oratoria, en este caso amplificadas por la música, y no los que siente un lector aislado que recorre con los ojos un texto bien establecido”, Paul, Jacques, *Historia intelectual del occidente medieval*, pp. 291-292.

para generar conocimiento de aquellos lugares exóticos. Todo aquello que se encontraba fuera del ámbito de la civilización occidental, como parte de un sistema de creencias que se mueve en los imaginarios de superioridad cultural y religiosa del mundo civilizado bajo el cristianismo. Bajo este lineamiento ideológico emergen en el saber cotidiano y popular las voces de quienes a través de elocuentes narraciones empiezan a recrear lo que los viajeros de toda índole han hecho público en sus discursos. Así en las cantatas de los trovadores, juglares y poetas,¹¹ se romantizan aquellas fabulosas historias en plural, cargadas de fantasía y deseos de alcanzar el paraíso prometido. Esas narraciones se convierten en signos de añoranza por un mundo perdido. Imaginarios que se intenta recuperar a partir de las fábulas y otras historias que contaban lo vivido por ellos mismos o por grandes exploradores y expedicionarios militares. Historias las vivencias y recreaciones de lo que tuvieron a flor de piel en su cotidiano de viajeros, socializado ahora para alimentar la imaginación popular. Otras fuentes para pensar la historia de los viajes.

La inventiva de algunos narradores convierte el hecho real en eventos fabulosos dignos de ser contados, pero sobre todo se entablan historias que van envueltas en el mito, como la concreción de las búsquedas deseadas que conviertan la esperanza en un proceso conversión entre el ser mundano y su egoísmo religioso, que crece para dar a luz las virtudes perdidas en el mundano mundo occidental.

¹¹ “Las obras interpretadas por juglares, cuyo arte consiste en declamar, recitar y acompañar con música un relato. Los cantares de gesta llevan en su composición la huella de estas sesiones de declamación que duran normalmente una hora y abarcan aproximadamente un millar de versos. En un nivel más bajo, los juglares son procuradores de diversión y de canciones. Los de más renombre son recibidos en las mansiones aristocráticas y algunos se quedan a vivir allí como sirvientes.

Hasta el siglo XII no se distingue entre juglares y poetas. Suelen ser laicos y no clérigos. Algunos. Que no saben leer, se aprenden de memoria con la simple audición de lo que declaman y cantan. Otros, más instruidos, conocen la música, saben adaptar los diversos episodios al gusto de su auditorio, rehacer los versos y hasta tiradas enteras e introducir nuevos episodios. Se han comparado sus actividades con las de los narradores de las sociedades tradicionales que, sin la ayuda de ningún texto, retienen varias docenas de millares de versos. En la elaboración de los cantares de gesta, la actividad de los intérpretes y de los poetas es indisoluble”, Paul, Jacques, *Historia intelectual del occidente medieval*, p. 293.

La exploración se convierte en cierta medida en la presentación de la ensoñación para salir de la brutalidad de su realidad. La esperanza abraza el deseo itinerante de salir a conquistar el mundo: para conocer que hay más allá de sus propias fronteras y en buena medida las cruzadas fueron abriendo el camino hacia el Medio Oriente y este se convirtió en el punto de convergencia entre lo que se consideraba en su momento como Europa y los países y grupos étnicos que se encontraban viviendo en el desierto arábigo. Un espacio que se fusiona con la imagen del desierto para construir poderosas imágenes colectivas.

Otro derrotero lo vamos a encontrar en lo que la crónica de Benjamin de Tudela plasma en su escritura. Un lugar para observar otras culturas, Tudela se presenta como un espectador, es el viajero que narra con exactitud lo que está viviendo y su conocimiento. Da por sentado una versión totalmente racional de su escritura acerca de los temas de su interés, al tiempo de ir dejando fuera de la narración aquellos procesos que no son de su provecho. Su escritura tiene autoridad de observador, de ahí la veracidad de la información que plasma, también debemos considerar el conocimiento que tiene de las lenguas que se hablan en estos lugares. De esta manera, Tudela al igual que otros viajeros de la misma época recogen las noticias más como curiosidades de esa diversidad cultural del desierto, transcribe cual si fuera un lingüista las palabras que piensa son importantes y las traduce al castellano, de ahí muchas veces que se piense que el era de Castilla, su texto marca un rompimiento con otros libros de la tradición medieval, puesto que lo que escribe se aleja con fuerza de cuestiones imaginarios acerca del Medio Oriente, en pocas palabras su racionalidad y su objetividad descriptiva lo ubica, como un sujeto que intenta dar a conocer el mundo de su época. La veracidad de sus narraciones lo van a ubicar como uno de los primeros viajeros del medioevo que sostiene un discurso pragmático sobre lo vivido y el conocimiento adquirido le permite establecer criterios culturales entre las diferentes posiciones del cristianismo, el judaísmo y el islam.

V. EL DESEO DE ENCONTRAR EL PARAÍSO: DE LA DESTRUCCIÓN DEL PAGANISMO A LAS TIERRAS MARAVILLOSAS Y SUS DESCRIPCIONES

Como parte del sistema de creencias imperante en el mundo occidental durante el medioevo, nos encontramos con el profundo deseo de encontrar las tierras afortunadas, el paraíso terrenal y toda una serie de connotaciones imaginarias que alimentan el espíritu de la época, en este contexto, el deseo, la construcción imaginaria que delimita en varios sentidos la búsqueda de la felicidad y la inmortalidad se va ver interpuesta desde el cristianismo primitivo.¹² Por el arduo anhelo de encontrarse en el camino de la luz. Con ese cristianismo que necesita de fieles que únicamente vean la necesidad de expandir la palabra del Señor a todos los rincones del mundo. El mundo se llena de ensoñaciones, visiones, ansias, ilusiones y cualquier tipo de proliferación de creencias que permitan que la unidad cristiana prospere bajo el mundo del paganismo.¹³ Se debe iniciar una lucha desigual que vaya desde los posicionamientos ideológicos hasta la brutalidad de la tortura, la muerte y el destrozo de todo aquello que recuerde tiempos primordiales ajenos al nuevo pensamiento unitario.

Los nuevos tiempos adquieren un sentido de cierta venganza en contra de ese mundo clásico, la civilización construida a lo largo de cientos de años debe llegar a su fin y todos aquellos conocimientos, prácticas, creencias y cualquier tipo de manifestación cultural o política debe ser desterrada de la conciencia del cristianismo, los nuevos tiempos son para eliminar las impurezas del pasado, para reiniciar una

¹² “El cristianismo antiguo, especialmente, se complace en imaginar, también él, el cielo lleno de cantos de ángeles, de mártires, de bienaventurados”, Puech, Henri-Charles, *Sur le manichéisme et autres essais*, p. 141.

¹³ “Los dioses, como los hombres forman una especie viva, una raza, un *genus*, algo así como una raza de extraterrestres. Son poderosos extraños que tienen su propia vida y viven para sí mismos, mientras que la raza de los hombres tiene su vida por otro lado. Sin embargo, se interesan más o menos por la humanidad, ejercen sobre algunos aspectos de su destino un cierto poder, pero sin tener con ella (o con algún pueblo elegido) esa relación esencial y apasionada que es la del Dios judío o cristiano. No se interesan por los hombres más que en la medida, y por las mismas razones y ocasiones muy diversas, que hacen que los propios hombres se interesen por el prójimo”, Veyne Paul, *El imperio grecorromano*, p. 373.

nueva cosmovisión monoteísta en el ejercicio de todos los poderes en la tierra.

La gran transformación se encarnó en una lucha sin cuartel contra las idolatrías, baste con recordar en el desierto egipcio la destrucción de la Biblioteca de Alejandría por las turbas animadas por Cirilo obispo de Alejandría para terminar con todo vestigio anterior a ese incipiente cristianismo que ya venía cargado de un gran fundamentalismo religioso,¹⁴ la destrucción del Serapeo, como se conocía al grupo de edificaciones, esculturas y espacios culturales que dan cuenta del paganismo y del esplendor multicultural que suponía la aceptación de cualquier tipo de diversidad inmersa en cosmovisiones, que llenaban de luz propia la pluralidad del mundo clásico.

Ante esta heterogeneidad de posiciones acerca del mundo real y de sus propios imaginarios, entra en acción una fuerte contradicción del naciente cristianismo, que busca la unicidad del mundo bajo una única creencia monoteísta, la colisión no se hace esperar y el fundamentalismo religioso de los nuevos protagonistas de la historia dan cuenta de ello, según nos dice:

Rufino identifica la destrucción de la estatua de Serapis con la conversión de la ciudad: abatido el máximo exponente de la idolatría, las estatuas de los restantes dioses son asimismo destruidas, y la profanación se extiende a los edificios, que junto a las estatuas son purificados mediante la imposición de la cruz.

Sin embargo, la demolición de santuarios y la iconoclastia no fueron procedimientos habituales, a pesar de que la impronta dejada por la destrucción del Serapeo haya difundido este procedimiento expeditivo como el más habitual. La destrucción pudo acontecer, como ya he mencionado,

¹⁴ “Los padres de la primera Iglesia dedicaron todas sus fuerzas retóricas a los lapsos religiosos. Una y otra vez insistieron en que los cristianos no eran como los seguidores de las otras religiones. Los cristianos habían sido salvados, los demás no. Los cristianos tenían razón; las demás religiones estaban equivocadas; más que eso, estaban enfermas, locas, condenadas, o eran malvadas e inferiores. Empezó a utilizarse un nuevo y violento vocabulario de repulsa al hablar de las demás religiones y cualquier cosa relacionada con ellas, lo que significaba prácticamente cualquier ámbito de la vida romana”, Nixey Catherine, *La edad de la penumbra. Cómo el cristianismo destruyó el mundo clásico*, p. 46.

tras un periodo prolongado de abandono y con objeto de proveerse de material constructivo de difícil aprovisionamiento en Egipto, como la piedra. Es así como puede explicarse los indicios de destrucción que se observan en algunos iseos.

La cristianización de los devotos serapeicos se efectuó con procedimientos mucho más sutiles que la destrucción del santuario. En el ámbito ideológico, por ejemplo, los dioses paganos son domesticados degradándolos a las condiciones de seres de demoniacos. Y es que, en efecto, la supremacía del dios cristiano se funda paradójicamente en la convicción de que los dioses paganos existían, pero no podían ser identificados como el Dios verdadero. Como afirmaba San Agustín, los dioses son démones no son dioses. Los dioses convertidos de este modo en demonios se integran en el cristianismo, pero subordinados al Dios supremo. Su poder queda, con este procedimiento, neutralizado. También se aplican técnicas evemeristas para reubicar las entidades divinas paganas bajo la nueva fe. Se trataba de un mecanismo orientado a demostrar el origen humano de los dioses y a exponer sus vicios y capacidades para concluir su naturaleza humana.¹⁵

Lo enunciado por el cronista Rufino nos enseña el cause que va a tomar el cristianismo para institucionalizarse como la religión hegemónica en occidente y más allá de sus fronteras. Su expansión en el Medio Oriente y en África. El caso de la ciudad de Alejandría en Egipto es paradigmática en la medida en que entre el año 284 hasta el 477, incluido el asesinato de Hipatia (415), con la destrucción de la Biblioteca, el Serapeo,¹⁶ su demolición marca en el acto religioso de este fundamentalismo

¹⁵ Clelia Martínez Maza, *Hipatia. La estremecedora historia de la última gran filósofa de la antigüedad y la fascinante ciudad de Alejandría*, pp. 313-314.

¹⁶ “El Museo y la biblioteca filial del Serapeo fueron centros neurálgicos de las batallas religiosas. Los dos edificios eran santuarios, y sus bibliotecarios, sacerdotes. Los intelectuales que trabajaban en ambas instituciones componían un *thíaso*, es decir, una comunidad de culto a las musas —las nueve diosas que protegían la creación humana—. Su jornada laboral discurría entre estatuas de divinidades, altares y otros símbolos litúrgicos de culto pagano, pues los Ptolomeos habían mantenido la antigua tradición oriental de custodiar libros en el interior de los templos. La continuidad de las bibliotecas, creadas al servicio de la cultura clásica pagana, no resultaba fácil bajo un régimen que la perseguía.

El Serapeo —o templo de Zeus Sarapis—, que albergaba la biblioteca hermana, era una de las maravillas arquitectónicas de Alejandría. Con sus elegantes patios porticados, sus

cristiano la instauración de prácticas que se basan en la violencia, la purga y la muerte, como un proceso que es válido para terminar con cualquier diferencia en el sistema de creencias. Destrozar se convierte en la acción retórica-política que fundamenta su ideario monoteísta alrededor de su sentido totalitario para que su quehacer, se convierta en la eliminación del otro. Una práctica que se transforma en parte del cotidiano institucional. Una instauración que atraviesa lo público, lo privado y la intimidad. Se introduce el castigo y en algunos casos el perdón en sus múltiples facetas para darle al paganismo y sus creyentes el golpe final que termine con sus idolatrías.

La moral cristiana no puede tener un mundo bajo otro credo, en la medida en que Paul Veyne lo dice:

Los dioses del paganismo en absoluto se desinteresaban de la moral, pero ellos no se la habían dado a los hombres: los espectáculos se consideraban como un acto particular. Mientras que la nueva moral no podía admitir derogación alguna a una moral que era la ley misma de Dios. La moral cristiana, en efecto, no era una moral de las costumbres, a diferencia de la que había practicado toda la Antigüedad pagana: por primera vez en la historia, una moral religiosa se difundía por el vasto mundo, una moral que era especulativa y ya no de las costumbres”,¹⁷

La nueva cosmovisión inicia un desarrollo fuera del orden de las prácticas del pasado, el hábito se convierte en una vertiente obsoleta de la vida diaria y en su lugar aparecen desde la especulación una nueva manera de concebir el mundo. Estas reglas permean el mundo desde la contemplación, la conjetura, la suposición entre algunas otras posibles variantes que engullen a la costumbre. Las prácticas del pasado desaparecen y en su lugar una tierra movediza entra en acción que se apropia de la certeza del mundo. Esta nueva estrategia, proporciona el poder

dioses esculpidos, sus obras de arte y su boato anticuado, era un lugar de devoción y encuentro para los paganos que estaban perdiendo la partida histórica. Allí se reunían, como veteranos de una guerra olvidada, a rezongar, nutrir sus añoranzas y clamar —como se ha hecho en todas las épocas— que cualquier tiempo pasado fue mejor”, Irene Vallejo, *El infinito en un junco. La invención de los libros en el mundo antiguo*, pp. 226-227.

¹⁷ Paul Veyne, *El imperio grecorromano*, p.524.

necesario de los jefes de la iglesia para convertir el cristianismo en una religión de Estado, donde la ambigüedad de la palabra-su verdad y los hechos quedan en manos de quienes tienen el poder de la política-religiosa.

El despliegue de poder sobre las personas que profesaban otra religión fue brutal. A través de los actos de conversión, tortura y el asesinato en el campo de la destrucción de la cultura de los otros, en este caso los paganos, cuyas supersticiones atentaban en contra del poder y el orden de la Iglesia. Sus culturas fueron diezmadas, sus dioses convertidos en demonios y en algunos de los casos, sus líderes terminaron siendo canonizados una vez que habrían sido derrotados y sacrificados como el acto de integración total que refiere la muerte de una cultura, de quien ha perdido su identidad colectiva y su sistema de creencias porque se ha convertido en superstición, para que la conversión hacia la nueva religión tuviera efectos cuasi inmediatos en la gestación de una nueva mentalidad de los oprimidos y derrotados por las fuerzas militares, la Iglesia y la misma muchedumbre que se tomó la justicia en sus manos para asesinar a sus oponentes con el beneplácito de las autoridades de la cristiandad. El mundo se estremece con las prácticas doctrinarias del buen cristiano, siempre vigilado por las autoridades eclesiásticas¹⁸ que dan en sus actos de fe la ferviente asignación de las verdades permitidas por su santidad. El camino de una nueva fe en la Europa cristiana denota en las prácticas el nacimiento de recursividades permanentes, que accionan el discurso como un proceso que se mueve entre el temor

¹⁸ “El bien de la obediencia no sólo debe ser practicado por todos para con el abad, sino que los hermanos también deben obedecerse mutuamente, sabiendo que por este camino de la obediencia llegarán a Dios. Den prioridad, pues, a lo que mande el abad o los priores instituidos por él, a lo cual no permitimos anteponer órdenes privadas. En lo restantes, los más jóvenes obedezcan a los mayores con toda caridad y solicitud. Y si se halla algún rebelde, sea corregido.

Si algún hermano es corregido por su abad o por un superior, aun cuando fuese por un motivo minúsculo, o percibe que el ánimo de alguno de ellos está algo irritado o resentido con él, arrójese de inmediato y sin demora a sus pies y permanezca postrado en tierra dando satisfacción, hasta con la bendición se sosiegue aquella inquietud. Si alguien desprecia hacerlo, sea sometido a pena corporal; si es contumaz, sea expulsado del monasterio”, Benito de Nursia, *Regla de los monjes*, p.117.

y el fanatismo del creyente, la iglesia se hace fuerte con el apoyo de los señores de la guerra que se han convertido al cristianismo.

La fortaleza de la nueva religión se basa en desplegar estrategias para infligir dolor sobre quienes deben ser convertidos. Los conversos tras el móvil del pecado original devienen en nuevos dolores a través de la penitencia, la abstinencia de todo tipo y la flagelación personal. En un nivel más amplio en el ejercicio de la política encontramos que las rivalidades entre diferentes grupos al interior de la iglesia, sacuden los cimientos de la misma, puesto que esas luchas intestinas son el resultado de las rivalidades episcopales y con ello, emergen nuevas formas de hacer preservar cierto `orden´ el de los grupos más fuertes y quienes han sido derrotados van a quedar inmersos en el espacio simbólico del derrotado, lo cual tiene fuertes consecuencias no solo políticas al interior de la iglesia, sino que además van a convertirse en parte de la herejía.¹⁹ Se transforma el sentido de la palabra para convertirlo en un estigma que marca al enemigo, dentro y fuera de la iglesia y con ello, las purgas adquieren el verdadero poder que se construye para reprimir con toda violencia posible bajo el amparo de la iglesia y de los señores de la guerra: que van con la cruz de Jesucristo en una mano y en la otra la espada. La significación que se hace presente bajo este eje dogmático es la resistencia y muchos movimientos que intentan regresar a la verdadera enseñanza sea cual fuere, pero lejos del poder de la Santa Sede.

Bajo este proceder, se intenta erradicar de la mentalidad humana occidental las creencias insertas en el paganismo idolátrico. Nos referimos a la conformación de una identidad religiosa, que basa su sistema de creencias en la unicidad de un solo Dios, como un acto político

¹⁹ “Del griego *hairesis*, que significa elección, la palabra `herejía´ no adquiere su sentido peyorativo sino a la sombra de una ortodoxia religiosa inaugurada en 325, cuando el catolicismo se constituyó en religión de Estado. La elaboración de un dogma incita entonces a los responsables de la nueva Iglesia a fundamentar su legitimidad en un pasado que, a instancias de Eusebio de Cesarea, fiel al emperador Constantino, desbrozan, corrigen, reordenan y adulteran, basándose en las cartas varias veces alteradas de Saúl, llamado Pablo de Tarse, sobre los anuncios de las ‘Buenas Nuevas’ o reescritas en concordancia con las polémicas entre cristianos `evangelios´ de los siglos II y III, antedatan la ortodoxia y clasifican entre las herejías a muchos grupos, sectas y comunidades que conforman, en sus disputas y sus confusiones, la materia prima de donde nacerá la Iglesia romana del siglo IV”, Raoul Vaneigem, *Las herejías*, p. 5.

que se fundamenta en un sistema de lo sagrado de cierto individualismo-colectivo-especulativo. Aunque parezca una contradicción no lo es, en la medida en que se busca que el sujeto se represente así mismo en el acto del pecado original y, en este contexto, lo colectivo se convierte en el almacén represivo de esa culpa y su expulsión del paraíso. El recuerdo perdido de la individualidad que le impide al creyente en sociedad recuperar el símbolo sagrado de la inmortalidad y la cercanía con su Dios. El creyente debe seguir al pie de la letra la doctrina de la Iglesia y de los grupos en el poder, que va a ser materializado al convertirse el cristianismo en una religión de Estado como hemos enunciado renglones arriba.

El poder en el mundo cristiano se consagra como la mejor arma de la fe. Una práctica que combate cualquier sacrilegio, una fe que atestigüa el interés del poder por convertir a todo el mundo conocido, para construir una sola idea de Dios y de la creación al tiempo de establecer las pautas institucionales, eclesiásticas, políticas y militares para delimitar la fuerza de los señores de la guerra (la alta nobleza europea) en la creación de territorios y sus fronteras, además de legitimar el ascenso a la corona bajo la bendición de la iglesia, las alianzas, las guerras de expansión construyen en esa Europa el sentido de pertenencia de la mano de dios para dirigir los destinos del mundo.

En este ejercicio de historización va emergiendo de la evidencia histórica, que el nacimiento de la cosmovisión monoteísta tiene como origen el desierto del oriente medio, el judaísmo con Jehová o Yahvé y su profeta Moisés, el cristianismo con Dios y su profeta Jesús de Nazaret y el islam con Alá y su profeta Mahoma. Imágenes de la tradición que se encarnan bajo la idea de un solo y único Dios con diferentes nombres, para establecer el nacimiento y fortalecimiento de la noción patriarcal y con ello, se producen diferentes rupturas que van a fundamentar las luchas religiosas:

Cabe estimar que el acto de nacimiento del cristianismo descansa en el acto de fe de un grupo de galileos ante una tumba vacía. La Resurrección está en el corazón de la nueva fe: era una esperanza ya viva en algunas corrientes judías, fariseas y esenias, así como el orfismo y los misterios dionisiacos y egipcios del mundo grecorromano. El cristianismo conserva la

concepción bíblica de la resurrección de los cuerpos sin entrar en las ideas griegas de renacimiento o de transmigración de las almas... la confesión de fe cristiana reconoce a Jesús como Cristo, el Mesías anunciado por la revelación bíblica, y considera que éste vino para cumplir los oráculos de los profetas. Los autores del Nuevo Testamento se refieren sin cesar al Antiguo Testamento para ponerlo de relieve. La identificación del Mesías crea la separación entre judíos y cristianos, a pesar de concepciones teológicas comunes, y ésta se acelera tras la insurrección mesiánica de Bar Kochba, en el 135, que obliga a los cristianos de origen judío a elegir²⁰.

Un principio común genera el entrecruzamiento de la tradición judía, para dar lugar a través de la resurrección del cristianismo, el uso común del lenguaje y la ejecución de lecturas paralelas del Antiguo Testamento va dar cuenta de una nueva conformación religiosa que actualiza en su historia cercana el devenir del profeta como el lugar desde donde el paraíso deberá convertirse en un acto de sacralidad, la llegada del Mesías posibilita tras su enseñanza, su aprehensión, la crucifixión y la resurrección configura a través de sus seguidores la escritura de un nuevo libro, el Nuevo Testamento que narra la vida del profeta e incluye las visiones de algunos de sus seguidores, da nombre a sus seguidores como los verdaderos hijos de Dios y con ello, se legitima el nacimiento de un nuevo credo, que busca en un inicio encausar las enseñanzas del maestro como el hijo de Dios y tentado por el demonio en el desierto, ante su acto de fe al ser tentado adquiere nuevas connotaciones como el hijo de Dios y su sacrificio permite que sus seguidores asuman en el Nuevo Testamento la veracidad del canon de lo que será la Iglesia. Un gran campo histórico que en su recursividad se va presentando y articulado desde los simbolismos del desierto.

²⁰ Corbin, Alain. Bajo la dirección de, *Historia del cristianismo*, p. 35.

VI. CONCLUSIONES

La larga duración de los imaginarios del desierto nos sitúa en el lugar de una historia fragmentada. Depositada desde diferentes estratos del tiempo. Cuanto más lejanas las evidencias, la historización puede convertirse en un proceso borroso, que en su devenir sufre diferentes interpretaciones o explicaciones de acuerdo con el modelo para pensar la temporalidad. La lectura que se lleva a cabo de las fuentes de primera mano y las posibilidades de dar cuenta de ellas a través de una teoría permite los múltiples significados que se encuentran. Bajo esta premisa al historizar el desierto, la reflexión queda atrapada en escrituras, mitologías y en el sistema de creencias de los pueblos y etnias que ahí viven; pero también quedan atrapadas las miradas y experiencias de viajeros, nómadas recurrentes que en sus descripciones y escrituras historizan el sentido de sus vivencias y, que a lo largo de los siglos comentaron para sí y para otros sus vivencias en el campo de sus diferencias. Un largo horizonte de escrituras con múltiples significados. Alteridades que muchas veces los llevaron a establecer juicios de valor cargados muchas veces de prejuicios religiosos y políticos de esas formas de vida ajenas al mundo llamado Occidental.

A partir de esta perspectiva, las descripciones y representaciones que dan cuenta de estos pasados —los enuncio en plural—, sedimentaron sus formas a través del siguiente lineamiento: primero, en una corta introducción, se muestra lo que significa la vida en el desierto: sus consecuencias y las diferentes maneras de dejar una huella al historizar esos tiempos. Después continuamos con algunos fragmentos del diario de viajes de Benjamín de Tudela (1160-1173), la narración nos plasma en su escritura la denotación de diferentes momentos de su vida en el desierto, para tener un acercamiento con la diversidad de los grupos étnicos que ahí habitan, su discurso va presentando ciertas desigualdades políticas, disparidades étnicas y religiosas del cristianismo, a los diferentes judaísmos, sea de judíos o israelitas y el mundo mahometano, trata de visualizar desde su postura como originario y natural de la ciudad de Tudela de Navarra el cotidiano cristiano, de esta parte del mundo inmerso en las guerras de las cruzadas para recuperar tierra santa. El proceso de conocimiento por los viajes realizados le posibilitan

tener en sus descripciones, que podríamos llamar hoy, el sentido de ver su propio tiempo en la medida que sus observaciones son objetivas y racionales, quedan fuera todo tipo de contenidos imaginarios, lo cual le ubica en los terrenos de un saber historizar sus experiencias de viaje, sus recorridos por la Europa, Egipto, Turquía y el medio oriente la facilitan el conocimiento y aprendizaje de las lenguas que ahí se hablan y con ello, se establece un punto de acercamiento de los lenguajes y sus traducciones como evidencia del sentir el estar-ahí y la narración que atraviesa en sus campos semánticos la primera persona como un acto vivido. Una larga duración de los simbolismos del desierto.

Para poder comprender en cierta medida sus experiencias en este amplio espacio de tiempo, debemos considerar un pasado más lejano que nos remonta a los orígenes del cristianismo primitivo y la configuración de la idea de una cultura hegemónica e imperial para dar por finiquitado el mundo del paganismo y me refiero a la destrucción paulatina de la Biblioteca de Alejandría en Egipto. El desierto historiza el nacimiento de las grandes religiones monoteístas y el fin del culto a los dioses paganos. Nuevos tiempos que confluyen en una hegemonía unitaria cargada de violencia simbólica y material para dar cauce a un nuevo mundo unitario.

El movimiento realizado convulsionó la vida de las personas y de sus dioses, éstos pasaron a ocupar el lugar de las herejías y los sacrilegios y en la desaparición del mundo clásico el desierto determina en lugar de la caída, da forma a nuevas conformaciones, donde la vida comunitaria como se había vivido por cientos de años desaparece y, en su lugar emergen nuevas condiciones de vivir en el pecado original y en la purga del cuerpo para limpiarlo, el maligno se encuentra tentando a todos, desde el propio interior de la iglesia hasta la gente de la calle, se abre la puerta del historizar el desierto desde el conflicto religioso en busca de una hegemonía, que ayude a unificar a través de los señores de la guerra y de la iglesia los nuevos vientos que deberán cubrir el mundo civilizado.

BIBLIOGRAFÍA

- André, Jacques (dir), Dreyfus-Asséo, Sylvie, Hartog, François; *Les récit du temps*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.
- Attali, Jacques, *El hombre nómada*, Bogotá, Luna Libros, 2010.
- Beltrán, Rafael, ed., *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*, Valencia, Universitat de Valencia, 2002.
- Burton-Christie, Douglas, *The world in the Desert. Scripture and the quest for holiness in early Christian monasticism*, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- Courbin, Alain. Bajo la dirección de, *Historia del Cristianismo*, Barcelona, Ariel, 2008.
- Delumeau, Jean, *Historia del paraíso. 1. El Jardín de las delicias*, México, Ediciones Taurus, 2003.
- _____. *Historia del paraíso. 2. Mil años de felicidad*, México, Ediciones Taurus, 2003.
- _____. Jean, *Historia del paraíso. 3. ¿Qué queda del Paraíso?*, México, Ediciones Taurus, 2003.
- Duby, Georges, *Año 1000, año 2000 la huella de nuestros miedos*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1995.
- Eco, Umberto, *Historia de las tierras y los lugares legendarios*, Barcelona, Editorial Lumen, 2013.
- Eco, Umberto (coordinador), *La Edad Media III. Castillos, mercaderes y poetas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Hartog, François, *La cámara de guardia*, México, Ediciones Navarra, 2020.
- Labarge, Margaret W. *Viajeros medievales. Los ricos y los insatisfechos*, Hondarribia (Guipúscoa) Madrid, Editorial Nerea, 2000.
- León, Vicki, *El cadáver de Alejandro, y otras historias de ciencia y superstición en la antigüedad*, Barcelona, Editorial Ariel, 2011.
- Ijwān al-Şafā, *La disputa entre animales y el hombre*, Madrid, Ediciones Siruela, 2006.
- Manguel, Alberto Guadalupi, Gianni, *Guía de lugares imaginarios*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.

- Malaxecheverría, Ignacio, *Bestiario medieval*, Madrid, Ediciones Siruela, 1999.
- Martínez Maza, Clelia, Hipatia. *La estremecedora historia de la última gran filósofa de la antigüedad y la fascinante ciudad de Alejandría*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2013.
- Mithen, Steven, *La arqueología de la mente*, Barcelona, Editorial Crítica-Drakontos, 1998.
- Nixey, Catherine, *La edad de la penumbra. Cómo el cristianismo destruyó el mundo clásico*, Madrid, Ediciones Taurus, 2018.
- Nursia, Benito de, *Regla de los monjes*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006.
- Paul, Jacques, *Historia intelectual del occidente medieval*, Madrid, Editorial Cátedra, 2003.
- Pérez-Taylor, Rafael; Muñoz, Iván; Ramírez, Axel; Editores, *Antropología del desierto. Paisajes culturales: el norte de México y el norte de Chile*, México-Arica Chile, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad de Tarapacá; 2016.
- Puech, Henri-Charles, *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris, Flammarion, 1979.
- Riffenburgh, Beau, *Los exploradores y sus descubrimientos. Las expediciones más famosas del mundo*, Barcelona, Editors S.A. Ediciones Librería Universidad de Barcelona, 2007.
- Serena Mazzi, Maria, *Il viaggio nel medioevo*, Boloña, Società editrici il Mulino, 2016.
- Shea, Robert, *Los trovadores*, Barcelona-Buenos Aires, Edhasa, 2009.
- Tudela, Benjamin de, *Viajes de Benjamin de Tudela 1160-1173*, Michigan-Madrid, The University of Michigan Library, 2021.
- Vallejo, Irene, *El infinito en un junco. La invención de los libros en el mundo antiguo*, Madrid, Ediciones Siruela, 2021.
- Veyne, Paul, *El imperio grecorromano*, Madrid, Akal Editores, 2009.
- Veneigem, Raoul, *Las herejías*, México, Gandhi Ediciones, 2009.
- Verth, Peter, Smith, Mike and Hiscock, Peter edited by, *Desert peoples. Archaeological perspectives*, Oxford, Blackwell Publishing, 2005.

Viazzo, Pier Paolo, *Introduzione all' antropologia histórica*, Roma-Bari, Gius. Laterza & Figli Spa; 2000.

Yarham, Robert, *Cómo leer paisajes. Una guía para interpretar los grandes espacios abiertos*; Madrid; H. Blume, 2011.

EULALIA GUZMÁN, LA FORJA DE UN HÉROE Y UNA TUMBA A LA ALTURA DEL MITO¹

Fernanda Núñez Becerra
INAH Xalapa

I. PREÁMBULO

Actualmente ya no es necesario justificar la inclusión de las mujeres en el relato de la historia. Desde hace casi medio siglo la disciplina histórica se vio impelida a ampliar su campo de miras y a tomar en cuenta nuevas temáticas y grupos sociales que no habían formado parte del relato hegemónico, visibilizando y dando cuenta de su presencia, de su actuar en el mundo, de sus reivindicaciones.

Escribir sobre Eulalia Guzmán no necesita tampoco mucha justificación pues ella misma, desde jovencita se deslindó de los mandatos de género de su época que constreñían las opciones de vida de las mujeres. Ella se decantó por estudiar la normal, en un tiempo en el que ser maestra era una suerte de vocación sacerdotal. Ese hecho ya la situaba del lado de las excepciones; además, su temprana participación política dentro de la corriente revolucionaria, sus preocupaciones sociales, su defensa de los más débiles y su lucha contra las desigualdades, que tanto sus congéneres mujeres como los indígenas del país sufrían, la convierten en un personaje digno de ser mejor estudiado e historiado.

A pesar de que fue una intelectual muy culta y reconocida en su tiempo, el escándalo que provocó su descubrimiento de los restos de

¹ Un primer acercamiento a este tema: *Cuaubtémoc, el héroe más viril de la Conquista, en manos de una feminista: nacionalismo y género en la historia de México* fue presentado como ponencia en el 56 Congreso Internacional de Americanistas y publicado en sus Memorias: *Historia y Patrimonio Cultural*. Su paulatino avance ha sido discutido en el *Seminario de historiografía de Xalapa: Repensar la Conquista*, agradezco las cuidadosas lecturas y atinadas sugerencias que me han hecho, en especial a José Pantoja, Guadalupe Cuamatzin y Marialba Pastor. La versión final que se presenta fue trabajada para el seminario de la UG *¿Qué significa historizar?*

Cuauhtémoc nos mostró lo reacia de la sociedad a tomar en serio a una mujer fuera de serie, visibilizando múltiples cuestiones de género. Eulalia Guzmán era inteligente, autónoma, feminista, de izquierda. Estudió, enseñó, excavó, viajó, representó al país en el extranjero, cualidades que ya presagiaban un difícil destino. Además, la gente la recuerda con sorna como “rara”, poco agraciada, poco femenina, enojona y, subrayan, nunca se casó.

La reciente ola conmemorativa sobre la Conquista volvió a subirla a la palestra, una vez más, provocando debates. Ha sido poco estudiado su interés por “reivindicar el pasado prehispánico y mostrar las trampas y mentiras de los conquistadores”. Por ello me pareció interesante insistir en el minucioso trabajo que realizó como introducción a las Relaciones de Hernán Cortés a Carlos V que ella microfilmó en la biblioteca de Viena, trajo a México para estudiarlas y que forman parte de su libro que dedica “a la memoria de Motecuhzoma, Cuitláhuac, Cuauhtémoc y sus heroicos compañeros, simientes de nuestra nacionalidad mexicana.”

El descubrimiento de los restos de Cuauhtémoc a mediados del siglo XX, momento en que la arqueología es tenida como clave para cimentar el nacionalismo posrevolucionario, nos permite dar cuenta de la refuncionalización de lo que Hobsbawn bautizó como una “tradición ancestral”. Eulalia no pudo descubrir que “la tradición de Ixcatopan” había sido fabricada en el siglo XIX. Al formar parte destacada del sector indigenista y mexicanista, se vio completamente atrapada en el discurso nacionalista que antropologizó el pasado indígena. Con el tiempo, esas neotradiciones prehispánicas ahistóricas serán reapropiadas no solo por los pueblos hoy llamados originarios sino también por multitud de movimientos new age.

La bibliografía sobre Cuauhtémoc que circuló ampliamente en aquella época lo demuestra, una visión misógina y racista que dulcificaba los efectos de la Conquista, conciliándola en la figura del “mestizo” Cuauhtémoc. Como lo escribió Rodolfo Herrera en esa suerte de biblia identitaria que fue el libro de Pérez Martínez: “en la mexicana se funde la sangre de dos pueblos enfrentados: la del indio en defensa de su territorio e inspirado en sus crueles deidades y la del español con su férrea voluntad de Conquista para el esplendor de su Corona. Las

primitivas armas tenochcas contra la destructora pólvora española. Ambas se mezclan y gestan a una cantera inagotable de héroes, infatigable forjadora de epopeyas: la raza mexicana.”²

A pesar de que Eulalia se decantó de la narrativa oficial que piensa al pueblo prehispánico como supersticioso, fanático, comedor de carne humana, inferior técnica y psicológicamente, en dos palabras: un pueblo condenado a ser conquistado, ella creyó en el discurso de los cronistas y que éstos pudieron dar cuenta de la cultura que estaban, más bien, ayudando a destruir.

II. INTRODUCCIÓN

Desde mi primer acercamiento a la “batalla de los huesos” mi interés por el caso y por la que lo detonó, la maestra, arqueóloga, etnohistoriadora y feminista Eulalia Guzmán, no ha mermado. Mientras más indagaba yo sobre su vida y obra, más ganas me daban de reivindicar su compromiso y seriedad, así como explicitar sus profundas convicciones de izquierda e indigenistas, que la llevaron a creerle a un pueblo y a un gobernador, ávidos de reconocimiento político y social, para entender mejor su absoluta convicción de haber encontrado efectivamente, por fin, los restos del amado y esperado tlatoani, y contrarrestar de alguna manera, la condescendencia con la que es recordada hoy por cierto sector académico. Mi acercamiento a este gran archivo me abrió asimismo otras pistas de análisis que aquí abordaré.

Antes que nada, la fuerza de la ideología y lo mucho que ésta se asemeja a la fe, que te hace ver lo que crees y no creer en lo que ves. No importó nunca que los huesos fueran dictaminados como fraude y la “tradicción” un invento, lo que me permite afirmar que el nacionalismo se construye desde múltiples lugares, no solo desde el centro o por las élites y puede, perfectamente, con un gran desprecio por la historia, recurrir a la fabricación de mitos para engordar la identidad nacional. Numerosos actores sociales regionales y hasta marginales participaron

² Palabras al lector, en Héctor Pérez Martínez, *Cuahtémoc, vida y muerte de una cultura*.

en esa construcción desvelando la absoluta necesidad de inventar “antiguas” tradiciones para poder desplegar una pedagogía nacional, que mirando hacia “cierto” pasado, pudiera convertirse en ejemplo para ese presente y servir asimismo a sus propios intereses económicos, políticos, culturales y simbólicos.³

El intenso debate que “la batalla de los huesos” suscitó en el ámbito público en su momento me permitió contar con una amplia bibliografía y poder dar cuenta de la importancia que adquirió en ese momento histórico el forjar una identidad mexicana aglutinadora: el mestizo. Al mismo tiempo que, desde el comienzo de este *affaire*, el nacionalismo desplegado por unos y otros mostró lo ambiguo si no es que imposible de esa construcción, puesto que detrás del supuesto conciliador mestizaje, vegetaba latente, el enorme desprecio por los indios vivos. Haciendo mucho más negro y profundo el “hoyo negro de la Conquista”⁴ y complicando más de lo previsto mi tarea.

Me pregunto asimismo si el género influyó para determinar la diferente suerte que corrieron los dos descubrimientos arqueológicos paradigmáticos de aquellas décadas de ferviente nacionalismo, pues ambos sustentaban una fuerte ideología y ambos involucraron fraudes. El de los restos de Cuauhtémoc y el del tesoro de Monte Albán dirigido por su mentor y amigo, Alfonso Caso, 18 años antes y en el que ella también participó. En ese lapso transcurrido, la antropología en México se institucionalizó y se creó la Escuela Nacional de Antropología e Historia, cuya primera especialidad fue, precisamente, la antropología física. Los resultados del hallazgo de los restos de Cuauhtémoc ya no podían manejarse de la misma manera en que se manejaron los de la tumba 7. Lo que sí perduró fue la necesidad de otorgar bases más sólidas, con evidencias arqueológicas, para la construcción de un discurso histórico hegemónico. Sin embargo, los diferentes contextos provocaron que

³ Erik Hobsbawm explica la manera en que una tradición que podría pensarse como inmemorial es de reciente creación, siempre ligada a los intereses de un pasado reciente y a las estrategias de un grupo social. Un doble movimiento de historicización de un presente etnográfico o folklórico, rápidamente confundido con una realidad ancestral y de antropologización de la mirada histórica que insiste en la dimensión ritual y simbólica de prácticas “tradicionales”, “La fabricación en serie de tradiciones. Europa, 1870-1914”.

⁴ Guy Rozat, Miguel Segundo (eds), *El hoyo negro de la Conquista*.

los resultados también fueran diferentes. ¿Habrá influido la condición femenina de Eulalia para que lo de ella fuera tachado de fraude, qué habría sucedido si el descubridor de los restos de Cuauhtémoc hubiera sido directamente Caso o algún otro importante cacique de la arqueología, se habrían podido acallar las voces discordantes como se hizo en la tumba 7? Si bien yo no tengo las respuestas a estas preguntas, aquí dejaré las huellas que seguí para comprenderlas mejor.

Al tejer los múltiples hilos de las historias que ahí confluyeron podemos ver que el altar cívico construido en el lugar del descubrimiento se ha convertido actualmente en un auténtico “lugar de memoria”⁵ al que peregrinos-turistas de todo el mundo asisten cada año a rendir homenaje con danzas y ceremonias *new age* en la plaza del pueblo, hoy llamada Eulalia Guzmán. El pueblo mismo fue rebautizado como Ixcateopan de Cuauhtémoc y se ha convertido en la “cuna de la mexicanidad”, como lo indica el cartel de bienvenida a la entrada del pueblo.

III. EL HÉROE MÁS VIRIL DE NUESTRA HISTORIA

El proceso de construcción de la nacionalidad fue aparejado con el de la veneración a los héroes que habían luchado en defensa de la patria. La figura de Cuauhtémoc reunía las características necesarias para fungir como héroe del pasado prehispánico y para ser incluido en el relato de la historia nacional, disciplina que comienza a desarrollarse “científicamente” en el siglo XIX. Sin embargo, para no tentar con reivindicaciones igualitarias a los indígenas vivos, la prudencia sugería elogiar la resistencia, pero solo la de ciertos aztecas frente a la conquista. Eso explicaría la selección de Cuauhtémoc, último tlatoani, sí, pero vencido y torturado; y no la de otros, como su predecesor Cuitláhuac, vencedor en la Noche Triste. Además de subrayar el patriotismo de Cuauhtémoc, se dejaba entender que con su rendición había iniciado una nueva era, marcada por la tutela del europeo sobre el indio y un mestizaje supuestamente general, que diluiría el elemento indígena, tanto biológica

⁵ Pierre Nora, “Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux”.

como culturalmente. Esta ficción fue repetida obstinadamente a los largo de las décadas.⁶

La pedagogía nacional debía mostrarse al público por lo que en 1887 se construyó un monumento a Cuauhtémoc en el Paseo de la Reforma; un altar cívico para conmemorar a uno de los pocos personajes indígenas que logró pasar a engrosar la fila de los héroes nacionales⁷. Es evidente que los héroes debían ser varones, de ahí el profundo lamento de don Silvio Zavala, director del Museo Nacional de Historia, cuando el dictamen emitido por la Primera Comisión Dictaminadora afirmó que el cráneo exhumado era femenino: “No deja de inquietarme que vayan a coronar con un cráneo de mujer, al héroe más viril de nuestra historia.” Seguramente no solo a él le pareció una aberración histórica, que, obviamente, solo pudo haber cometido una mujer.

La figura de Cuauhtémoc se transforma al correr del tiempo en símbolo del antiimperialismo. López Velarde loa al “joven abuelo”, como “único héroe a la altura del arte”.⁸ En 1934, Don Lázaro Cárdenas llama Cuauhtémoc a su primogénito. En 1947 se acuñan monedas de plata de 5 pesos con su efigie. Entre 1947 y 1949 el PRI sacó un millón de biografías de héroes nacionales y Cuauhtémoc se convirtió así en el “padre del México independiente”.⁹

No voy a glosar aquí la detallada e interesante historiografía de sus imágenes y representaciones a través de la historia que ya otros han realizado¹⁰, solo añadiré que la anécdota que relata la supuesta respuesta de Cuauhtémoc a las quejas de su primo en el tormento: “¿acaso crees que yo estoy en un lecho de rosas?” que tanto nos gustó cuando aprendimos sobre él en la primaria, fue inventada por el romanticismo

⁶ Helia Bonilla, Marie Lecouvey, “Conmemoraciones de héroes aztecas en la ciudad de México e inclusión de los indígenas capitalinos (1867-1910): dos casos particulares”, Andrés Lira, “Los indígenas y el nacionalismo mexicano”.

⁷ Lara Campos Pérez, “Cuauhtémoc, el héroe completo. La conmemoración del último emperador azteca en la ciudad de México durante el porfiriato, 1887-1911”

⁸ En el Intermedio titulado “Cuauhtémoc”, de su famoso poema *Suave Patria*, escrito en 1921.

⁹ Paul Guillingham, “The Emperor of Ixcateopan: Fraud, Nationalism and Memory in Modern Mexico”, p.563.

¹⁰ Pablo Ferreyra Beltrán, *Cuauhtémoc, hombre y mito en la historia de México*. Guy Rozat, “La invención de Cuauhtémoc”.

del siglo XIX, unos dicen que por Eligio Alcona y mientras que otros, le otorgan a Prescott su autoría.

La historia conocida de Cuauhtémoc proporcionaba muy pocos datos duros sobre el hombre “real” ni siquiera sabemos bien su edad. Para nuestros fines, aquí me atengo a la historia oficial que cuenta que Hernán Cortés lo apresa, lo tortura y se lo lleva a rastras hasta las Hibueras¹¹; pero que cuando el conquistador sospecha que planeaba una rebelión lo manda ahorcar en 1525, no se supo más del lugar preciso de su primer entierro ni del devenir de sus restos.

IV. LA FIEBRE DE HUESITIS

Felicitas López Portillo relata el caldeado ambiente que reinaba un poco antes del desentierro real, cuando en 1946 se exhuman –por octava vez- los restos del conquistador Hernán Cortés. A diferencia de la imagen de nuestro bienamado tlatoani, la del conquistador, había ya perdido bastante lustre, tanto así que, en 1947, cuando se celebrarían los 400 años de su fallecimiento, la fecha pasó inadvertida. Los tiempos ya no estaban para esa conmemoración, los conservadores y los hispanistas, aunque dando pataletas tardías, habían perdido. La época pertenecía a los indigenistas impulsados por las esferas oficiales que pretendían la revaloración de lo autóctono, la reivindicación del pasado indígena.¹² Después de que se analizaron los huesos del conquistador, confirmando su pequeña estatura, así como la deformación ósea de sus piernas, Diego Rivera pinta a un Cortés enano, deforme y sifilítico en su mural de la Conquista del Palacio Nacional.¹³

¹¹ Podríamos preguntarnos ¿cómo y para qué se llevaría Cortés a nuestro héroe mutilado durante 4 años a su viaje hacia las Hibueras? Recordemos que ya le había achicharrado los pies, lo que lo volvía completamente incapaz de caminar, lo tuvieron que haber llevado a lomo varios meses para luego matarlo por allá, ¿no será otra patraña más del Conquistador?

¹² Felicitas López Portillo, “Hispanismo e indigenismo: la polémica de los (verdaderos) huesos de Cortés y Cuauhtemoc”, pp.23-24.

¹³ Salvador Rueda, “El descuido de los héroes. Apuntes sobre historiografía marginal”, p. 73.

En esas décadas se crean todas las instituciones oficiales para el resguardo y estudio del pasado, la antropología y la arqueología modernas.¹⁴ Los indigenistas sentían la urgencia de encontrar el cuerpo ausente del gran Cuauhtémoc. El libro del ministro del interior, Héctor Pérez Martínez: *Cuauhtémoc, vida y muerte de una cultura*, en 1948, se convirtió rápidamente en una suerte de biblia que atizó aún más ese fuego identitario; así que cuando en febrero de 1949 empiezan a aparecer noticias en la prensa nacional de que en un pequeño poblado de Guerrero, llamado Ixcateopan, un tal Salvador Rodríguez Juárez le había mostrado al cura local algunos documentos antiguos, uno firmado por Motolinía, que afirmaban que ahí estaba enterrado el gran héroe azteca, muchos estaban listos para aceptarlo.

V. BREVE HISTORIA DEL DESCUBRIMIENTO DE LA TUMBA REAL

En cuanto el gobernador de Guerrero, General Baltasar Leyva Mancilla, se entera de la gran noticia, solicita al INAH su intervención, la maestra Eulalia Guzmán será la elegida para emitir un veredicto. Era la encargada del Archivo Histórico del INAH, la persona ideal para analizar esos famosos documentos que la cautivan. Se fascina con los papeles que don Salvador le irá mostrando, con la “larga” tradición oral que algunos pobladores le contaron, con los cánticos y el folklore que supuestamente recreaban una convincente leyenda, representada cada año por los pobladores de Ixcateopan en donde actuaban o bailaban el transporte de un cuerpo, así como con los demás indicios materiales que robustecían el contenido de lo que fue llamado a partir de entonces, “la tradición”. Para ella era más que evidente que el contenido de dichos documentos estaba respaldado por una fuerte tradición oral.

¹⁴ No está de más subrayar el ambiente indigenista de las instituciones creadas en esa época. En 1938 se funda la Escuela Nacional de Antropología e Historia y se consolidan el Instituto Nacional de Antropología e Historia y el Consejo de Lenguas Indígenas, se realiza también en Ciudad de México el XXVIII Congreso Internacional de Americanistas. En 1944 se inaugura el Museo Nacional de Chapultepec. Asimismo, a partir del mediático descubrimiento de las Joyas de Monte Albán, le siguen otros muy importantes como el de las estatuas colosales de Tula o los frescos de Bonampak.

Don Salvador le mostró poco después la famosa “carta viva” heredada de su abuelo Florentino Juárez desde el siglo XIX que legaba a sus descendientes una historia oral que arrancaba con la muerte de Cuauhtémoc y que rellenaba los huecos biográficos que la historia oficial tenía. No se sabía, por ejemplo, y el documento lo atestaba, que la madre de Cuauhtémoc, pertenecía a una familia noble chontal de Ixcateopan que había sido llevada a Tenochtitlan cuando los mexicas conquistan la región, que se habría casado allá con un noble de Tlatelolco y que su hijo, Cuauhtémoc, había sido criado en Ixcateopan y llamado al valle de México al momento de la Conquista para defenderlo de los españoles. Que fue asesinado ahorcado el 26 de febrero de 1525, un martes de carnaval, junto con nueve personas más fray Juan Tecto a quien Cortés habría también sacrificado por haber sido testigo de tan cobarde asesinato. Después, algunos de sus hombres que habían logrado escapar, lo desentierran y cargan su cuerpo durante días hasta Ixcateopan en donde lo entierran, guardando absoluto secreto durante 400 años. Motolinía habría pasado por el pueblo y ahí le desvelan el secreto. Él ordena un nuevo entierro, abajo lo que será el altar donde poco después se construirá la Iglesia. Aquella “tradicción oral” habría circulado en secreto, desde “tiempo inmemorial” según los informantes de doña Eulalia, y como “prueba” se mantenía prendida una vela en el altar, precisamente donde se encontraba la tumba.¹⁵

A pesar de que doña Eulalia solicitó al INAH un arqueólogo para que se ocupara de la excavación, éste no llegó y la población se impacientaba. Llevaba ya siete meses en el pueblo estudiando los documentos y escuchando las “tradiciones” de algunos viejos.¹⁶ Tenía que comprobar si todo ello era cierto. Empujada por los interesados, el 20 de septiembre comienza la excavación, al parecer, en condiciones bastante precarias.¹⁷ Seis días después, se topan por fin con una placa de

¹⁵ Guillingham, “The Emperor of...”, p. 567.

¹⁶ En diversas ocasiones Eulalia se quejó de la falta de apoyo del INAH que la mandó a dictaminar la autenticidad de los documentos firmados por Motolinía, pero que nunca respondió a los 12 informes que les envió durante los siete meses previos a la excavación. Tampoco respondieron a su solicitud de un arqueólogo.

¹⁷ Guillingham afirma que el interés del gobernador de Guerrero por encontrar los huesos de Cuauhtémoc era enorme pues se encontraba amenazado políticamente debido a

cobre con las inscripciones “1525-1529 Rey y S Coatemo”, una punta de flecha, unas cuentas y unos huesos calcinados. Se cuenta que uno de los peones que realizaron la excavación cayó de rodillas y exclamó: “Gracias a Dios porque voy a ver a mi Rey”. Las campanas de la Iglesia no tardaron en repicar con fuerza, al tiempo, doña Eulalia sale al atrio de la Iglesia con la placa en alto y lágrimas en los ojos, a decirle al pueblo ahí congregado que por fin habían encontrado los restos del gran Cuauhtémoc.¹⁸ El gobernador, que había previsto todo, fue el primero en hacer una guardia de honor y la noticia con esa fotografía, recorre como pólvora la prensa nacional. A los pocos días llega el director del INAH, Ignacio Marquina acompañado del gran amigo de Eulalia, Alfonso Caso, quien se sorprendió bastante por la pobreza de la tumba: “¿y las joyas?” –dicen que preguntó–; pero al estar rodeado y sentirse presionado por la aguerida y ferviente población, se vio orillado a afirmar su autenticidad.¹⁹

VI. LA CELEBRACIÓN POR EL HALLAZGO REAL

La serie de festejos, discursos, concursos que se organizaron a todos los niveles institucionales, pero también locales y regionales en honor a Cuauhtémoc fue enorme. Movilizados por el flamante PRI, maestros y ejidatarios acudían en peregrinación cívica al altar de la patria, su monumento. 1950 fue bautizado como el año de Cuauhtémoc. Y la descubridora de sus restos, doña Eulalia, fue nombrada “hija predilecta del estado de Guerrero.”²⁰ Cuando el 19 de octubre la Primera Comisión que el INAH organizó para autenticar los huesos y el entierro, afirmó que no pertenecían al tlatoani sino a 5 individuos diferentes y que el

diversos manejos turbios y porque se había opuesto a la elección de Alemán, además el descubrimiento de la tumba sería el broche de oro que lo consagraría en las cercanas celebraciones por la fundación del estado de Guerrero, “The Emperor of...”, p. 574.

¹⁸ Felicitas López Portillo, “Hispanismo e indigenismo...”, p. 24.

¹⁹ La frase puesta en boca de Caso puede hacer referencia a que si ese fuera verdaderamente un entierro real, debería haber muchas joyas; pero también, a su propia experiencia en encontrar joyas en tumbas reales como la de Monte Albán.

²⁰ Felicitas López Portillo, “Hispanismo e indigenismo...”, pp. 22-23.

cráneo era de una mujer, nadie estuvo dispuesto a escuchar semejante despropósito. Los dictaminadores, Silvio Zavala, Eusebio Dávalos, Javier Romero, se vieron orillados a afirmar que, a pesar de todo, la historia de Cuauhtémoc era la de la reivindicación de un México mestizo que también dignificaba al fraile español y cristiano que recogió con amor sus despojos y los enterró. La prensa los tildó de “sabios oficiales” acusándolos de antimexicanos. Para intentar calmar los ánimos, la SEP se vio obligada a afirmar que la grandeza de Cuauhtémoc estaba más allá de sus restos materiales. Después de ese primer dictamen, que no fue publicado, Caso y Marquina cambian de opinión; a su vez, fueron acusados de temer por sus propios “huesos” que los mantenían en la nómina oficial.²¹

Eulalia Guzmán no flaqueó jamás, comenzó una investigación propia con el apoyo de su amigo, el director del Departamento de Investigaciones Especiales del Banco de México, el criminólogo Alfonso Quiroz Cuarón y reconocidas personalidades académicas como Luis Chávez Orozco y otros militantes del Partido Popular de Vicente Tolledano que se acababa de formar un año antes y del que doña Eulalia había sido fundadora. Este grupo, llamado “pro-huesos”, publicó todas las investigaciones que avalaban “científica y objetivamente” la autenticidad de los restos del “mártir y héroe supremo de la historia de nuestra Patria”.²² Mientras tanto, el informe oficial era enterrado.

VII. LA FAMOSA TRADICIÓN

La revista *Cultura Soviética*, le da gran difusión a su postura y la invita a impartir conferencias y a publicar los dictámenes solicitados por ella a diferentes especialistas que apoyaban la veracidad de sus hallazgos. El periódico *Excélsior*, a su vez, los acusó de montar una conjura comunista

²¹ Felicitas López Portillo, “Hispanismo e indigenismo...”, pp. 24-25.

²² La Secretaría de Educación Pública publicó en 1952 el *Dictamen acerca de la autenticidad del descubrimiento de la tumba de Cuauhtémoc en Ixcateopan*, del doctor José Gómez Robleda. Y poco después el periodista de *El Nacional*, Ángel Torres González, publica *La tumba de Cuauhtémoc*. Moisés Mendoza, de *El Universal* publica *Rey y Señor Cuauhtémoc*, José Ángel Cenicerros, *La supervivencia de Cuauhtémoc*, ed. Criminalia.

para desatar el rencor social con la bandera de la reivindicación del mundo indígena.²³ Eulalia explica claramente que en cuanto comenzó a estudiar los primeros documentos, se dio cuenta de que no eran originales ni del siglo XVI, que más bien le parecieron copias mal hechas de otros más antiguos.

En caso de ser así, el copista debió ser un inculto que no entendía las letras antiguas ni muchas de las palabras y que salió del problema como pudo, sin poder consultar a nadie, porque aquello era un secreto... Pero encontré que estaban respaldados por una tradición oral muy fuerte... recogí alrededor de 14 relatos de ancianos, que me dijeron que habían recibido la tradición de sus abuelos, cuando eran pequeños... De manera que la tradición oral arrancaba de los tatarabuelos, nacidos por menos a fines del XVII...²⁴

Convencida de que una tradición oral como esa no se inventa y de que ese secreto pudo haber pasado de boca en boca durante 400 años, conducido por esa voz inmemorial que, según Eulalia, era absolutamente verosímil: “me dijeron los viejos, los abuelos de los abuelos...” Las pruebas de que Cuauhtémoc había sido enterrado en ese preciso lugar se basaban en esa tradición oral que arrancaba en el siglo XVI.²⁵ Ella se preguntó, cómo era posible que un pobre campesino del siglo XIX²⁶, el abuelo don Florentino, pudiera haber conocido tantos elementos

²³ Felicitas López Portillo, “Hispanismo e indigenismo...”, p. 27.

²⁴ *Cultura Soviética* 86, 1951, p.32.

²⁵ *Cultura Soviética* 86, 1951, p. 45. La maestra Guzmán contempla la posibilidad de que en 1529, al trasladar el cadáver de Cuauhtémoc del palacio de sus abuelos en donde se habría enterrado al llegar de las Hibueras –que luego llamarán el momoxtle– al lugar en que señaló Motolinía, bajo el que sería el altar de la Iglesia que construyeron después, pudieron haber trasladado también otros huesos y restos.

²⁶ Eulalia no lo supo en su momento, fue la minuciosa investigación de Paul Guilloham la que nos informó que nada de “pobrecito campesino”, el hábil don Florentino, pasó de mayordomo a convertirse en el cacique indiscutible del pueblo. Hacia 1900 era dueño de 600 hectáreas en el municipio. Seguramente ideó su fraude, enterró los huesos, fabricó documentos y montó la conveniente leyenda, para apoyar las gestiones legales que, como juez local, emprendió contra la decisión de convertir en cabecera municipal al vecino pueblo de Ixcapuzalco más grande y poblado. Así entre 1891 y 1893 sembraría los huesos previamente calcinados en el altar cuando éste se reconstruyó debido al rayo que había caído en la bóveda

históricos difíciles de conocer incluso para los historiadores de su tiempo. A lo que responde: “solo pudo ser por la tradición oral.”²⁷

En sus artículos desgranó el cuidadoso trabajo de los expertos del Banco de México, liderados por su amigo Quiroz Cuarón, para comprobar científicamente si el papel de dicha carta, escrita por cierto con tinta simpática, era original y si la firma al calce pertenecía a Motolinía o no. Los expertos pudieron comprobar que el papel efectivamente databa del siglo XVI y que si bien no entendían el sentido de las palabras reveladas, la firma era sin duda del fraile. Concluyeron con Eulalia que si dicha misiva era incomprensible, seguramente se debía a que había sido escrita en clave, para guardar mejor el secreto.

Eulalia también se empeñó en demostrar que la tumba pertenecía al siglo XVI, que nadie pudo haber penetrado bajo el altar una vez construido, porque su peso, de más de 25 toneladas y el hecho de que no hubiera cimientos, hubieran provocado su derrumbe. En la excavación no encontró rastro alguno de que hubiera sido rehecho. Aunque la última comisión de 1976 declaró que tanto la Iglesia como el altar habían sido reconstruidos en el siglo XIX después de un incendio y de que un rayo atravesara la bóveda situada arriba del altar. Para Eulalia, el hallazgo de la tumba era la prueba histórica, que confirmaba lo que la tradición sostenía desde hacía 400 años. “Recuerdo la frase de un anciano de Ixcateopan que me dijo: trajeron a enterrar aquí a Cuauhtémoc, porque él era criollito de acá.”²⁸

Para la maestra el problema comenzó en el momento en que sus opositores exigieron la identificación de los restos óseos. La comisión que ella organizó con el Dr. Quirós Cuarón, que envió a un químico y a un fotógrafo especializados, llegó al mismo tiempo que los miembros de la primera comisión oficial, estos últimos no iban preparados porque pensaban llevarse todo lo recuperado en el entierro a la ciudad de México. Afortunadamente, escribe Eulalia, el gobernador de Guerrero se encontraba presente y la apoyó para que nada fuera sustraído del

justo encima de él, destruyéndolo en parte... y poco a poco, produciría los famosos diarios. Guilligham, “The Emperor of...”, pp. 566-567.

²⁷ *Cultura Soviética* 86, 1951, p.36.

²⁸ *Cultura Soviética* 86, 1951, p.41.

lugar, pues bajo esa promesa “los ancianos habían dicho su secreto.” Así que los técnicos del Dr. Quiroz trabajaron mientras que los de la Comisión se limitaron a observarlos. En pocas horas, los miembros de la Comisión encabezados por el Dr. Silvio Zavala, despacharon su trabajo y regresaron a México. Dieron su informe verbal al arqueólogo Marquina, quien afirmó que todo era superchería: que había por lo menos 5 esqueletos en el entierro y el cráneo era femenino.²⁹ Eulalia siempre alegó que en ese entierro todo era muy particular, que los huesos estaban quemados, el cráneo absolutamente carbonizado, que había fragmentos de todos los tamaños y muchos hechos polvo, que había sido muy difícil identificarlos; por eso solicitó especialistas. Ellos concluyeron que los objetos metálicos efectivamente eran de cobre nativo, que debido a su oxidación a su grosor, eran muy antiguos.

Frente a las pruebas científicas que contradecían el primer informe oficial, la SEP se vio orillada a solicitar otro dictamen, el de la llamada Gran Comisión compuesta por once individuos. Doña Eulalia, bastante enojada, denunció que no eran científicos sino literatos, abogados, historiadores del siglo XIX, etnólogos, un arqueólogo, un profesor de arte colonial... y, peor aún, que ni uno de ellos se había personificado en Ixcateopan. La Gran Comisión presentó dos dictámenes: uno negativo, firmado por diez miembros y el otro afirmativo, firmado por el undécimo miembro, Dr. José Gómez Robleda, exsecretario general del Partido Popular. Sin embargo, la maestra se siente autorizada a concluir orgullosa que: “no hay ya duda acerca de la autenticidad de la mayoría de los restos óseos pertenecientes a un solo esqueleto encontrado en la tumba... son los restos de Cuauhtémoc, rey de México”.³⁰

El estudio que realizó su equipo de los restos óseos le permite incluso proporcionar un retrato físico de su amado héroe: “Pertenecen a una persona elegante y juvenil con los caracteres sexuales secundarios bien desarrollados...”³¹

Para no ser acusados de malos mexicanos, los miembros de esa Gran Comisión montaron una guardia de honor en el monumento

²⁹ *Cultura Soviética* 86, 1951, p. 41.

³⁰ Eulalia Guzmán, Quiroz Cuarón, *La supervivencia de Cuauhtémoc*, p. 214.

³¹ *Cultura Soviética* 73, 1950, p. 41.

de Reforma antes de comenzar su estudio. Pero de nuevo, el veredicto final fue negativo: “los documentos son falsos, la placa es moderna y los huesos son, por lo menos de 4 individuos diferentes”. Jiménez Moreno se siente injuriado y afirma ser científico y no torcer la verdad por móviles patrioterros.³² Una vez más, el reporte de la Gran Comisión fue enterrado convenientemente y la SEP se lavó las manos. El régimen se deslindó del problema subrayando: “somos una nación mestiza y desde la Independencia todos los mexicanos constituimos un solo pueblo.”³³ En 1976 el presidente Echeverría la reaviva para apoyar su retórica tercermundista y antiimperialista. El INAH ordena una nueva revisión del caso. Pero una vez más, concluye: “nada hace afirmar que esos restos sean del último señor de los mexicas y heroico defensor de México-Tenochtitlan”. Además, especifican que el cráneo había pertenecido a una mestiza adulta.

Alicia Olivera de Bonfil encabezó el equipo de especialistas que analizaría muy detenidamente lo relativo a la famosa tradición oral. Para su equipo, “Florentino Juárez, fue quien sembró las raíces del artificio...”³⁴ Demuestran asimismo que la investigación de la profesora Guzmán:

fue realizada en un área muy restringida y tan solo con 13 informantes además del sr. Rodríguez Juárez, último depositario de la tradición... Los testimonios no fueron conservados debidamente y ella solo dio un resumen de lo dicho por sus informantes, sin haber realizado el registro adecuado de las entrevistas ni la debida evaluación... además, todos los que escribieron después para avalar lo dicho por la profesora Guzmán, se basaron en las investigaciones realizadas por ella misma.³⁵

La conclusión fue contundente: hasta febrero de 1949, cuando se hicieron públicos los famosos documentos, el 99% de los informantes que el equipo de Olivera entrevistó, desconocían su existencia y su contenido.

³² Wigberto Jiménez Moreno, “Los hallazgos de I...”, p. 177.

³³ Felicitas López Portillo, “Hispanismo e indigenismo...”, p. 25.

³⁴ Alicia Olivera, *La tradición oral sobre C...*, p. 14.

³⁵ Olivera, *La tradición oral sobre C...*, p. 15.

Las únicas personas que sabían de esos documentos y que apoyaban la tradición de que ahí estaba enterrado Cuauhtémoc, estaban ligados a las dos familias prominentes e interesadas del pueblo, por haber sido sus trabajadores: los Juárez y los Jaimes. Salvador Rodríguez Juárez, además de fungir como verdadero líder de su comunidad, era el médico del pueblo y como tal lo reconocían los pobladores. Aunque en realidad este nunca había estudiado medicina, él mismo confesó que se había mandado fabricar el título que colgaba en su consultorio.

El análisis de las múltiples contradicciones y ambigüedades de los datos le hizo sospechar a Olivera que la versión que daba cuenta de la manera en que el cadáver de Cuauhtémoc habría llegado al pueblo fue difundida después de 1949, puesto que en su mayoría “los pobladores no saben realmente quién fue Cuauhtémoc. Lo han oído nombrar o tal vez los más viejos sepan que es él quien está enterrado ahí, pero no saben de dónde fue rey, ni desde cuándo ni porqué está enterrado en su pueblo”. La conclusión se imponía: esa aparente tradición sobre Cuauhtémoc es de origen muy reciente.³⁶

VIII. EULALIA GUZMÁN, CUANDO EL GÉNERO SÍ IMPORTA

Eulalia Guzmán, murió en 1985 a los 95 años de edad. Algunos arqueólogos o investigadores del INAH que la conocieron la recuerdan como una mujer poco agraciada y poco femenina, que nunca se casó y que tenía un humor de perros. Otros, se burlan de su rancio indigenismo nacionalista y muchos recuerdan con sorna la falsificación. Según estos rumores, derrotada por su tozudez e intransigencia, moriría sin pena ni gloria. Apen Ruiz piensa que el género jugó efectivamente un papel fundamental para que la excavación de doña Eulalia fuera despreciada y tildada de fraude, que ella hubiera perdido todo crédito y, según algunos, hasta la razón.³⁷ A mí me parece que después del “hallazgo de Ixcateopan”, seguramente sufrió bastante por el rechazo de

³⁶ Alicia Olivera de Bonfil, “La tradición oral sobre Cuauhtémoc...”, pp. 20-21.

³⁷ Apen Ruiz, “Eulalia Guzmán y la imposibilidad de excavar en suelo nacional. Cuicuilco”

algunos y perdería a varios amigos; pero no por ello menguó su trabajo o cambió de opinión. La maestra Eulalia permaneció en su puesto en el INAH hasta que se jubiló en 1968, tal vez debido a la esclerosis cerebral que la atacó sin piedad. Como vimos, diversas e importantes personalidades la apoyaron a lo largo de ese debate. Según el periódico *Tiempo*, una asociación feminista le brindó la comida para felicitarla por sus hallazgos.³⁸ En 1976 la última *Comisión para la Revisión y Nuevos Estudios de los Hallazgos de Ichcateopan* ratifica la falsedad del entierro. El arqueólogo Matos Moctezuma, miembro de dicha comisión, afirma que ella se precipitó a realizar las excavaciones y que era evidente su falta de técnica en todas sus intervenciones.³⁹ Sin embargo, en ese mismo año de 1976 bautizaron con su nombre la calle en donde vivía en la ciudad de México, dándonos a entender que era considerada una mujer ilustre a pesar de aquel descalabro que tantos querían olvidar. Las diversas autoras que la han estudiado nos dan una imagen de ella totalmente diferente a la de su descrédito. Felicitas López Portillo opina que el machismo mexicano fue el vector principal en el largo debate de los huesos, afirma que en aquella época se decía que si las investigaciones hubieran sido realizadas por un hombre hubieran estado mejor elaboradas. Para Apén Ruíz, el hecho de que fuera mujer en una época en que la arqueología era netamente masculina, habría puesto todo en su contra. Que se le recuerda más por lo que hizo mal. La sorpresa y enojo de Silvio Zavala traducida en la famosa frase ya citada no era solamente porque no fueran los verdaderos huesos de Cuauhtémoc, sino que se fuera a coronar a una mujer, ¡eso sí sería el colmo!

³⁸ Como ya lo señalamos antes, lo más curioso es que fuera la propia Secretaría de Educación Pública quien publicara en 1952 el “Dictamen acerca de la autenticidad del descubrimiento de la tumba de Cuauhtémoc en Ixcateopan” elaborado por un solo miembro del equipo y no el negativo firmado por el conjunto.

³⁹ Eduardo Matos Moctezuma, *Informe de la revisión...* pp. 58-61.

IX. UNA MAESTRA EJEMPLAR

No está por demás recordar muy a grandes rasgos su singular biografía trabajada por diferentes autoras.⁴⁰ Nació en 1890 en San Pedro Piedra Gorda, Zacatecas, pueblo que después será renombrado Cuauhtémoc, en su honor. En la ciudad de México, ingresa a la Escuela Normal de Profesoras a los 14 años, en donde se desempeñó como una alumna aventajada. Muy joven, junto con sus amigas Hermila Galindo, Luz Vera y Laura Torres fundan en 1906 el grupo *Admiradoras de Juárez*, cuyo objetivo era la “emancipación de la mujer” a través de la obtención del sufragio. Al mes del asesinato de Madero, Eulalia creó el *Club Lealtad* junto con otras profesoras y estudiantes. A pesar de que las reuniones eran secretas, la represión no se hizo esperar y todas ellas fueron cesadas de sus funciones como profesoras.⁴¹ En 1914 Carranza la comisiona a Estados Unidos para conocer nuevos métodos de enseñanza de geografía e historia. A su regreso, es nombrada profesora en la Escuela Normal para Maestras y después, como parte del grupo invitado por Calles para formar escuelas modelo con los indígenas, vivió dos años en Bácum, Sonora en donde entró en contacto con los yaquis y yoris, afirmando después que esos años fueron, “los más felices de mi vida y más ricos en experiencia.”⁴² Después empezó a tener cargos administrativos en el ramo de la instrucción pública, así como a representar a México en foros internacionales. En 1919 fue una de los fundadores del primer grupo rozacruz de México, nombrado Quetzalocóatl. En esa “hermandad” consagrada a la “búsqueda de la verdad y a la transmisión del conocimiento”, como señala su página de internet, también participaron Jesús Silva Herzog, Diego Rivera, Manuel Gamio, lo que nos da una pista sobre la ideología de estos indigenistas.⁴³ En 1920 se incorpora al Consejo Feminista mexicano que publicará

⁴⁰ Barba, 1988; Jiménez, 1997; Serra Puche y De la Torre, 2005; Ruiz, 2008, 2016. Bailón, 2018.

⁴¹ Martha Eva Rocha, *Los rostros de la...*, p. 179.

⁴² Fabiola Bailón, “Eulalia Guzmán Barrón...”, p. 253.

⁴³ Raquel Tibol afirma que años después, Rivera tuvo que “confesar” y explicar su pertenencia a esa hermandad esotérica, ante el Partido Comunista Mexicano, *Diego Rivera; arte y...*, p. 347.

La Mujer. En 1922 es comisionada por el rector de la Universidad, José Vasconcelos, a representar a México en el Primer Congreso Panamericano de Mujeres en Baltimore, en donde expuso una ponencia sobre educación y el movimiento feminista mexicano. También fue a Suiza al Congreso de Educación Moral y Enseñanza de la Historia. Vasconcelos la nombra jefa del primer departamento de Alfabetización y la fundación Humboldt la beca para especializarse en Berlín y Jena en Ciencias de la Educación. Los viajes que realizó en ese lapso de tiempo, a Constantinopla y a Grecia, la impulsaron a estudiar arqueología a su regreso a México. En 1932 obtiene el grado de maestra en filosofía, en la Facultad de Filosofía y Letras, tomó clases con Alfonso Caso justo cuando la antropología y arqueología se consolidan como profesiones. Al año siguiente, fue nombrada directora del Departamento de Arqueología y después dio clases de historia. Entre 1936 y 40 viajó por diversas ciudades europeas con el encargo de buscar y estudiar piezas arqueológicas y documentos de la “antigüedad mexicana”. A su regreso, comienza a preparar la edición crítica de las *Cartas de Relación de Hernán Cortés a Carlos V* que había microfilmado en Viena, libro que tardó más de 15 años en ser publicado. Obtiene el título de arqueóloga en 1945. En 1948 cuando tiene 58 años, participa en la fundación del Partido Popular Socialista con Vicente Lombardo Toledano, se posiciona contra el imperialismo, a favor de una política de nacionalizaciones y por la igualdad jurídica entre hombres y mujeres. Publica su libro *Lo que ví y oí* que es un alegato contra el nazismo. Eulalia se mantuvo siempre fiel a sus convicciones y nunca lo hizo con el afán de ganar fama o dinero. Es sabido que el INAH le negó el presupuesto para publicar sus numerosas investigaciones e incluso llegó a obstaculizar sus esfuerzos por dar a conocer sus muy particulares puntos de vista, como que Cortés era un “rapaz aventurero, mendaz y sin escrúpulos que mintió sin vergüenza.”⁴⁴

⁴⁴ Eulalia Guzmán, *Relaciones de Hernán Cortés a Carlos V sobre la invasión de Anáhuac*, p. XXI.

X. ALFONSO CASO, EL CACIQUE INCUESTIONABLE DE LA ARQUEOLOGÍA

Guzmán y Caso, alumna y maestro, arqueólogos mexicanos que realizaron dos de los descubrimientos más mediáticos del siglo XX: la tumba 7 de Monte Albán y la tumba de Cuauhtémoc, ambos hallazgos polémicos, ambos sustentaban una fuerte convicción ideológica. La del héroe prehispánico, enfrentando al imperialismo y dando una lección de patriotismo al mundo. La de los sorprendentes tesoros de la tumba 7, muestra de que las culturas prehispánicas eran equiparables a las grandes civilizaciones del viejo mundo. El imaginario arqueológico de la época siempre remitía a las ricas tumbas de los faraones o de Troya, símbolos de grandeza de las civilizaciones perdidas. Sin embargo, ella perdió crédito como arqueóloga, mientras que el aura y prestigio que llegó a tener uno de los llamados “7 sabios”, es prueba de que tal vez el género si haya influido en el manejo y recepción de ambos hallazgos. Si alumna y maestro llegaron a ser muy buenos amigos, Cuauhtémoc los distanció.

A diferencia de Eulalia Guzmán, Alfonso Caso tuvo muy claro desde joven que quería pertenecer a la cúspide de la élite intelectual, el hecho de ser hermano menor de un intelectual de renombre, sin duda jugó un importante papel en el despegue de su carrera. Unos lo han descrito como “un hombre de instituciones”⁴⁵, otros lo pintan como un enérgico, arrogante e impositivo cacique. Si bien había estudiado leyes, descubrió la tumba 7 cuando apenas empezaba sus pininos en la arqueología. López Hernández afirma que su principal objetivo era el de resolver el origen de la civilización mesoamericana y entender sus vías de propagación por el territorio, para ubicar un puente que pudiera relacionar a los toltecas con la cultura maya.⁴⁶ Fue en 1930 cuando lo nombran profesor en el Museo Nacional y un año después le dan el puesto de arqueólogo. Aspiraba a tener un gran proyecto y por ello se concentró en Monte Albán, Oaxaca, pensaba que ahí podía estar el famoso puente entre las dos grandes culturas y que seguramente

⁴⁵ Haydeé López Hernández, *En busca del alma...*, p. 152.

⁴⁶ Haydeé López Hernández, *En busca del alma...*, pp. 162-163.

el sitio encerraba grandes riquezas.⁴⁷ Consiguió fondos de diversas instituciones y finalmente fue acreditado para dirigir las exploraciones arqueológicas que comenzaron el 19 de octubre de 1931, con la ayuda de su propia esposa María Toledano, de Martín Bazán, Eulalia Guzmán y Juan Valenzuela. En enero del siguiente año, por fin descubren la tumba 7 con sus más de 300 objetos preciosos. Brazaletes de oro y de plata, un gran pectoral formado con placas de oro, una urna de alabastro. Una copa de cristal de roca, un cráneo decorado con mosaicos de turquesa, pectorales, orejeras, etc. Caso notifica que había descubierto la “tumba más importante de América”, las piezas fueron trasladadas a la Ciudad de México, lo que enfurece al estado de Oaxaca quien entabla una demanda para que se le devolviera la custodia de dichas piezas. A partir de entonces, el prestigio de Caso solo fue en aumento. Recibe invitaciones a publicar en prestigiosas revistas así como financiamientos durante 15 años más para apoyarlo en el descubrimiento de futuros tesoros.⁴⁸

Sin embargo, pronto recibe un duro golpe a su ego. El jefe del Departamento de Arqueología del Museo Nacional, el Lic. Ramón Mena, apoyándose en las afirmaciones de C. G. Rickards y de C. C. James, lo acusó públicamente en el *Excelsior* de haber falsificado las joyas y de haberlas introducido a la tumba. La furia de Caso no se hizo esperar. Respondió en el *Universal* que Mena era un desquiciado, que actuaba en venganza porque hacía tiempo él le había dictaminado un artículo calificándolo de plagio. Afirmaba también que tanto Rickards como James habían ido a su casa para explicarle que sus nombres habían sido usados sin su autorización. Mena los acusará después de pusilánimes.

Caso solicita que la Universidad, la SEP y los arqueólogos extranjeros residentes en México dictaminaran la autenticidad de las joyas para limpiar así su nombre. Todos rechazaron en bloque dicha solicitud, alegando su bien conocida probidad. Caso pidió a sus conocidos que escribieran cartas de apoyo para zanjar el asunto, cosa que todos hicieron puntualmente.⁴⁹ Caso nunca contestó las acusaciones que Mena siguió

⁴⁷ Haydeé López Hernández, *En busca del alma...*, p. 168.

⁴⁸ Haydeé López Hernández, *En busca del alma...*, pp. 172-173.

⁴⁹ Haydeé López Hernández, *En busca del alma...*, pp. 174-175.

haciendo en la prensa, hasta que cuatro años más tarde, ese pobre infeliz, se atrevió a sacar las piezas resguardadas en el Museo Nacional sin autorización y las llevó a valorar. “Los joyeros, amigos suyos, dictaminaron que éstas habían sido elaboradas mediante técnicas modernas y que, por tanto, no eran prehispánicas. Caso lo acusó de obrar de mala fe, de haber dañado el patrimonio nacional y de haber cambiado las joyas auténticas por falsificaciones.”⁵⁰ Sin embargo, como afirma la misma autora, la acusación de Caso resulta paradójica pues Mena no podía haber dañado el patrimonio al raspar algunas piezas para obtener muestras del mineral quitando así las marcas de inventario, y a la vez, haber sustituido las originales por otras falsas. Para zanjar ese “fastidioso” problema, el Museo Nacional formó una comisión, que, sin analizar las joyas en cuestión, falló de nuevo a su favor. Al año siguiente, Caso es nombrado director del INAH recién consolidado; mientras que el profesor Mena fue destituido de su cargo y en su lugar fue nombrado Juan Valenzuela, co-descubridor de la Tumba 7. En 1933 todas las piezas de la tumba 7 se fueron a la Feria Mundial de Chicago en donde permanecieron hasta 1934. Como afirmó el jefe del Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago, Cooper Cole, ese tesoro mostraba que antes de la Conquista había existido “una alta civilización”. Fundamental para Caso en ese momento en el que construye la historia oficial prehispánica, “descubre” la llamada “cultura madre” así como se perfila la definición de lo olmeca, como lo demostró puntualmente en su libro López Hernández.

XI. FRENTE AL IMPERIALISMO YANKEE

La relación de Eulalia con Walt Disney descrita por Bailón⁵¹ es otra ventanita que nos permite descubrir sus firmes convicciones ideológicas y muestran a una mujer que con entereza supo defenderlas. Ambos se conocieron unos años antes de Ixcateopan, en 1942, en la visita que hizo Disney a México en su gira por América Latina para promover

⁵⁰ Haydeé López Hernández, *En busca del alma...*, p. 176.

⁵¹ Fabiola Bailón Vásquez, “Eulalia Guzmán Barrón...”, pp. 261-266.

su proyecto fílmico. La idea era alfabetizar a todos los pueblos del continente con películas para “mejorar la vida de los más pobres”. Jaime Torres Bodet, entonces al frente de la SEP, la comisionó para que junto con otras siete profesoras latinoamericanas, participara en ese Programa de Alfabetización para las Américas. Eulalia elaboró los lineamientos de un método para enseñar a adultos de habla española a través de 31 películas e incluso escribió los guiones de las tres primeras lecciones. Sin embargo, los norteamericanos decidieron reducirlas a 8 sin tomar en cuenta lo que a Eulalia le parecía fundamental: que fueran maestros mexicanos quienes dieran las lecciones. Alegando falta de presupuesto, propusieron traducir las lecciones hechas en inglés para analfabetas estadounidenses y consagrar cuatro a Higiene y Sanidad en las que ella no participaría. Eulalia montó en cólera, le escribió a Torres Bodet contándole que, además, al final de cada película iba una frase de propaganda: “Esto es lo que el Tío Sam está haciendo para su beneficio y ayuda.”⁵² Bailón afirma que Eulalia alertó a la opinión pública, así como a diversas autoridades sobre las perniciosas consecuencias que el imperialismo conllevaría al país. Lo que condujo a Torres Bodet a frenar la exhibición de dichas películas en México y al Departamento de Estado de los Estados Unidos a retirar las películas.

Serra Puche y de la Torre afirman que en la década de los 30, Eulalia era una de las mujeres más cultas de México; pero también, que sus fuertes convicciones sociales, feministas e indigenistas la cegaron. La maestra Guzmán estaba muy orgullosa de su ascendencia indígena de la que, al parecer, hacía ostentación. Los pro-hispanistas se burlaban de ella, haciendo hincapié en la sanguinaria religión mexicana, amante de la carne humana de la que seguramente Cuauhtémoc sería aficionado. Al contrario, Doña Eulalia llegó a afirmar que los hombres y mujeres del México antiguo vivían en una sociedad ideal de equilibrio con la naturaleza y armonía en sus relaciones sociales. Con estructuras económicas y políticas que actuaban siempre en beneficio de su comunidad, tal como ella las deseaba para su propia nación; y quien lo negara no era sino un vil enemigo de la patria.⁵³

⁵² Fabiola Bailón Vásquez, “Eulalia Guzmán Barrón...”, p. 265.

⁵³ Ma. Carmen Serra Puche, Manuel de la Torre, “Eulalia Guzmán”..., p. 140.

XII. SU AMOR POR CUAUHTÉMOC

Su visión sobre la Conquista es particularmente interesante en aquellos momentos en que se afianza la narrativa nacionalista que se volverá oficial de la Conquista. Un momento pre-León Portilla, pre-visión de los vencidos, que se convertirá a la postre en el pilar fundamental de ese relato oficial al que ella, sin ser ese su objetivo, le dará su aval.

La maestra había pasado los ocho años anteriores a Ixcateopan trabajando minuciosamente las Cartas de Relación que Cortés envió a Carlos V en 1519, preparando la cuidadosa y bella edición que la editorial Libros Anáhuac le publicó hasta 1958 porque el INAH se la había rechazado. La cuarta de forros la escribió su amiga y connotada feminista Esperanza Velázquez Bringas, primera magistrada en el Tribunal superior de Justicia.

Su estudio introductorio de más de cien páginas es un minucioso cotejo de todas las fuentes primarias disponibles en su época sobre la Conquista, lo que le permitirá demostrar las mentiras, inconsistencias y la crueldad de Cortés. Aunque, por otra parte, esa misma introducción nos permite vislumbrar su imposibilidad de salir indemne de la maraña nacionalista de su época, que la tenía completamente capturada.

Afirma que la Conquista había sido cruel y genocida y que era muy difícil acercarse a la verdad histórica porque los conquistadores habían falseado sin escrúpulos los hechos ya que se encontraron frente a un mundo que no entendían y lo interpretaron desde su horizonte cultural. También da cuenta de la carencia de testimonios indígenas y piensa que los pocos que había no expresaban claramente lo acontecido, puesto que la voz indígena ya estaba catequizada e impregnada de ese complejo de inferioridad que se avergüenza de lo propio.⁵⁴

Pero, por otra parte, también hizo eco de lo que se estaba publicando en su momento aunque fuera desde el campo periodístico y literario, como fue el *best seller*, *Cuauhtémoc, vida y muerte de una cultura*, del político Héctor Martínez Pérez.

En 1951, ediciones *Criminalia* publicó *La supervivencia de Cuauhtémoc. Hallazgo de los restos del Héroe*, para reafirmar la postura pro-huesos,

⁵⁴ Eulalia Guzmán, *Relaciones de Hernán Cortés a...*, p. XXI.

que también difundió *in extenso* la revista *Cultura Soviética*. El primer capítulo es justamente *El Imperio de lo Sagrado*, sacado del libro de Pérez Martínez.⁵⁵

Eulalia coincide en reiterar el mismo relato que los demás autores utilizan para “conocer” a los vencidos. A pesar de sus reticencias, Eulalia también le otorga tanto al soldado Bernal Díaz del Castillo como al cronista fray Bernardino de Sahagún el estatuto de fuentes fidedignas para hacer concordar “la tradición de Ixcateopan”. Para todos ellos, ahí está la voz de los conquistados y el relato trágico de su historia.

Aunque Eulalia Guzmán es mucho más original que el resto de sus pares ya que ella no pensaba al mundo prehispánico de igual manera, es decir, inferior psicológica y técnicamente, como lo continúan pensando muchos investigadores. Tampoco tachó a su cosmovisión de supersticiosa, no cree que fueran salvajes, sanguinarios ni que practicaran los famosos sacrificios humanos, pilares de la narrativa de “la visión de los vencidos”. Incluso cuestiona las ideas que sustentan dicha visión como son la noción de Imperio, o que Moctezuma hubiera entregado voluntaria y pacíficamente su imperio. Eulalia pensaba que lo que encontraron los invasores a su llegada fue un mundo floreciente de producción agrícola que daba de comer a más de 30 millones de habitantes. Que los pueblos integraban grandes federaciones autónomas, que se comunicaban entre sí a través del náhuatl que fungía como lengua franca. Que tanto los señoríos del Anáhuac como sus confederaciones vivían en un régimen de democracia *sui generis*. Los calendarios lunar y solar eran muestra de sus adelantadas observaciones astronómicas, así como su desarrollo científico y sus diversas producciones. Sobre las mujeres no se queda atrás, afirma que había igualdad entre los géneros y que las prehispánicas eran estudiosas y poderosas. Como feminista, Eulalia denunció la violencia y el retroceso que sufrieron las mujeres a partir de la Conquista, resaltó la lascivia de Cortés y de sus soldados que sin

⁵⁵ Es una novelita que recoge muchos elementos del supuesto conocimiento prehispánico para apuntalar la doxa nacionalista sobre la Conquista que está en vías de constitución. Los indígenas viven en un mundo mágico y supersticioso en el que solo los sacrificios humanos calman el furor de los dioses. La conclusión de su libro es que el mestizaje marca la pauta para el futuro. Cortés y Cuauhtémoc forman nuestra epopeya. “Ambos fueron hombres de dos mundos que en nosotros se concilian y luchan. Tal es nuestra estirpe”, p. 247.

cesar las violentaron. Encuentra muy plausible incluso que haya sido él quien matara a Malinche.

Su visión idealizada del mundo prehispánico coincide con la de los mexicanistas, mexicaneros y neoztecas actuales. Eulalia tuvo una muy cercana relación con Rodolfo Niebla impulsor del movimiento de la mexicanidad que la considera hoy como una heroína, defensora y difusora del “verdadero saber”. Fue asimismo muy amiga del que fungió como su traductor del náhuatl: José González Rodríguez que es, ni más ni menos, el poseedor de la famosa *Consigna de Cuauhtémoc*. Otra rocambolesca pieza identitaria que apuntala la tradición de Ixcateopan y que aparece justo después del descubrimiento de sus huesos.

La Consigna afirma que Cuauhtémoc, como portavoz del Consejo de Ancianos, ordenó a los habitantes de Tenochtitlan guardar en secreto todos sus conocimientos, fingir una aparente sumisión a los españoles para poner fin a la sangrienta guerra de Conquista y esperar el regreso del esplendor de los verdaderos mexicanos que renacerían con la llegada del Quinto Sol. Aunque estos grupos no pertenezcan a alguna etnia ni pueblo originario, comparten su fe en la Consigna, un saber oculto que no cualquiera puede conocer, solo aquel que logra “despertar la memoria genética de origen indio que posibilita el aprendizaje del náhuatl.”⁵⁶ La Consigna tiene una fecha precisa de aparición, a diferencia de otros mitos: el 12 de agosto de 1521, un día antes de la caída de Tenochtitlan. Este mito fundacional se convierte para los mexicaneros en historia oficial. La antropóloga Yólotl González que ha trabajado sobre ese movimiento y la Consigna demostró puntualmente que ni por su estructura ni por su lenguaje aquella Consigna puede ser un documento anterior al siglo XX.⁵⁷

Independientemente de todos los dictámenes negativos, la Consigna de Cuauhtémoc, la tradición de Ixcateopan, doña Eulalia Guzmán, así como los prohuesos de ayer y de hoy son los que han triunfado simbólicamente. Cuauhtémoc logra aglutinar en Ixcateopan a cientos de personas que se concentran todos los años, el 23 de febrero o el 27 de septiembre, a celebrar su natalicio y el descubrimiento de sus restos.

⁵⁶ Susana Torres, “La consigna de Cuauhtémoc...”.

⁵⁷ Yólotl González, “El movimiento de la mexicanidad”.

XIII. CONCLUSIONES

Si bien el nacionalismo es la trama que conforma desde el siglo XIX la identidad de los estados nacionales, es una construcción histórica en transformación permanente que, por lo tanto, evoluciona. Esperamos haber mostrado aquí la manera en que en este país, nuestro amado Cuauhtémoc, con todo y su estoica y viril imagen así como sus discutidos restos, ha sido refuncionalizado por unos y otros, todos interesados en abonar a su causa y apuntalar su concepción sobre lo que debe ser la identidad mexicana.

Como bien sabemos los historiadores, tanto la lectura como la escritura son procesos históricos. Toda lectura es una recreación del texto leído y es el lector -siempre situado- quien lo dota de sentido y por lo tanto, varias capas de interpretación y reinterpretación cubren aquel evento. Los lectores de Eulalia y la “batalla de los huesos”, permeados por el nacionalismo posrevolucionario que se expresaba en una pedagogía difundida desde las instituciones intelectuales y culturales creadas exprofeso por el Estado mismo, desde dos décadas antes, eran también eran indigenistas. Eulalia es un ejemplo perfecto de esa ideología, creyó firmemente en sus informantes y por lo tanto en el descubrimiento de los restos del gran Cuauhtémoc, creyendo reivindicar así a esa parte negada, ninguneada y explotada de México, para que por fin el ideal del mestizaje pudiera culminar en el sueño de una raza cósmica.

Nos podemos preguntar por qué ese nacionalismo indigenista que aparentemente logró imponerse a través de esa generación de intelectuales que escribieron la historia oficial de México, es capaz de brotar periódicamente de manera violenta en el debate público. En cada episodio, la opinión se divide y los antagonismos reflejan la poca solidez del trasfondo histórico de la identidad mexicana.

En cuanto se descubrieron sus supuestos restos surgió una intensa competencia simbólica que mostró lo intrincado que es hablar, aún hoy, de UN nacionalismo. Según Gillingam, tanto el estado como los diferentes actores que se vieron involucrados en las arduas discusiones sobre su “autenticidad”, nos proporcionaron cuatro relatos sobre el héroe: el Cuauhtémoc unitario del Estado, el antiimperialista radical de izquierda de los pro-huesos, el anticomunista católico y autoritario

de la derecha y el de imagen crística invocado por otros tantos.⁵⁸ Esta elasticidad del símbolo que permite diversas interpretaciones del acontecimiento en un mismo momento, es muestra fehaciente de nuestra identidad un tanto esquizofrénica.

Me parece que ya no es primordial saber si esos restos pertenecieron al tlatoani o fueron inventados y sembrados; sino más bien entender las razones y la importancia que reviste para los que con absoluta fé insisten hoy en que ahí está efectivamente enterrado nuestro héroe.

En ese sentido, esperamos también haber logrado revelar que los claroscuros y ambigüedades en la vida de doña Eulalia eran los que atravesaban a la intelectualidad de su momento cuando se intentaba fijar una identidad nacional. El indigenismo nacionalista de mediados de siglo que permeaba desde a las altas esferas del poder hasta los habitantes de Ixcateopan, aunque de diferente manera, les permitió soñar en que forjar al héroe, aunque fuera inventándolo, apuntalaría mejor las esperanzas de ese presente. La invención de héroes y de tradiciones “ancestrales” no es exclusiva de México, fue muy necesaria para la construcción de las naciones desde el siglo XIX. Pertinente es recordar también que los héroes debían ser hombres de una pieza, incorruptibles, valientes y hieráticos tal como nuestro Cuauhtémoc dicen que fue. Que el cráneo fuera de una mujer mestiza y además fuera descubierto por otra, no podía tener buen fin. El desprecio con el que las autoridades trataron siempre a su descubridora a lo largo de sus diferentes procesos, es muestra de la misoginia ambiental y de que, efectivamente, el género, no la ayudó. Sin embargo, Cuauhtémoc era el único personaje prehispánico capaz de sintetizar lo que debía ser el mestizo, como cimienta de la mexicanidad; aunque solo pudiera serlo una vez deshistorizado, en tanto ente mítico: “espíritu de nuestra raza”.

A pesar del reiterado interés del Estado mexicano por jalar a Cuauhtémoc hacia su causa, la de un México que había logrado cumplir con las promesas de la Revolución, homogéneo, pacificado, sometido, se vio incapaz de lograr el control cultural de su representación y fue orillado a abandonar tanto a la tumba como el culto al héroe.

⁵⁸ *Cuauhtemoc's bones*, op.tit., p. 216.

Fue el Cuauhtémoc popular, progresista, el que confortó el milenarismo de una juventud dejada de lado por el capitalismo que espera el retorno de un súper héroe y de un mundo idílico en el que hombres y mujeres puedan vivir en armonía, tal como lo soñó nuestra querida maestra doña Eulalia que lo defendió a capa y espada porque estaba convencida de que México necesitaba héroes a la altura de los mitos.

Ahora se celebran dos fechas en Ixcateopan, la oficial, el día del descubrimiento de sus restos, los 26 de septiembre, a la que asisten diversas autoridades locales o sus representantes estatales y que con discursos acartonados y aburridos bailes escolares se celebra al héroe, hijo predilecto del estado de Guerrero. Y la otra, la que aglutina a cientos de personas, agrupaciones, colectivos y a cada vez más numerosos peregrinos-turistas que se dan cita los 23 de febrero a bailar y a ensalzar al ejemplar tlatoani el día de su supuesto nacimiento.

Esta historia no ha concluido. El 23 de febrero de 2022, un académico de izquierda lanzó a la multitud congregada en la plaza de Ixcateopan un enésimo llamado urgente a reabrir la discusión sobre los restos de Cuauhtémoc. Según él por “mezquindades personales e intereses políticos”, que no explicita, “se desestiman los hallazgos de Eulalia Guzmán con dictámenes sesgados y truculentos”. Jorge Veraza quiere dejar claro que “si no se reconoce la tradición de Ixcateopan como auténtica, no se le reconoce humanidad a los indígenas” y dice saberlo porque, “el pueblo no inventa tradiciones”⁵⁹

Sin proponérselo, los diferentes autores que han intentado pensar a Cuauhtémoc han dejado vivas todas las llagas que periódicamente vuelven a sangrar en el corazón identitario de los mexicanos. Cuauhtémoc, ícono de resistencia, sí, pero también de mestiza conciliación, una conciliación que, como sabemos, ha resultado quimérica. Esta historia entonces puede ser también la de los límites y ambigüedades del nacionalismo y del indigenismo.

La Pitaya, Coatepec, 25 de abril de 2023.

⁵⁹ *La Jornada de Enmedio*, Sábado, 19 de febrero de 2022.

BIBLIOGRAFÍA

- Bailón Vásquez, Fabiola, “Eulalia Guzmán Barrón, mujer del siglo xx”, Ana Lau Jaiven, Elsie McPhail Fanger (coords), *Rupturas y continuidades. Historia y biografías de mujeres*, Universidad Autónoma Metropolitana-X, México, 2018, pp. 247-278.
- Barba de Piña, Chan Beatriz, “Eulalia Guzmán”, Carlos Mora, *La Antropología en México. Panorama Histórico. Los Protagonistas*, vol. 10, México, INAH, 1988, pp. 255-272.
- Bonilla Helia, Lecouvey Marie, “Conmemoraciones de héroes aztecas en la ciudad de México e inclusión de los indígenas capitalinos (1867-1910): dos casos particulares”, Documento borrador facilitado por las autoras, 2018.
- Campos Pérez, Lara, “Cuauhtémoc, “el héroe completo”. La conmemoración del último emperador azteca en la ciudad de México durante el Porfiriato (1887-1911)”, *Historia Mexicana*, LXVI:4, 2017.
- Cevallos, Miguel Ángel, “El hallazgo de Ichcateopan”, *Cuadernos Americanos*, jul-ago. 1950, núm 4, vol LVIII.
- Ferreyra Beltrán, Pablo, *Cuauhtémoc, hombre y mito en la historia de México*, tesis de licenciatura en Antropología Social, ENAH, México, 1983.
- García Quintana, Josefina, *Cuauhtémoc en el siglo XIX*, IIH-UNAM, México, 1977.
- Gillingham, Paul, “The Emperor of Ixcateopan: Fraud, Nationalism and Memory in Modern Mexico”, *Journal of Latin American Studies*, núm. 37, 2005, pp. 561-584.
- _____, *Cuauhtémoc's Bones: Forging National Identity in Modern Mexico*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2011.
- González Torres, Yólotl, “El movimiento de la mexicanidad”, *Religiones y sociedad*, ene-abr., México, Secretaría de Gobernación. Subsecretaría de asuntos religiosos, 2000.
- Guzmán, Eulalia, *Lo que ví y oí*, Tip. SAP S de RL, México, 1941.
- _____, “Cuauhtémoc e Ixcateopan a la luz de la ciencia”, *Cultura Soviética*, vol.14, no.86, 1951.

- _____, “Estado actual de las pruebas científicas en torno a su tumba”, *Cultura Soviética*, no. 96, 1952.
- _____, “La genealogía y bibliografía de refutación a las afirmaciones del grupo oponente de la Gran Comisión”, *Cultura Soviética*, nos. 108, p 32. No 110, p. 28-37, no. 111, p. 26-37, 1954.
- Guzmán, Eulalia y Quiroz, Cuarón, *La supervivencia de Cuauhtémoc*, México, Ed. Criminalia, 1951.
- Hobsbawm, Eric, “La fabricación en serie de tradiciones. Europa, 1870-1914”, en Terence y Hobsbawm (eds.), *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2002, pp. 273-318.
- _____, « Inventer des traditions », Enquête [En ligne], 2 | 1995, mis en ligne le 10 juillet 2013, consultado el 20 de julio 2020. URL: <http://enquete.revues.org/319> ; DOI : 10.4000/enquete.319
- Jiménez, B., “Eulalia Guzmán (1890–1985)”, en *Actualidades Arqueológicas*, 1997.
- Jiménez Moreno, Wigberto, “Los hallazgos de Ichcateopan”, *Historia Mexicana*, vol.12, no.2, oct-dic, 1962 , pp. 161-181.
- Johnson Anne, W., “El poder de los huesos: peregrinaje e identidad en Ixcateopan de Cuauhtémoc”, *Anales Antropológicos*, 48-II, 2014, pp 119-149.
- Lira, Andrés, “Los indígenas y el nacionalismo mexicano”, *Relaciones, estudios de historia y sociedad*, vol. V, num. 20, otoño de 1984, p. 75-94.
- López Hernández, Haydé, *En busca del alma nacional. La arqueología y la construcción del origen de la historia nacional en México, 1867-1942*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Secretaría de Cultura, 2018.
- López Portillo Tostado, Felicitas, “Hispanismo e indigenismo: la polémica de los (verdaderos) huesos de Cortés y Cuauhtémoc”, *Revista de la Universidad de México*, no. 527, diciembre 1994, pp.22-29.
- Lyman L., Johnson, “Digging up Cuauhtémoc”, *Death, Dismemberment, and Memory: Body Politics in Latin America*, Lyman L. Johnson ed., University of New Mexico Press, Albuquerque, 2004.

- Matos Moctezuma, Eduardo, *Informe de la revisión de los trabajos arqueológicos en Ichcateopan*, México, UNAM, 1980.
- _____, “Ichcateopan y los restos de Cuauhtémoc”, *Arqueología Mexicana*, num.82, nov-dic., 2006, pp. 58-61.
- Mendoza, Moisés, *Rey y señor Cuauhtemoc. El hallazgo de Ixcateopan*, CIDE, México, 1951.
- Moreno Toscano, Alejandra, *Los hallazgos de Ichcateopan 1949-1951*, UNAM, México, 1980.
- Nora, Pierre, “Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux”, *Les lieux de mémoire*, Pierre Nora (dir.), vol.1, Paris, Gallimard, 1997.
- Núñez Becerra, Fernanda, *La Malinche, de la historia al mito*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, (2ª.reimpresión), 2019.
- _____, “Cuauhtémoc, el héroe más viril de la Conquista en manos de una feminista: nación y género en la historia de México”, *Historia y Patrimonio Cultural. Memoria del 56 Congreso Internacional de Americanistas*, M. Alcántara, M. García Montero, F. Sánchez López (coords), Ediciones Universidad de Salamanca, Aquafuerte, 2018.
- Olivera de Bonfil, Alicia, *La tradición oral sobre Cuauhtémoc*, México, UNAM-IIH, 1980.
- Oikión, Verónica, *Cuca García (1889-1973), por las causas de las mujeres y la Revolución*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2018.
- Pérez Martínez, Héctor, *Cuauhtémoc: vida y muerte de una cultura*, México, Editora de Periódicos, S.C.L., 4ª. ed., 1980.
- Pérez Monfort, Ricardo, “Entre la historia patria y la búsqueda histórica de “lo mexicano”. Historiografía mexicana, 1938-1952”, Gisela Von Wobeser (coord.) *Cincuenta años de Investigación Histórica en México*, UNAM-U. de Guanajuato, 1998.
- Rocha Islas, Martha Eva, *Los rostros de la rebeldía. Veteranas de la revolución mexicana, 1910-1939*, México, INHERM-INAH-Secretaría de Cultura, 2016.
- Roldán, Dolores, *Códice de Cuauhtemoc* (Biografía), México, Editorial Orion, 1980.

- Roseblatt Karin, Alejandra, “Entre Cuauhtémoc y Cortés: La antropóloga Eulalia Guzmán, la masculinidad y la ciencia en la Guerra Fría mexicana” Ponencia presentada en el III Congreso de Historia Intelectual de América Latina, Colegio de México, 8-11 de noviembre 2016.
- Rozat Guy, Segundo Miguel (eds.) *El hoyo negro de la Conquista de México. Una década del seminario de historiografía “Repensar la Conquista”*, Moldavia, Verlag-Editorial Académica Española, 2017.
- Rozat, Guy, “La invención de Cuauhtémoc”, *Relatos e Historias*, no. 48, agosto 2012.
- Rueda, Salvador, “El descuido de los héroes. Apuntes sobre historiografía marginal,” *Historias*, no. 75 (Enero-abril 2010):77.
- _____, “De conspiradores y mitógrafos: entre el mito, la historia y el hecho estético,” *Historias* no. 39 (Oct. 1997-Mar. 1998):17-26.
- Ruiz Martínez, Apen: “Eulalia Guzmán y la imposibilidad de excavar en suelo nacional”, *Cuicuilco*, vol.15, no.43, may-ago 2008.
- _____, *Género, ciencia y política. Voces, vidas y miradas de la arqueología mexicana*, Secretaría de Cultura-INAH, México, 2016.
- Serra Puche, Mari Carmen y De la Torre Mendoza, Manuel. “Eulalia Guzmán”, en G. Viesca López, *Ciencia y Tecnología en el México del siglo XX. Biografías de personajes Ilustres*, México, Academia Mexicana de Ciencias, vol. 4, 2005, pp. 127-143.
- Terence, Ranger y Hobsbawm, Erick (eds.), *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2002.
- Tibol, Raquel, (ed.), *Diego Rivera; arte y política*, México, Grijalbo, 1979.
- Torres Ortiz, Susana, “La consigna de Cuauhtémoc en el siglo XXI”, Posgrado ENAH. <http://www.enah.edu.mx/publicaciones/documentos/45.pdf>, consultado 19 de abril de 2022.
- Toscano Salvador, Cuauhtémoc, Prólogo de Rafael Heliodoro Valle, *Lecturas 20 mexicanas*, México, FCE-SEP, 1953.
- Zavala Silvio, “Dictamen acerca de los hallazgos de Ixcateopan”, *Revista mexicana de Estudios Antropológicos*, vol II, 1950, pp 197-295.

ANATOMÍA DEL DOCUMENTO INQUISITORIAL.
REALISMO FIGURAL Y REPRESIÓN DE LA ALTERIDAD
AMERICANA

Miguel Ángel Segundo Guzmán
Departamento de Historia
Universidad de Guanajuato

I

Si alguno no permanece en mí, es arrojado fuera,
como el sarmiento y se seca; luego los recogen, *los*
echan al fuego y arden...
Evangelio según Juan, 15: 6

El cacique de Texcoco fue ejecutado el 30 de noviembre de 1539, en el marco de una quema pública para reconciliar infieles en el Nuevo Mundo. Su asesinato fue consecuencia de bloquear el proceso evangelizador. Un opositor más en la historia de la propagación del cristianismo: un alma que no se pudo rescatar y que la mejor forma de servir a la nueva Fe fue evaporarse a su servicio, *dejar de ser* en un ritual de reconciliación. La *pléyade* de los primeros evangelizadores fueron testigo y parte del aparato de violencia institucional que lo mandó a la hoguera. La inquisición lo condenó a morir por impedir la expansión de la cruz. No fue un mártir ni un apóstol del mal, sólo un opositor para la mirada cristiana, un obstáculo para la aplanadora *des-civilizatoria* del cristianismo.

Esa añeja historia vio la luz *recientemente*.¹ El suceso estaba atrapado en los pliegues del archivo de la Inquisición Novohispana. Un

¹ El legajo inquisitorial salió de las sombras por la mano de Luis González Obregón en 1910. En el presente capítulo utilizo la edición que se realizó en el marco del Congreso Internacional de Americanistas en 2009: *Proceso inquisitorial del cacique de Texcoco*, México: CIA-GDF, 2009. Uno de los mejores análisis de la Inquisición episcopal lo ofrece el clásico libro de Richard E. Greenleaf *Zumárraga y la inquisición mexicana, 1536-1543*. El también

expediente que capturó el acontecimiento para la memoria de las herejías reconciliadas. La escena que emerge de sus fojas rompe el tradicional cuadro de claroscuros que constituye la historia de la conversión de Mesoamérica. El documento es una muestra de las radicales prácticas utilizadas para eliminar la alteridad, en el marco de la violenta institución del cristianismo ocurrida desde la verticalidad de la Conquista: persecuciones, recorridos de expurgación, interrogatorios, ejecuciones, etc. Sangrientas estrategias que se utilizaron para ensanchar el reino de Dios. Acciones que se justificaron por la utopía expansionista de la conversión de los naturales.²

Desde hace cinco siglos la evangelización se presenta como la cara amable de la Conquista.³ En los primeros días de la colonización quedó labrado ese canal interpretativo, fray Martín de Valencia le narra al Emperador el tono que imperaba en la epopeya de las Indias:

(...) pues los naturales aún no habían bien acabado de recibir los estragos y heridas en sus cuerpos por vuestros vasallos en la guerra, cuando sintieron la salud de sus ánimas aplicada por ministerio de estos vuestros capellanes é siervos; y una de las cosas por donde se conoce a nuestro gran Dios le plega que esta nación se salve, haberles mostrado

fundacional libro de Robert Ricard *La Conquista Espiritual de México* sitúa el acontecimiento dentro de la lógica de la resistencia indígena. Las siguientes páginas versarán sobre una veta diferente, una lectura que se presenta como una propuesta de *historización* del documento.

² Es una historia que sigue viva. Más allá de los históricos ideólogos institucionales de la evangelización, hay que recordar las múltiples lecturas que trajo los 500 años de la caída de México Tenochtitlán, así como los ecos racistas del discurso de los apologetas de la versión europea del *encuentro entre dos mundos*: desde *Vox* hasta las “nuevas” lecturas hispanistas del acontecimiento.

³ Robert Ricard en las reflexiones que articuló como prólogo a su clásico libro *La conquista espiritual de México*, señala que según los teólogos de la época —en los años treinta del siglo pasado—, el fin de la misión ante los infieles más que buscar la conversión implicaba el establecimiento de la Iglesia en el Nuevo Mundo: “Si la gracia divina es la que convierte al hombre (empleo la palabra convertir a la vez con su sentido amplio y con su sentido estricto), y si por sus sacramentos la Iglesia es normalmente la que derrama la gracia divina, siendo el intermediario entre Dios y su creatura es lógico que la tarea principal del misionero consista en poner a la disposición de los infieles los medios normales de conversión”, p. 21. Una estructura mental de larga duración que en el fondo implica una apología vista desde la lógica de la Fe. Es el viejo truco del papel civilizatorio de la Iglesia.

el castigo por la ofensa pasada y darles remedio para escapar de las que ovieran en lo porvenir incurrido.⁴

Una consolación ante la violencia, un remanso ante la tempestad, la cruz ante la espada, el vehículo de la gracia Divina, etc... Es el subsuelo ordenador del edificio de la conquista espiritual. Imágenes elaboradas dentro de la cosmovisión del vencedor. El documento inquisitorial que se revisita para *historizarlo* muestra otra cara de ese proceso idealizado. En el marco del centenario de la Independencia y la reorganización del Archivo General y Público de la Nación, Luis González Obregón rescata del limbo del archivo un documento “hasta ahora inédito y desconocido”. Una historia que muestra un cierto *desencanto* muy temprano en la historia de la destrucción de la cultura de los mexicas. El legajo ilustra un cambio de actitud que generó consecuencias:

Los misioneros, en cambio, desengañados de aquellas rápidas conversiones que en su santo candor creyeron sinceras, comenzaron a ser duros con los apostatas y aprendieron en sus pláticas doctrinales, a azotarles públicamente, y a procesarlos en materias de fe relajándolos al brazo seglar que había de dar fuego a las primeras hazañas inquisitoriales.⁵

Esas fojas no contienen historias de los *triumfos de la fe* como las que se narran en las crónicas americanas, son más bien *pequeñas derrotas* que posibilitaron el colapso de una cultura. Acontecimientos que cincelaron el cristianismo en las Indias. Historias que estuvieron almacenadas en la memoria institucional de la Iglesia, pero que sus efectos permitieron instituir la cristiandad en esa sociedad. Una represión-espectáculo que se montó en el pasado para hacer sentir el peso de la Fe en una sociedad que se estaba transformando por la violencia de la Conquista.

⁴ “Carta de fray Martín de Valencia y otros religiosos al Emperador”, p. 177. En: Icazbalceta, *Nueva colección de documentos para la historia de México*. Las cursivas son mías.

⁵ *Proceso inquisitorial del cacique de Texcoco*. Véase preliminar de Luis González Obregón, p. 22.

El documento hace referencia a un suceso que bosqueja una postal sombría, que había permanecido invisible dentro del deslumbrante oropel de las historias de la evangelización americana.⁶ *Postal ensangrentada* que nos muestra la otra cara de la evangelización: un cuadro de horrores inserto en el manifiesto de la devastación cultural. Acaso una prueba más de la implacable persecución para erradicar la alteridad, una muestra de los estertores de una sociedad por tratar de persistir en su otrora autonomía. Una ensangrentada postal realista del ejercicio del poder. Los documentos hacen emerger las imágenes de la violencia institucional de la evangelización indiana. Vestigios de la represión que sufrió el saber-vivir pagano, que en los primeros años de la colonización aún subsistía. La institución transformó esos fragmentos en herejía. Fojas que codifican la historia de un asesinato. Documentos que reflejan los duros días de la persecución evangélica. Armados desde la cosmovisión del evangelizador, su finalidad fue arrasar con la diferencia, enmarcado en la amenaza imaginaria que representó un *mundo en ruinas*.

En estas páginas no sólo se trabajarán los hechos narrados por los inquisidores y los indios acusados... será más bien un intento de *historización* de la operación represiva: hay que tematizar las condiciones de posibilidad que le dieron cuerpo a la representación del acontecimiento y trazar los lazos genealógicos para entender esas maneras de actuar sobre el mundo. Explicar un despliegue de poder que *nos parece ajeno, extraño*. Ante esa *diferencia* la apuesta es pensarla históricamente. *Historizar* el documento implicará entender la forma en que esa violencia produjo saber. Analizar la manera en que se revistió con carne y sangre la persecución de la fe. Comprender la lógica que articuló la idea de reprimir a un enemigo de la Iglesia: las condiciones para hacer legible la herejía en el marco de la tradición que la sostiene. Pensar a través de los resquicios, para mirar de nuevo esa violenta escena fundacional pero poco conocida del cristianismo indiano. Por ello la mirada se

⁶ Michel Onfray en su enorme proyecto intelectual utiliza la estrategia de colocar en postales las imágenes de la tradición que aluden a la ficción de la historia institucional de la filosofía, esa figura puede ayudar a pensar una *contrahistoria* de la evangelización, piadosas postales de los inquisidores quemando herejes en el Nuevo Mundo. Véase sus volúmenes de *contrahistoria* de la filosofía.

desliza del acontecer hacia lo que permanece oculto, en aras de restituir la manufactura artesanal de esa escritura. Mirar al interior de esos discursos, pensar sus maneras de construir verdad. En ese horizonte se historiará el documento. Para ser increpados por ese pasado es necesario tematizar el recorrido en preguntas. ¿Cuál es la génesis del orden de representación inquisitorial? ¿cómo pensar esa escritura? ¿Cuáles son condiciones de posibilidad de lo dicho en esos discursos? ¿cómo funciona el régimen de visibilidad que esos documentos posibilitan? ¿Hacia dónde historizar esas letras ensangrentadas?

II

La evangelización es un proceso que implica la destrucción de lo étnico.⁷ La ideología universalista que la sostiene aspira a la transformación del indio; a la supresión de las diferencias en pos de la utopía escatológica: dejar de ser, ser otro. Sociológicamente provoca una mutación irreversible en la historia de los pueblos que la padecen. Evangelización y colonización van de la mano. Es una imposición, ruptura violenta con el pasado para organizar una sociedad diferente, con otros amos y alimentadas en añejas mitologías. El triunfo de esa estratificación implica la emergencia de un *sistema* en el epicentro de la alteridad: un escenario diferente para la relación con el cuerpo, con el mundo, con el otro y la identidad. El punto es trastocar un *ser-en-el-mundo* para imponer otro. Un acto de poder en función de una ficción: esfuerzo vertical para desterrar fuera del yo lo demoniaco, aquello que tenía cautivo al Otro. Un exorcismo de las diferencias en el marco de una gran transformación. Devastación bañada bajo la ficción de la *Salvación*. Imágenes que atraviesan el imaginario de los colonizadores. En su famosa *carta* al Capítulo General franciscano de 1531, Zumárraga les pinta bellamente a sus pares la destrucción cultural:

⁷ Para profundizar los significados de la *des-civilización* que provocó la evangelización en el Nuevo Mundo véase Miguel Segundo, “*Conquista y des-civilización americana*”, en *Historia y Grafía*.

Muy reverendísimos padres: sabed que andamos muy ocupados, con grandes y continuos trabajos en la conversión de los infieles, de los cuales (por la gracia de Dios) por mano de nuestros religiosos de la orden de nuestro seráfico padre San Francisco, de la regular observancia *se han bautizado más de un millón de personas, quinientos templos de ídolos derribados por tierra y más de veinte mil figuras de demonios que adoraban, han sido hechas pedazos y quemadas*. En muchos lugares están edificadas iglesias y oratorios y en muchas partes levantadas en alto, y adoradas de los indios, las armas resplandecientes de la santa cruz. Y lo que pone admiración es, que antiguamente, *en su infidelidad, tenían por costumbre en esta ciudad de México, cada año, sacrificar a sus ídolos más de más de veintemil corazones humanos; y ahora no a los demonios, más a Dios son ofrecidos con innumerables sacrificios de alabanza, mediante la doctrina y buen ejemplo de nuestros religiosos (...)*.⁸

La épica de la destrucción debía socializarse enmarcada en la grandeza. La violencia es aceptable cuando tiene significado, la utopía de la conversión universal lo justifica todo. La transformación estructural del siglo de la Conquista implicó un cataclismo de la civilización del otro.⁹ Un despedazamiento de las certidumbres, paulatino colapso del *ethos* que se consume en la política de la metamorfosis cotidiana que auspicia el cristianismo. Transformarse o morir: volverse espirituales, ser otros. Una fractura es el núcleo de la cristianización: destruir la religión y la cultura de la alteridad para reinventarla en el nuevo marco del dominio. La evangelización es el epifenómeno de la desorganización de una cultura: conforma la nueva argamasa imaginaria de lo social, se inscribe dentro de los cimientos del reino. Radical mutación de la brújula existencial que estructuró el mundo y las certezas de las comunidades que cayeron bajo su yugo.

La conquista instituyó un marco social diferente para estratificar la vida. Los *nuevos amos de la tierra* organizaron a su imagen y semejanza

⁸ La carta la reproduce Fay Juan de Torquemada, en su *Monarquía Indiana*, vol. III, p. 456. Las cursivas son mías.

⁹ Véase la importantísima obra de Pierre Clastres *Investigaciones en antropología política*, que es un gran intento para tratar de entender cómo pensar fuera del imaginario etnocida que implica de la destrucción de las culturas.

el nuevo cielo y la nueva tierra americana: las armas desplazaron a los que no eran afines a la expansión europea, aquellos que no cabían en el manto cristiano. Los *señores barbaros* fueron vencidos, desplazados o cristianizados: en sus cenizas se negoció un nuevo pacto existencial, aquel que posibilitaba el marco de acción del mando instituido. Las armas permitieron instituir una estrategia focalizada para garantizar el futuro de la cristiandad, todo un plan de transformación:

Asimismo, porque el fruto se esperaba más cierto y durable, como se ve, *en sus hijos niños*, y por quitar la raíz de tan mala memoria, *gelos tomamos los de los caciques y principales*, por la mayor parte, para los criar y enseñar la doctrina é industrialarlos en nuestros monasterios, y con ellos no poco trabajamos enseñándoles a leer y escribir y cantar el Oficio eclesiástico, y decir las Horas cantadas y officiar las misas é imponerlos en todas las buenas costumbres de la cristiana religión, por manera que *no solamente estos han sido traídos al camino de nuestra verdad y fe católica, más ya ellos mismos hechos maestros y predicadores de sus padres y mayores*, discurren por la tierra descubriendo y destruyéndoles ídolos y apartándolos de otros vicios nefandos; y tanto, que á veces su vida corre peligro, y ellos son los que más persiguen las ceremonias é ritos condenados, y ellos nos son muy grande ayuda, mayormente contra los viejos que aún no han renunciado sus ídolos, aunque todavía se llegan bien á la doctrina, y con harta devoción vienen a las iglesias, y con muchas lágrimas á las confisiones, y se casan á ley y bendición, dejando con harta obidencia las muchas mujeres, haciendo vida maridable con solas sus ligítimas...¹⁰

Esas prácticas de transformación cristianas removieron de fondo las ruinas de la sociedad conquistada. Desarticularon el corazón del mundo pagano: *la transmisión de la cultura en horizontes libres de dominio externo*. Esas prácticas sembraron un Nuevo Mundo, en donde el despliegue de la conversión sería el eje al cual se fijarían las claves civilizatorias de un horizonte diferente: una *cristiandad indiana*.

¹⁰ “Carta de fray Martin de Valencia y otros religiosos...”, p. 179. Las cursivas son mías.

Jerarquizado bajo una potestad ajena, en relaciones de poder importadas, con raciocinios diferentes para pensar el mundo. Por ello la conquista de América fue una ruptura de la lógica civilizatoria mesoamericana. Un cambio de raíz, una desorganización generalizada. Transformación colectiva para *ser otros*.

Ese mundo en ruinas fue transfigurado en narración por aquellos que lo pulverizaron. Construyeron la mediación para pensarlo, convirtieron en historia la imposición de la Fe. En los discursos de los religiosos quedó anclada una representación colectiva que le otorgaba significado metafísico a ese mundo anterior al cristianismo:

Y cuando los cristianos entraron en esta Nueva España, por todos los pueblos y provincias de ella había muchos sacrificios de hombres muertos, más que nunca, que mataban y sacrificaban delante de ídolos; y cada día y cada hora ofrecían a los demonios sangre humana por todas partes y pueblos de toda esta tierra, sin otros muchos sacrificios y servicios que a los demonios siempre y públicamente hacían, no solamente en los templos de los demonios, que casi toda la tierra estaba llena de ellos, más por todos los caminos y en todas las casas y toda la gente vacaba al servicio de los demonios y de los ídolos...¹¹

Una *ficción* armada para hacer visible el riesgo que corría la nascente Iglesia Indiana si la empresa *des-civilizadora* fracasaba. Un imaginario lo suficientemente abyecto que demarcaría el límite de lo permitido. Esas representaciones funcionaban como una ventana para contemplar el peligro que le respiraba en la nuca a la vulnerable y novel cristiandad. Mostraban el barranco ante el cual se podía desplomar todo el edificio que se estaba construyendo. Si bien la imagen configura una pintura mental realizada para el Emperador, muestra la hermenéutica que los primeros religiosos tenían del pasado reciente y que la evangelización se esforzaba en destruir. Un *metarelato* para justificar la predica interminable de la Fe: presentar el mundo demoniaco destruido por la

¹¹ Motolonia en su “carta al Emperador”, pp. 302-303, en: *Historia de los indios de la Nueva España*. Esa imagen es recurrente en la escritura de la orden. Es el telón de fondo donde ocurre la historia de la salvación de los indios.

conversión, pero siempre en peligro de caer de nuevo ante el poder del gran *enemigo*. El gran escritor de los *doce primeros franciscanos* recuerda vívidas escenas primigenias, *testimonios* que sin duda calaron profundo en el imaginario del peligro que se vivía en las Indias:

Declaraban los frailes a los indios, quien era el verdadero y universal Señor, creador del cielo y de la tierra y de todas las criaturas y cómo este Dios con su infinita sabiduría lo regía y gobernaba y daba todo el ser que tenía, y cómo por su gran bondad quiere que todos se salven. Así mismo los desengañaban y decían quién era aquel a quien servían y el oficio que tenían, que era llevar a perpetua condenación de penas terribles a todos los que en él creían y confiaban. Y con esto les decía cada uno de los frailes lo más y mejor que entendían que convenía para la salvación de los indios; pero a ellos les era gran fastidio oír la palabra de Dios, *y no querían entender en otra cosa sino en darse a vicios y pecados, dándose a sacrificios y fiestas, comiendo y bebiendo y embeodándose en ellas, y dando de comer a los ídolos de su propia sangre*, la cual sacaban de sus propias orejas, lengua y brazos y de otras partes del cuerpo, como adelante diré. Era esta *tierra un traslado del infierno*, ver los moradores de ella de noche dar voces, unos llamando a el demonio, otros borrachos, otros cantando y bailando;¹²

Al parecer el *ser-en-el-mundo* pagano se negaba a evaporarse por la Fe. La mirada cristiana observa recelosa el mundo. Pese a la socialización de las certezas cristianas en un ecosistema conquistado, los frailes tienen que estar atentos a que resurja la diferencia. Agazapado en sus creencias, el trabajo misional resulta interminable. Desconfía de la alteridad: ve en el otro el potencial regreso al caos, al mundo maldito de la idolatría. Pese a que el culto público se había proscrito por la primera expurgación evangelizadora, el mal se había desplazado a las sombras. A la invisibilidad de lo oculto. Como en otras épocas, cristianismo tenía que *cazarlo*, era necesario visibilizarlo para que se evaporase en la flama purificadora. Resultaba imperante incendiar la pradera. Remover los escombros que la Conquista no pudo erradicar. Perseguir las islas

¹² Fray Toribio Motolinía, *El libro perdido*, p. 55. Las cursivas son mías.

de resistencia ante la fe. Después de la violencia, la expurgación. Para ello era indispensable una cabeza que desplegara las estrategias de persecución necesarias para que la Iglesia Indiana se afianzara. Algún *ser angelical* que no le temblara la mano para enfrentar al enemigo oculto. Un personaje dispuesto a cazar en las ruinas del otro.

En su *Historia Eclesiástica Indiana* fray Gerónimo de Mendieta bosqueja pequeñas postales de los *Santos Varones* que realizaron la evangelización americana. En el turno de fray Juan de Zumárraga — personaje fundamental en esta historia— se enuncia un suceso del pasado que lo puso en el radar del Emperador:

Vino esto a noticia del emperador —el acto piadoso de repartir entre los pobres la limosna del Emperador que dio a la casa de Abrojo por una estadía en Semana Santa—, el cual como viese al siervo de Dios celebrar los oficios de aquella semana con singular devoción y gravedad, y contemplase en él toda religión, reposo, santidad y motivación en su persona, lo tuvo de allí adelante en mucho precio y estima, y desde a poco tiempo hizo que le fuese encomendado el oficio de la santa Inquisición, para que (pues era vizcaino y sabia la lengua de aquella tierra) *fuese a castigar y enmendar el abuso de las brujas que en Vizcaya se levantaban*. Hizo aquel oficio con mucha rectitud y madurez, y por esto y por sus muchos merecimientos lo eligió el emperador en primero obispo de México.¹³

Es curioso que en esa *historia institucional franciscana* no se incorporó su cargo inquisitorial por tierras mexicas. No era un episodio bello para recordar en la memoria de la Iglesia Indiana. El otro gran historiador de la *Monarquía Indiana*, Torquemada, entiende que Zumárraga era un hombre predestinado para lo grande, que al igual que Abrahán, había sido sacado de su terruño para la realización de la máxima bíblica “Sal de la tierra y de la casa de tu padre”. Después que el *Invictísimo César Carlos Quinto* lo eligiera para la Inquisición en Vizcaya su destino se revelaba:

¹³ Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, vol., II, p. 336. Las cursivas son mías.

Hizo aquel Oficio –castigar a las brujas—, con mucha rectitud, y madurez: y por esto, y por sus muchos merecimientos, lo eligió el Emperador en primero Obispo de México –frase que retoma de Mendieta— (...) Donde se verifica lo que dexamos dicho, que Dios le sacó de Cantabria á esta provincia de la Concepción para ponerlo a los ojos de este Christianísimo príncipe, para que viéndolo encomendarse a este oficio, para que Dios le tenía escogido.¹⁴

Con ese *background* encabezaría la empresa de las Indias. Una mano entrenada en el escarmiento fue el elegido para ser el primer obispo de la Nueva España. Había desarrollado rápidamente, como buen cristiano, sentimientos caritativos por la *identidad*, ya que: “Tenía un amor a los *indios convertidos*, que ningún padre tiene a sus hijos”.¹⁵ Un amor por los *transformados*, aquellos que se han espiritualizado, por los que han dejado de ser paganos. Amor solo por la utopía del *sí mismo* cristiano:

(...) que estos pobres indios –cita Torquemada una edificante postal franciscana salida de los labios de Zumárraga— me huelen a mí a Cielo y me consuelan, y dan salud, pues me enseñan la aspereza de la vida y la penitencia que tengo que hacer, si me he de salvar.¹⁶

Con el paso de los años se convertiría en un *amor de censor*. Él sería el responsable de dirigir los destinos de la Inquisición en tierra de indios. La inquisición episcopal que se instituye en el amanecer del siglo xvi es la continuación de la Conquista.¹⁷ Observaciones y prácticas para barrer con los escombros de la primera década de la Conquista. Un ojo censor que escudriña espacios escondidos, lugares aún no explorados del celo misionero destructor. El viejo enemigo es la Idolatría, ese recuerdo del pasado en el presente que el cristianismo siempre carga a sus

¹⁴ Torquemada, *Monarquía Indiana*, vol. III, p. 448.

¹⁵ *Ibid.*, p. 449. Las cursivas son mías, enfatizan *los indios convertidos*: hay que acentuarlas...

¹⁶ *Ibid.*, p. 450.

¹⁷ Véase Greenleaf, *La inquisición en Nueva España...*

espaldas. Fragmentos de mundos colapsados, dispersos sobre un añejo espacio simbólico, un no-lugar de las antiguas prácticas religiosas, espacios clandestinos para el censor cristiano. La ficción de una idolatría generalizada movió la maquinaria para la represión, para la caza de lo que inquieta la mente del censor.

Un poder central que se instituye busca a través de la violencia la unidad imaginaria. Un viejo imaginario justifica la represión: La idea de una sociedad oculta que funciona y opera desde las sombras, que se presenta como peligro ante la sociedad que se instituye.¹⁸ La amenaza de una alteridad emergente construye la cosmovisión natural de los enemigos del cristianismo: paganos, cataros, judíos, indios. Un riesgo que tiene que ser frenado por el fuego purificador. En una política de la aplanadora de diferencias: represión de las prácticas, corrección de las ideas, muerte a los herejes, castigo a los cuerpos, despellejamiento de la alteridad. Esos mundos en ruinas son pasados bajo la mirada inquisitorial. Sociedades desarticuladas, nuevas jerarquías se tejen y en sus recursividades con el pasado, incendian la pradera del mundito cristiano.

Medio siglo después de su andar por el mundo, quedaron cicatrices profundas de ese ritual de supresión de la herejía por el Altiplano. En la *Relación de Texcoco* de Pomar se reflexiona sobre lo poco que dejó la conquista espiritual para pensar el pasado de la región, el autor recuerda:

(...) y demás de esto *faltan sus pinturas* en que tenían sus historias, porque al tiempo que el marqués del valle don Hernando Cortés con los demás conquistadores entraron la primera vez en ella, que habrá sesenta y cuatro años, poco más o menos, *se las quemaron* en las casas reales de Nezahualpiltzintli, en un gran aposento que era el archivo general de sus papeles, en que estaban pintadas todas sus cosas antiguas, que hoy día lloran sus descendientes con mucho sentimiento, *por haber quedado como a oscuras sin noticia ni memoria de los hechos de sus pasados*; y los que habían quedado en poder de algunos principales, unos de una cosa y otros de otra, *los quemaron de temor de don fray Juan [de] Zumárraga, primer arzobispo de México, porque no los atribuyese*

¹⁸ Véase el clásico libro de Norman Cohn, *Los demonios familiares de Europa*.

*a cosas de idolatría, porque en aquella sazón estaba acusado por idolatría, después de ser bautizado, don Carlos Ometochtzin, hijo de Nezahualpiltzintli, con que del todo se acabaron y consumieron (...).*¹⁹

La violencia inquisitorial oscureció esas zonas del pasado al incendiar la pradera de la alteridad buscando la herejía. Estableció una memoria con miedo... pisó fuerte el *santo varón*, al aplicar la Inquisición episcopal contra los naturales, dejó una duradera estela de ruinas a su paso. Un caso con gran resonancia en el siglo:

Preso el cacique y hechas las informaciones, el arzobispo don Juan de Zumárraga le mandó quemar, y le llevaron con una gran coraza y le entregaron a la justicia seglar, y ella ejecutó la sentencia. Esto se supo en España, y no pareció bien por ser recién convertidos; y así se mandó que contra los indios no procediese el Santo Oficio, sino que el ordinario los castigase.²⁰

III

La historia de la represión sobre las diferencias tiene una larga historia. Una política institucional que la Iglesia desarrolló en la medida que fue incrementando los lazos de poder sobre el mundo. Primero implicó la definición de un centro con una dogmática: la institución establece su lugar y su modo de ser. Esa *mismidad* es el espacio imaginario con el que se enfrentará a la periferia. En un primer momento, el Cristianismo luchó contra la herejía para afianzar la ortodoxia.²¹ Desde su victoria construyó un manto armónico, una dogmática y un sistema de verdad. La herejía medieval es un primer intento de romper ese cuadro. Su emergencia tiene un subsuelo profundo: la revolución urbana, el surgimiento

¹⁹ Juan Bautista Pomar, *Relación de Texcoco*, pp. 22-23. Las cursivas son mías.

²⁰ Juan Suárez de Peralta, *Tratado del Descubrimiento de las Indias*, 239.

²¹ Véase Roul Vanenheim en *Las herejías*. Traza la historia desde la lógica institucional que logró generarse un *lugar* para después excluir desde ese espacio constituido. Por ello la herejía es un tema de antropología política: "La herejía es así la última ratio que se esgrime cuando se presentan rivalidades episcopales y luchas intestinas".

de las universidades, la aparición de la Cruzada, la lucha intestina entre el clero, en el marco del preámbulo de la primera expansión de Europa.²² Se apertura el tiempo de fractura, de emergencia de otredad.

Una importante transformación de naturaleza cognitiva emerge en función de la paulatina socialización de la lectura,²³ que de suyo produce crítica: la posibilidad de *regresar*, repensar lo escrito y generar niveles de recursividad que permite nuevas *lecturas* del conocimiento de los antiguos dogmas:

De hecho, la palabra escrita había empezado a adquirir una posición más elevada en la sociedad a medida que la civilización medieval comenzaba a evolucionar desde una cultura estrictamente oral a otra escrita, y que los líderes religiosos, tanto ortodoxos como heterodoxos, adoptaban un nuevo enfoque ante el texto de las Escrituras.²⁴

Crítica ante lo dado por la *Tradición*, afirmación de diferencias en el marco de la unicidad. Esa revolución también generó un efecto social en los nuevos tiempos: visibiliza la riqueza de la Iglesia y las contradicciones que genera su trascendente paso por el mundo. El horizonte social que posibilitó la herejía muestra un mundo distinto, un espacio en donde ha emergido y se magnifica la crítica a la institución eclesiástica. *Interpretaciones peligrosas* para el *establishment*, sujetos peligrosos socializan las versiones contrapuestas con el respaldo de las comunidades que han construido una nueva versión de la realidad.

La herejía es una reinterpretación del cristianismo en el marco de la crítica a la moralidad del clero, emanada de la riqueza de la Institución y por la incertidumbre nacida de que los mitos y ritos cristianos se reinterpretan en función de ese *desplazamiento*.²⁵ Un horizonte social que desarrolló distancia hermenéutica. Esa distancia fue transformada en acción a través de estrategias: atractores que atraviesan sujetos y comunidades politizados por versiones diferentes, estigmatizados como

²² Véase el clásico de J.R. S Phillips, *La expansión medieval de Europa*.

²³ El clásico trabajo de Chartier y Cavallo *La historia de la lectura en el mundo Occidental*, muestra las transformaciones cognitivas que producen opiniones divergentes.

²⁴ Michel Frassetto, *Herejes*, pp. 51-52.

²⁵ Véase por ejemplo el *catarismo* y su regreso a Occidente.

herejes. La paulatina transformación implicó recuperar, como tecnología de vida, la imagen *evangélica* como una posibilidad de ser en el mundo y vivir así bañado en los viejos mitos; el ideal de la pobreza como renuncia al mundo y el desarrollo de empatía con los marginados; una cosmovisión dualista, sin matices, que exprese imaginariamente la lucha entre el bien y el mal, nuevos *existenciaríos* para vivir el mundo.²⁶

Una transformación en el pensamiento legal es el otro subsuelo para entender la represión inquisitorial. Según Culen Murphy, ello implicó el paso del *iudicium Dei*, que se expresaba en la ordalía medieval, a una revolución legal que pone en el centro al hombre en un *proceso*:

(...) en lo relativo a descubrir la culpa o su inocencia —y algo semejante a la verdad, en términos más amplios—, no había necesidad de dejar a Dios la decisión, en lo más alto de la cadena de mando. Esta materia estaba por completo al alcance de la capacidad humana.²⁷

Justicia para encontrar la verdad que fractura la concordia cristiana. En un *cosmos* donde emergen los *peligrosos* ocurre un desplazamiento hacia una sociedad represora.²⁸ La Inquisición nace en el siglo XII para corregir un mundo que ha cambiado: una tecnología eclesiástica para perseguir, para lanzarse contra la herejía cátara en el proceso de sometimiento de la Occitania.²⁹ Una forma de ajusticiar a los diferentes que se apoya en la nomenclatura institucional: un Tribunal de Dios, dirigido por Obispos para expurgar los focos rojos sobre el territorio. Una lógica judicial para acabar y castigar el pecado herético.

Es una lógica nueva: la Iglesia contra un mundo de herejías. El papa Lucio III publicó el decreto general *Ad Abolendam* en el siglo XII. Una orden papal para abolir “la devastación de las diversas herejías”.

²⁶ Véase Frassetto, *Los herejes*, y el clásico coordinado por Le Goff, *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVIII)* ...

²⁷ Culen Murphy, *El tribunal de Dios. la Inquisición y el mundo moderno*, p. 62.

²⁸ Para utilizar el título de Barrington Moore y su clásico *El nacimiento de una sociedad represora*.

²⁹ El impresionante libro de Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montainllou, aldea occitana de 1294 a 1324*, es una muestra de la riqueza historiográfica que surge de esa nueva forma de *inquisición* que produce expedientes de reconciliación a partir de la práctica de expurgación.

Un documento fundacional de la violencia eclesiástica. Su retórica es incendiaria para aplastar la *insolencia* de los herejes y que se logre imponer la “verdad de la católica simplicidad que resplandece en la Santa Iglesia”. De la mano de la autoridad imperial, el decreto se lanza contra la *diferencia* en el siglo de su expansión: “nos levantamos contra dichos herejes, cuyos diversos nombres indican la profesión de diversas falsedades, y condenamos por la presente constitución todo tipo de herejía cualquiera sea el nombre con que se la conozca”.³⁰ El punto era condenar con *anatema perpetuo* a los que se alejaban de la institución:

(...) a todos aquellos que con respecto al sacramento del Cuerpo y la Sangre de Nuestro Señor Jesucristo, o sobre el bautismo, o la remisión de los pecados, el matrimonio, o sobre los demás sacramentos de la Iglesia, se atreven a sentir o enseñar algo distinto de lo que la sacrosanta Iglesia Romana predica y observa; y en general [ligamos con el mismo vinculo] a quienes quiere que sea juzgado como hereje por la misma iglesia romana, o por cada obispo en su diócesis, o bien, en caso de sede vacante, por los mismos clérigos, con el consejo —si fuera necesario— de los obispos vecinos.

El *anatema perpetuo* era para los que se encontraban fuera de la iglesia y se enfrentan a su edificio imaginario. El castigo era aplicable para todos:

(...) por la presente ordenación establece como que aquellos que manifiestamente fueran sorprendidos en las acciones antes nombradas, si es clérigo, o se ampara engañosamente en alguna religión, sea despojado de todo orden eclesiástico, y del mismo modo se ha expoliado de todo oficio y beneficio eclesiástico y sea entregado al juicio de la potestad secular, para ser castigado con la pena debida, a no ser que inmediatamente después de haber sido descubierto el error retorna se espontáneamente a la unidad de la fe católica y consintiese —según el juicio del obispo de la región— alejar de su error y a dar una satisfacción congrua.

³⁰ El decreto se encuentra en <http://www.gabrielbernat.es/espana/inquisicion/ie/im/decretal/decretal.html>, las siguientes citas son referencias de mismo documento.

El laico que había sido contagiado de la herejía también debía ser entregado al fallo del juez secular, a no ser que hubiese abjurado y se “refugiase en la fe ortodoxa”. La excomunión a los herejes debía ser renovada por las autoridades de la Cristiandad.

El *Decreto* estableció un procedimiento de monitoreo y vigilancia sobre el cuerpo social:

(...) agregamos el que cualquier arzobispo y obispo, por sí o por su archidiácono o por otras personas honestas e idóneas, una o dos veces al año, inspeccionase las parroquias en las que se sospechase que habitan herejes; y allí obligue a tres o más varones de buena fama, o sí pareciese necesario a toda la vecindad, a que bajo juramento indiquen al obispo o al archidiácono si conocen allí herejes, o algunos que celebran reuniones ocultas o se aparten de la vida, las costumbres o el trato común de los fieles.

Varones espirituales cazando en el terreno a los heterodoxos, a los que se encontraban en los márgenes de la institución. Un trazado neurálgico desplegado en el mundo para captar los ruidos de la diferencia en el marco de la normalidad. Se instituye por decreto una lógica de la sospecha: el diferente es peligroso, hay que sacarlo del cuerpo social, implica un atentado contra la comunidad cristiana. A las cabezas eclesiásticas locales les tocaba castigar a su grey, evaluar los picos y los diferentes dentro de una *investigación*:

El obispo o el archidiácono convoque ante su presencia a los acusados, los cuales sean castigados según el juicio del obispo, a no ser que a juicio de aquellos y según las costumbres patrias hubiesen purgado el reato imputado, o si después de haber hecho penitencia recayesen en la perfidia primera. Pero si alguno de ellos rechazando el juramento por una superstición condenable, se negase tal vez a prestar juramento, sea considerado por este mismo hecho como hereje y sea sometido a las penas que fueron indicadas más arriba.

Desde la lógica institucional emerge un proceso para barrer con la oposición que representa un hereje frente al cristianismo. Las autoridades

del mundo deberán ejecutar de buena fe las directrices enmarcadas por el *Decreto*, de no ser así se enfrentarían a las consecuencias:

Empero, si no quisieran observar esto, sean despojados del honor que han obtenido, y no obtengan ningún otro de ninguna forma, y sean sujetos a excomunión y sus tierras a entredicho eclesiástico. La ciudad que se resistiera a cumplir con las decretales establecidas, o que contra la advertencia del obispo se negase a castigar a los opositores, carezca del comercio con las demás ciudades y sepa que será privada de la dignidad episcopal.

Ha emergido una técnica nueva en la historia de las persecuciones. El *Decreto* manda buscar y reprimir opositores a la dogmática institucional del cristianismo. Perseguir desde la nomenclatura institucional lo que se practica en los márgenes. Identificar los focos de resistencia, visibilizar lo que permanece oculto pero que articula la herejía. Las cartas de la represión han sido echadas. Sangrientas postales de la violencia religiosa emanarían de su disposición en la mesa. Era un juego de expurgación. Un ojo censor que se desplegará para encontrar alteridad.

Es el camino a la emergencia de la *Inquisición* y la cruzada albigense. La unificación política contra la herejía implicaba la aniquilación: según el delegado papal en el sur de Francia, la consigna era “Mátalos a todos, Dios reconocerá a los suyos”.³¹ La política de Inocencio III contra el hereje fue la rendición por las armas de esa región, de esa forma implementó la llegada de misioneros para aplacar la zona. Un primer momento de la práctica inquisitorial fue lanzada en la Occitania, armada desde la lógica del papado, involucró al cuerpo de la Iglesia para ayudar a reconciliación de un territorio. El sometimiento va de la mano de la expurgación:

La desaparición del apoyo de la nobleza a los cataros fue fundamental para el declive de la herejía en el Sur. Sin embargo, igual de crucial, si no más, fue el trabajo de los inquisidores, que invadieron la región después del final de la guerra. Fue su trabajo, más que ninguna otra

³¹ Citado por Frasseto, *Los herejes*, pp. 101 y ss.

cosa, lo que ayudó a rematar el movimiento y lo obligó a la clandestinidad. Fundada por el papa Gregorio IX en la década de 1230, la Inquisición estableció un cuerpo judicial regular para erradicar la herejía, y ese cuerpo reemplazó al tribunal episcopal tradicional. El Papa recurrió a la orden de los Dominicos para proveer de personal a los tribunales inquisitoriales, aunque posteriormente se incluyeron franciscanos y miembro de otras órdenes. Los acusados de herejía eran llevados ante los inquisidores, quienes solían formular al acusado preguntas tendenciosas que le obligaban a tener que demostrar su inocencia. A veces se recurría a la tortura, pero el objetivo de los inquisidores era descubrir a los herejes y restituirlos a la fe.³²

Un segundo momento inquisitorial aparece en el centro del proyecto integrista de los reyes católicos en un contexto plagado de diferencias culturales. La inquisición española tenía la función de señalar las alteridades, expurgar las relaciones interétnicas y establecer una limpieza de sangre, ideal de una sociedad cristiana unificada. El moro, el judío y el marrano eran esas figuras que se debían corregir, la otredad que se integrará por la destrucción de su peligrosa diferencia.³³

En el Nuevo Mundo ese imaginario represivo se desplegará sobre sociedades recién conquistadas: bajo cristianos nuevos, para eliminar cualquier desviación. Mano dura para escudriñar la fragilidad *indo-cristiana*. Represión sobre ruinas: en un mundo devastado el incendio de la diferencia estaba lejos de ser sofocado. Solo había que moverle a las brasas y la llama seguía viva.

IV

El 22 de junio de 1539 en la Iglesia de Santiago Tlatelolco inició el proceso inquisitorial contra Don Carlos Chichimecatecotl. Ante fray

³² Una gran pintura que muestra Frassetto de la Inquisición en el acto, en *Los herejes*, p. 135.

³³ Una historia narrada de forma impresionante por Henry Kamen. *La inquisición española*. Desde una perspectiva comparativa véase el trabajo de Francisco Bethencourt, *La inquisición en la época moderna*.

Juan de Zumárraga –obispo e inquisidor apostólico— compareció Francisco, un indio natural del pueblo de Chiconautla, acompañado de la plana mayor de los evangelizadores franciscanos de las Indias: fray Antonio de Ciudad Rodrigo, fray Alonso de Molina y fray Bernardino de Sahagún quienes fungieron como traductores del proceso. En el escenario se desarrolló una *inquisición*³⁴ para juzgar desde dos lenguas diferentes –español y náhuatl— la fractura del orden cristiano que aún se estaba consolidado. La comparecencia se realizó en un sistema de verdad muy estrecho y excluyente: el horizonte legal del imaginario religioso imperante. Ante ellos, Francisco declarará que fue *testigo* de un acontecimiento transgresor de esa legalidad imaginaria. La acusación crea un opositor al Evangelio, un hereje que deambula por la ecología lacustre del valle de México en el siglo XVI. En ese marco el cacique de Texcoco entra en el radar del ojo censor.

El acontecimiento fundacional de la transgresión tenía que ser puesto ante los ojos del Tribunal para ser procesado; necesitó manifestarse en un cuadro signado por la herejía para posicionarse como un peligro a la cristiandad indiana. Una denuncia que cuenta la historia de un opositor más al Evangelio; su enunciación generó una estrategia para poder reprimirlo. En el marco de la sesión del Tribunal emergerá el pasado. El hecho regresa escorzado, dispuesto en una representación bajo la lógica institucional de la Iglesia: el episodio detonante ocurrió en la intimidad de los restos de la nobleza indígena evangelizada, en el marco de una sociedad que aún se comunica en náhuatl y que necesita de traductores para su enjuiciamiento. El documento es producido por un Tribunal Eclesiástico que busca castigar. Visibiliza para la autoridad un incidente de la cotidianidad de un mundo recién *convertido*, pero que es visto con desconfianza por los religiosos y sus altos ideales de ortodoxia. El legajo inquisitorial transcribe ese *feeling* sobre la otredad, presenta los *hechos* que rompieron la concordia de la sociedad indo-cristiana. El eco de un pasado fresco se denuncia por un

³⁴ La semántica histórica de la palabra Inquisición tiene al menos a comienzos del siglo XVIII tres grandes acepciones: a) la acción de *inquirir*. Esto es la averiguación o diligencias para averiguar algo, b) El *tribunal eclesiástico* y c) la *cárcel* para los reos de la Inquisición. Véase el *Diccionario de Autoridades* de 1734, disponible en: <https://apps2.rae.es/DA.html>

sujeto que presencié la fractura. Un testigo que vivió el conflicto. Con la mediación del traductor expresará la falta: la herética proposición, el rumor blasfemo, la oposición al Evangelio. En esa atmosfera se recreará la *re-presentación* de la acción transgresora, una escena que condena al inculpado: la enunciación de un comportamiento desviado.

Francisco fue el alma atormentada por el peso de haber presenciado la oposición a la transformación cristiana. Posiblemente fue uno de esos *niños espirituales* que actuaban en el terreno como las *orejas* de la cristiandad. Frente al pleno inquisitorial denunció a Don Carlos *Chichimecatecotl* “principal y vecino de Tezcoco”. Un *converso de corazón* es quien acusa, un sujeto cultivado en la sensibilidad cristiana. Francisco se convierte en los *ojos* de la Institución: proveerá de imágenes para castigar el mal en el mundo. Su voz condena y resuena en la Audiencia. En un mundo intelectual donde impera la sospecha, para la racionalidad del Santo Oficio los testimonios valen contra el acusado y nunca en su favor:

Puesto que esta ley parece á primera vista opuesta á la justicia natural, porque priva al acusado de la facultad de probar su inocencia, *de verdad es prudentísima*, pues *nadie se puede fiar de la palabra de quien ha violado la fé que a su señor y Dios debía*, ni se puede creer en la veracidad de quien no es fiel con Dios.³⁵

El testigo construye una *situación*. En su imputación muestra la ruptura del orden cristiano, la presencié: *ha visto o ha oído sobre la fractura*.³⁶ Su conocimiento es evidencia, produce certidumbre sobre el acontecimiento que vivió. Presenciar la transgresión implica producir saber sobre ella. El éxito del testigo es convencer de que su mirada codificó lo real y que su testimonio es un acceso a ese momento del pasado.

³⁵ Utilizo la edición publicada por Don J. Marchena en 1821 de Nicolao Eymerico, que muestra una larga tradición interpretativa con sus añadidos y énfasis: *Manual de Inquisidores para uso de las inquisiciones de España y Portugal*, p. 7. Las cursivas son mías.

³⁶ El testigo produce saber en función de su acceso al acontecimiento, por su relación existencial con el hecho. La parcialidad que de suyo esconde su decir, se diluye en función de la autoridad de su presencia. Véase para la discusión a Jorge Lozano, *El discurso histórico*, quien retoma el tratamiento que hace Hartog en *El Espejo de Heródoto*.

Ante los ojos de la autoridad, el testimonio muestra una escena que le da cuerpo a la ruptura social. La *inquisición* crea condiciones para su legibilidad. Una técnica de lectura para resolver vulneraciones a la fe. La delación es la única mediación para recrear el hecho. Con su socialización emerge el suceso transgresor, se manifiesta el peligro:

(...) que haciendo ciertas procesiones é rogativas é disciplinas en el pueblo de Chinonabtlá, por consejo del Padre Provincial, por el agua y porque moría mucha gente, el dicho Don Carlos fue al dicho pueblo de Chiconabtlá á ver a su hermana que es mujer del cacique del dicho pueblo; é como el dicho Don Carlos vido hacer las dichas procesiones, é que en aquellos días no comían sino pecado, murmuró de ello diciendo que para qué hacían aquello (...).³⁷

La pesquisa inquisitorial apela a la transparencia del discurso. Busca en la verosimilitud de la enunciación el acceso al acto originario. Encontrar una verdad más allá de los partidos, una palabra primordial que emerge entre los discursos. El hecho desnudo sin el oropel de la retórica, ni la creatividad de la imaginación. Aspira llegar al cuerpo del acontecimiento: al detonante, a la recreación de lo sucedido. Solo en la lógica realista de una pesquisa judicial podía emerger la veracidad de esas historias de la trasgresión del orden. Al recordar el hecho, en las traducciones de los intérpretes, emerge una inquietante postal: un *opositor a los rituales cristianos*. Poderoso virus capaz de infectar el cuerpo de la sociedad.

El legajo captura el hecho en grafías, pero parte de un *decir*. El escribano *inscribe*³⁸ lo dicho en el pleno de la Audiencia, se transcribe la oralidad de un acto comunicativo que implica una traducción. Discursos elaborados en contextos de ejercicio de poder. La oralidad como

³⁷ *Proceso inquisitorial...*, pp. 29-30. Es la gran imagen que transmite el documento inquisitorial.

³⁸ La representación es producto de múltiples sistemas de interpretaciones que se solidifican y se clausuran en el ámbito de la escritura. Paul Ricoeur en *Del texto a la acción*, señala que “lo que llega a la escritura es el discurso en tanto que intención de decir, y que la escritura es una inscripción directa de esa intención, aun cuando, histórica y psicológicamente, la escritura comenzó por transcribir gráficamente los signos del habla”, p. 129.

tecnología del pensamiento posibilita construir versiones del acontecimiento muy eficaces para transmitir significado: representaciones en fórmulas e imágenes.³⁹ Una lógica que produce versiones de la realidad: se adapta al contexto, modela el acontecimiento para la intencionalidad de la enunciación. Presenta el hecho de forma próxima, como si se reviviera de nuevo. Es *homeostática* al igual que la naturaleza de la memoria: "(...) las sociedades orales viven integralmente en un presente que guarda el equilibrio u homeóstasis desprendiéndose de los recuerdos que ya no tienen pertinencia actual".⁴⁰ Un pensamiento vivo y adaptativo, cuyo signo de comunicación es expresarse en imágenes. *Fotografías, postales, figuras*: el caleidoscopio de lo oral mueve la imaginación de los escuchas por su eficacia en generar efectos: empatía o aversión, emotividad que crea adhesión o separación de lo que el sujeto construye. Al igual que el mito y la pintura, esa comunicación visibiliza en *formulas*, en sólidas postales que implican visiones de conjunto, amalgamadas para producir verosimilitud en los espectadores. Imágenes que cuando se enuncian y ponen por escrito son interpretadas en los dogmáticos saberes de los sacerdotes. Muestran los peores miedos del mundo de la evangelización: la vuelta a la idolatría, el regreso de lo conquistado, la victoria del mundo defenestrado.

El poder de la imagen acústica es capital en los juicios inquisitoriales: visiones de conjunto que se expresa verbalmente y que se exponen en la arena del tribunal. Una escena narrada que se incrusta en el documento, una muestra en miniatura del acontecimiento. Permite *ver*, sirve para repetir el acto, bosquejar de forma realista la falla. Con ellas se busca cazar al transgresor y zurcir de nuevo la concordia de la paz cristiana. El éxito del proceso inquisitorial consiste en *construir imágenes verosímiles*, figuras realistas que funcionan en la lógica institucional de la Iglesia. Figuras que se amalgaman con otras en la historia de la represión de las diferencias. El juicio es una suerte de disputa entre imágenes. Un espacio para disertar sobre la verosimilitud, la eficacia y el poderío de esas formas de capturar el suceso. Imágenes realistas que quedaron depositada en los documentos aún bajo el signo de lo

³⁹ Véase el clásico libro de Walter Ong, *Oralidad y escritura*.

⁴⁰ *Ibid.*, p 52.

oral. En una sociedad en proceso de cambio la imagen es un acceso a la verdad. El ojo místico del obispo debe encontrar, en su calificación, el justo castigo al hereje.

La técnica para producir verdad se basa en la transparencia del testigo. Una imagen construida será la prueba para cimentar certeza jurídico-legal; por ello la enunciación del *testigo* debe ocurrir sin motivaciones ocultas, se debe realizar fuera de la confrontación y los intereses del siglo: "(...) y juró ser así verdad, y por descargo de su conciencia, é porque le pareció muy mal lo que el dicho Don Carlos decía, por ser como es contra Dios é contra nuestra santa fe catholica".⁴¹ Solo debe transmitir lo que observó, la enunciación se oculta en el decir, por ello se vuelve *transparente*. El censor interior produce la denuncia. La conversión al mundo de la carne es el nuevo lugar para enfrentar la batalla cristiana contra el mal. Un acto de liberación que se presenta como la trascripción del acontecimiento disruptivo. La enunciación del converso es de facto un trabajo de reinterpretación del mundo: observar con otra lógica lo que antes era familiar. Bajo la utopía de la nueva moral, se tiene que escudriñar la estratificación impuesta. Buscar los obstáculos al mundo de la conversión y sus nuevas prácticas sacrificiales. La declaración del testigo denunciante debe tener el peso de la verosimilitud: convencer al Tribunal que ha ocurrido un atentado y que se debe buscar su resolución. Una acusación que resuena en el seno de los artífices de la Evangelización, que pone en duda la conversión exitosa de los naturales. El testimonio ha hecho levantar las cejas, posicionó un tema que parecía zanjado para los evangelizadores. La imagen construida rompe de una pedrada esa fantasía.

Ante la crisis, el ritual reorganiza: es una máxima en muchas culturas.⁴² La evangelización trajo la desaparición de los antiguos rituales, pero para imponer otros. El documento presenta ese horizonte transicional. Después de la impugnación de las *procesiones* organizadas por el clero, el transgresor juntó a los nobles locales y cuestionó al denunciante por su asistencia a la obra divina del *convertimiento*, por participar en los nuevos rituales:

⁴¹ *Proceso...*, p. 31.

⁴² Véase la obra de George Balandier, *Figurar el poder...*

(...) “pobre de ti, en qué andas con estos indios, é qué es esto que haces, piensas que es algo lo que haces”—dándole á entender que era ignorante é simple y que no sabía lo que se hacía— “quieres tú hacer creer á estos lo que los padres predicán e dicen, engañando andas, que esto que los frailes hacen, en su oficio de ellos hacer eso, pero no es nada; ¿qué son las cosas de Dios? no son nada.”⁴³

La *postal* puesta en la mesa cada vez queda mejor pintada: un opositor con raigambre dogmatiza sobre tiempos idos. A menos de dos décadas de la imposición del Evangelio por la Conquista, ver semejante *imagen* parecía peligroso para los primeros misioneros, era una afrenta a su obra...

V

La investigación inquisitorial parte de un principio, el tiempo es *recuperable*. Es posible regresar al momento exacto de la fractura del cotidiano cristiano. Se puede *encontrar*, en el discurso de los que presenciaron el hecho, la naturaleza y certezas de ese acontecimiento. El *Santo Oficio* trabajará en su disección. La pesquisa labrará en los cuerpos el poder de la verdad: en el denunciante, en los testigos y en el pecador. Un trabajo para encontrar y juzgar *desobedientes*. Ante el Obispo e Inquisidor se despliega una tecnología para visibilizar la transgresión. En la lógica de testigos, las confesiones producen verdad. La memoria articula un ejercicio de representación: hace regresar aquello que ofendió la concordia. El *señor inquisidor* evaluará su verosimilitud, la peligrosidad que esas acciones tienen en el *corpus Cristi*.

Lo importante son los hechos, aquello que la imagen muestra. Lo que *ocurrió*, la situación que infringió el mundo regulado por el cristianismo. Un acontecimiento que *afecta* y produce *consecuencias*. Una gran metáfora para apreciar esas singularidades que trabaja el historiador la ha trazado Georges Duby: “Los acontecimientos son la espuma de la historia, burbujas, grandes o pequeñas, que estallan en la superficie

⁴³ *Proceso...*, p. 30.

en remolinos que se propagan a mayor o menor distancia”.⁴⁴ La espuma de la historia es una diferencia en el fondo de lo Mismo, olas que producen efectos: una burbuja muy grande estalló en la Cuaresma de 1539 en el norte el altiplano central. Un acontecimiento que rompió la tranquila marea de certezas de los primeros años de la evangelización de los naturales de la Nueva España. Esas burbujas de significado cuando eclosionan en el seno de la audiencia inquisitorial se convierten en focos rojos para reprimir. El inquisidor se mueve entre discursos e imágenes, en un camino que lo llevará a imponer *su verdad*. La inquisición producirá ese saber. La escritura transcribirá una rememoración del acontecimiento en el marco de la violencia, en aras de la restitución de un mundo fracturado por el peligro existencial de la herejía. Un *realismo figurativo* opera para producir efectos de verosimilitud en la lógica del juicio: posibilita que el *acontecimiento regrese*, que irrumpa como verdad y funcione para penar. Visibilizar lo oculto, la vulneración del reino cristiano. Su *autopsia* se realiza para la reconciliación. *Presenta* la ruptura para afrontarla. Un realismo figural que sirve para reprimir.⁴⁵

Primeramente, hay que vislumbrar el daño. La circunstancia detonadora muestra el horizonte en ruinas emanado de la cultura de Conquista.⁴⁶ En un mundo donde ocurre una violenta *desaparición de los viejos rituales*, paralelamente sucede la lenta imposición de otros *nuevos*. Destrucción y nacimiento que acontece ante los ojos de una elite india que se acomodó a los tiempos cristianos. El proceso contra el cacique de Texcoco muestra que el fenómeno de la *descivilización* no ocurrió sin contratiempos: una cultura no se extingue sin pelear su lugar perdido. La conversión al cristianismo es algo más complejo que aceptar las verdades teológicas, los nuevos mitos y rituales. Implica

⁴⁴ George Duby, *El domingo de Bouvines*, p. 12.

⁴⁵ Grandes libros de historia se han articulado en función de ese efecto de realismo inquisitorial, ¿la representación realista ayuda al ejercicio del poder? El gran libro de Ginzburg *El queso y los gusanos*, se basa en ese gran legajo inquisitorial, que pareciera posibilitar ventanas al pasado. Sin duda, el *realismo* de esos textos fue el correlato escriturístico de la represión, pero también a la re-presentación de pasados que fueron masacrados en el marco de ese sistema de verdad judicial. Ese realismo en la codificación de la memoria institucional se instituye como la posibilidad de cepillar la historia a contrapelo.

⁴⁶ Véase la obra de George Foster, *Cultura y conquista*. Hay que regresar a pensar de forma casuística esos procesos y resultados del “*contacto* entre culturas”.

transformaciones, pero también genera *desplazados*... En ese lugar de producción se encuentra la escritura inquisitorial sobre los indios.

La Inquisición episcopal de Zumárraga se despliega para expurgar definitivamente los restos de un universo colapsado. Sin embargo, muestra la frágil cicatrización cristiana en un mundo roto. El proceso pone ante los ojos del Tribunal un caldo de cultivo donde surge la inconformidad bañada por el sentido de la tradición vencida. El *testigo* de la pesquisa arma un perfil espinoso: un *opositor* de la evangelización creíble en ese sumario de mutaciones culturales. Un eco de añejas voces que hablan de sus saberes perdidos. Un peligro verosímil, que hace buen maridaje con las ficciones de los evangelizadores. El testimonio visibiliza un discurso amplificado bajo el signo del *revival*:

(...) por ventura hallamos lo que tenemos – en otra de las grandes imágenes del documento—, lo escrito de nuestros antepasados; *pues hágote saber*—habla el cacique de Texcoco de nuevo en la enunciación del testigo— *que mi padre é mi agüelo fueron grandes profetas, é dixeron muchas cosas pasadas y por venir*, y ninguna dixeron cosa de esto, y si algo fuera cierto esto que vos é otros decis de esta doctrina, ellos lo dixeran, como dixeran otras muchas cosas, *y eso de la doctrina xpiana no es nada, ni en lo que los frailes dicen no hay cosa perfecta: más hay que eso, que eso que el visorey y el obispo y los frailes dicen, todo importa poco y no es nada.*⁴⁷

Pareciera una disertación desde la generación vencida por el yugo cristiano, palabras e imágenes del pasado que reclaman y desconocen los cambios que ha sufrido el mundo por la Conquista. Recuerdos de un desplazamiento. Desde ese no-lugar, a partir de su imposibilidad, le hablan a una generación que ha sido *descivilizada*. Una imagen realista, inquietante para la mirada de un *evangelizador*, sentencias que debían castigarse bajo la lógica de un *Inquisidor*. El testigo que lo delatará fue el destinatario de la perorata:

⁴⁷ *Proceso...*, p. 30. Las cursivas son mías.

(...) y esto que te digo yo —continúa el cacique construido en la traducción del testigo— lo sé mejor que tú porque eres muchacho, por eso déjate de esas cosas que es vanidad, y esto dígotte, como de tío ti sobrino, y no cures de andar en esto ni andar haciendo creer a los indios lo que dicen; por eso quítate de eso y no cures de ello, sino mira por tu casa y entiende en tu hacienda: y otras cosas, y reprensiones y palabras contra nuestra santa fee cathólica (...).⁴⁸

Un discurso del escándalo para los recién convertidos, para aquellos que han dejado el mundo del pecado. Todo parece cristalino: el testimonio avanza por las vías institucionales de la denuncia para liberar la conciencia. Hasta que el testigo señala que: “(...) *el dicho Don Carlos les había dicho que deberían de matar á este que declara* y otros dos hijos de don Alfonso, porque estaban muy adelante en las cosas de Dios”.⁴⁹

Un conflicto evidente se desató en el seno de esa *microcristiandad indiana*. En ese contexto se desplegó la Inquisición de Zumárraga para restituir la fractura por la oposición al Evangelio y las nuevas realidades sociales implantadas sobre las ruinas del otro. El proceso inquisitorial construyó un documento obsesionado con el imaginario de la supervivencia de la herejía en un mundo en proceso de des-civilización. Una obcecación por lo diferente atraviesa el imaginario del documento. Por la ruptura del orden cristiano que recién se instituía. Ante ese entuerto se erige la figura de la alteridad conocida: el hombre maligno, un sujeto que vulnera las relaciones sociales en los marcos imaginarios de los tradicionales enemigos.⁵⁰

El miedo al resurgimiento de la otredad vencida organiza la magnitud de la reacción inquisitorial. Para el cristianismo el *Enemigo* siempre acecha. En un mundo Caído el pecado está en todas partes. Es la gran ficción que organiza sus acciones. Imaginarios que se validan en las creencias y los saberes. Realidades que articularon su *ser-en-el-mundo*. El documento inquisitorial las esconde tras su economía de realismo figural, pero alimentaron la cosmovisión imperante de la

⁴⁸ *Ídem*.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 31. Las cursivas son mías.

⁵⁰ Véase el clásico libro de Michel Foucault, *La vida de los hombres infames*.

institución represora. La *ficción* es un límite para la escritura,⁵¹ un espacio imaginario que con su estructuración en los márgenes afianza la representación de lo real. Permite que el modelo se acople, que se amalgame el mundo vivido. La ficción ayuda a instituir las realidades sociales.⁵² ¿Cuál es la ficción que organiza el proceso escriturístico del documento inquisitorial? ¿La ficción de un levantamiento indígena? ¿la ficción de la omnipresencia del paganismo? ¿el poderío encarnado de los líderes indígenas?

Una postal de la devastación cultural se impone. La escena originaria que busca castigar la pesquisa inquisitorial implica la acción de un hereje opositor del Evangelio.⁵³ Un sujeto que bloquea las transformaciones del cristianismo en el terreno. Un antiguo *señor bárbaro* que aboga por los viejos buenos tiempos; voces y verdades del pasado que conspiran contra los *tempora Cristi* en las esferas de la élite de los recién convertidos. Parece el viejo mito de la conspiración contra los cristianos actuando en la mente de los primeros evangelizadores, realidad que a sus ojos debe ser investigada y castigada. Una denuncia de tal naturaleza debía tener un seguimiento, claro, después de encerrar a tan infame personaje, digno solamente de las antiguas historias de herejías. Había que ir al encuentro de las ficciones construidas. Ir a la caza de los opositores a la fe.

*

El inquisidor apostólico se lanza a una cabalgata contra la idolatría. Una expurgación para acabar con el fragmentado mundo de la alteridad. Un recorrido para barrer lo proscrito, una travesía para imponer la ortodoxia y que el *otro* acepte el imaginario adecuado del cristianismo.

⁵¹ La obra de Alfonso Mendiola, *La ficción: escuchar la voz del otro*, aborda de forma interesante un tratamiento que entrelaza a la ficción y la escritura.

⁵² La obra de Marc Auge en donde la ficción tiene un desarrollo destacado, cercano a como se trabaja en estas páginas, particularmente el clásico *La guerra de los sueños. Ejercicios de etno-ficción*.

⁵³ Según el *Diccionario de Autoridades*, Hereje es “El que se aparta y opone en todo o en parte con pertinacia a las cosas de la fe Católica y a lo que cree y confiesa la Santa Madre Iglesia”, pero también acota que “Hereje es todo aquel que es Christiano bautizado, y no cree los Artículos de la Santa Fe Cathólica, o algunos de ellos”, véase: <https://apps2.rae.es/DA.html>

Después de las armas la expurgación, el viejo truco inaugurado en el siglo de las herejías. El obispo debe calcular la dimensión del peligro que ha surgido en los dominios cristianos. La acusación apunta a un regreso al imperio del paganismo. El obispo sale al campo a su encuentro, va a buscar los focos rojos de la herejía que han aparecido. Zumárraga “(...) mandó secuestrar los bienes del dicho Don Carlos, y para los secuestrar fue a las casas de la morada del dicho Don Carlos”. Un recorrido de expurgación para cazar al enemigo, para sorprenderlo *in situ*: “(...) y en las dichas casas se hallaron cuatro arcos de palo, y diez o doce flechas, y un libro o pintura de indios, que dixeron ser la pintura o cuenta de las fiestas del demonio que los indios solían celebrar su ley”.⁵⁴ Los hallazgos no sustentaban la fantasía construida, el mal tenía que estar escondido, anidado en otro sitio. El Inquisidor debía buscarlo, preparase para cazarlo:

(...) dixeron que el dicho Don Carlos tenía otra casa, á la cual fue su Señoría por ante mí, el dicho secretario y testigos de yuso escritos, *juntamente con algunos de los dichos indios principales que la fueron á mostrar*, y en las dichas casas, andando buscando lo que en ella había, se hallaron dos adoratorios que dixeron ser de ídolos, en que había dos concavidades á manera de capillas, (...) e justo a ellos, un pilar hecho de piedra, pegado a una pared, en el cual dicho pilar estaban ciertas caras, é figuras de ídolos de piedra; y en otro adoratorio estaba una casita á manera de capilla antigua, y junto á ella, por las paredes algunas figuras de los ídolos de piedra; y unos pocos de cabellos cortados; *los cual se derribó por ver lo que había* (...) ⁵⁵

Por fin, las pruebas que le daban materialidad a los miedos, forma a la fantasía de la idolatría generalizada: un continente que permanecía oculto y que estaba a la espera de regresar de nuevo. En esa ventana al pasado se encontraron los viejos enemigos que se creían vencidos:

⁵⁴ *Proceso...*, p. 34. Las cursivas son mías.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 35.

(...) dentro de él se hallaron los ídolos e figuras siguientes: dos figuras de piedra que dijeron ser é que se llamaban Quezalcoatl, y otras dos figuras que como de mujeres que dixeron que se llamaba Xipe y otra figura que se dice Coatle, y otras cinco figuras a manera de culebras enroscadas que dixeron se llamaban Tecoaatl, e otra figura que se dice Tecoaquilli é otra que se dice Cuzcacoatl, e otra que se dice Tláloc, y otras tres que se dicen Chicomecuatl, y otras dos figuras que se dicen Cuatl, e otra que se dice Cuanacatl, e otras dos piedras á manera de una capilla entallada, que dijeron ser Cues y que la una era la casa de Quetzalcoatl y más otras treinta figuras de piedra de diversos maneras que los indios dixeron que no sabían cómo se decían ni conocían.⁵⁶

Ese panteón era una materialización del infierno idolátrico, tenía que ser certificado para poder funcionar como evidencia: “(...) y a los sacar y tomar de los dichos ídolos estuvieron presentes el Receptor Santiago López de Abante, é Cristobal de Cenejo, é Martín Buensoto, é Don Lorenzo, Gobernador de Texcoco, e don Francisco e otros principales del dicho pueblo”.⁵⁷ Las cosas estaban claras para el Obispo. Había descubierto una ventana abierta a la peste idolátrica en la tierra prometida para el Evangelio. Era hora de que la cruz y la espada se abrieran paso sobre los cuerpos, había que encontrar la fuente de la impureza.

**

¿Una crisis transicional aparece en el seno del pueblo por la muerte de Don Pedro, gobernador de Texcoco? ¿Los sucesores por el cargo trazan estrategias para liberarse del heredero que parecería natural, Don Carlos, el idolatra? El obispo Zumárraga avanza en su recorrido inquisitorial por una zona plagada de *infidelidad*. Usa el librito para reprimir: pedir que declaren los sospechosos de cualquier atisbo de idolatría. Bajo la mirada del *Señor Inquisidor* se abre la edad de la denuncia. El obispo escudriña a su grey para saber quién ha roto el pacto cristiano.

⁵⁶ *Ídem.*

⁵⁷ *Ídem.* Un testigo señala que: “(...) y es verdad que antes que viniesen los Xpianos, era aquella casa, casa de oración, y allí se juntaban á hacer sus fiestas y á rogar á sus dioses lo que querían, pro que después que vinieron los xpianos, nunca más lo han hecho”. Esa era la gran pregunta: ¿qué tan presente estaba el pasado?

La única verdad *vista* por el Obispo era que la zona estaba ardiendo en las antiguas brazas del paganismo. Ante ello, juntó a los principales del pueblo para recriminarles el hecho de que la casa encontrada estaba *infestada del pasado*, y que curiosamente se ubicaba en “en medio del pueblo; por lo cual parecía que todos ellos lo sabían é veían”. Era el momento de hablar: el gobernador de Texcoco Don Lorenzo de Luna señaló que esos *restos* “(...) deben ser que al tiempo que destruyeron los ídolos, algún indio recogió allí los dichos ídolos y los encerró, pero que él nunca los vio ni supo de ellos, y que puede haber sesenta ó ochenta días, poco más o menos, que vino á su noticia que llamaban al demonio en el dicho pueblo de Tezcoco”.⁵⁸ Otro indio principal, Don Francisco, señala que encontraron en una sierra cercana “papeles con sangre, fresca, é caracoles, é una piedra chalchihui, é unas mantillejas, y ole, y plumas é otras cosas de sacrificios, é los truxieron todo ello é lo hizo guardar el gobernador”.⁵⁹ Otros señalaron que habían encontrado cruces en los caminos, restos del pecado. Un alcalde de Texcoco evocó que hace “siete años” Don Carlos solía vivir en esas casas. Incluso señaló que el gobernador había hecho campañas para buscar ídolos al pie de las cruces. Y que “(...) en los días pasados, cuando había falta de agua, algunos indios de Tezcoco que iban á tratar a Guaxocingo y Tascala decían que lo desenterraban, diciendo que por los de Tezcoco no llovía porque habían quebrado al dios Tlaloc (...)”.⁶⁰ Era evidente que las prácticas rituales estaban muy extendidas. ¿Quién era el culpable: *fuentes ovejuna* o un *hombre perverso*? La solución al entuerto oscilaba entre una expurgación y represión generalizada, que implicaba un cierto reconocimiento de la derrota cultural de la cristianización, o bien, un *espectáculo*, la focalización de la violencia en un culpable, terror ejemplar para afianzar la lenta pero irreversible conversión de Mesoamérica.

De la intimidad de la familia gobernante saldrá la mecha para la pira. La delación de la hermana, doña María, mujer de Gerónimo Pomar, se impone sobre otras. Es contundente:

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 42-43.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 44.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 47.

(...) y siempre el dicho Don Carlos andaba como loco, apartado de sus hermanos, y que sabe que es mal xpiano, porque no se confiesa; y que cuando Don Pedro su hermano era vivo y era señor de Tezcucó procuraba con él mucho el dicho Don Carlos que le dexase por señor después de sus días, y que ha oído decir que luego que murió el dicho Don Pedro procuró el dicho Don Carlos de tomar por su manceba á su cuñada, mujer del dicho Don Pedro su hermano, y cada noche iba á su casa por echarse con ella y contar su voluntad de ella, por lo cual la dicha su cuñada andaba muy apenada; y que el dicho Don Carlos siempre ha procurado de señóriar y mandar á todos por fuerza y ser señor de Texcucó, y que por estas cosas este testigo tiene por mal xpiano al dicho Don Carlos, su hermano (...).⁶¹

En esa presentación aparecen las claves para realizar la focalización de la violencia: era imposible dejar en el poder a un idólatra. Más allá de los demás testigos, una pintura se había estampado en la mente del Inquisidor: un sujeto infame, en busca de poder, atrapado en el mundo de la carne, mal cristiano, opositor al Evangelio y a la autoridad de los frailes... Después de su salida al campo, para el señor Inquisidor era claro que debía ser la autoridad que condujera la *reconciliación*: la flama que prendería la hoguera.

Un mundo trastornado. El conflicto en el pueblo ocurre por la lucha del poder y el modelo que lo santifica. Una crisis de indiferenciación surge cuando ha desaparecido el lugar social la élite. Todos se vuelven indios para la mirada cristiana. Sus descendientes viven en dos modelos en conflicto. La crisis mimética ocurre para trazar la separación: entre el pasado y el presente, imitar a los ancestros, no a los curas. Cuando el poder del paganismo se encuentra en las sombras, oculto, la sociedad puede continuar; cuando es expuesto por el *otro interior*, emerge la crisis. La violencia de la Inquisición será la mediadora para diferenciar. No puedes asesinar a todos, en la lógica del *chivo expiatorio* la comunidad resuelve el conflicto y logra una transición de elites. La sangre derramada lubrica el *traslatio* civilizatorio. Ya no habrá más

⁶¹ *Ibid.*, p. 57. Las cursivas son más. Incluso se interrogó al hijo del cacique para saber que tan cristiana era su formación.

dudas. La condena al chivo expiatorio logra dejar en paz a la comunidad, impedir que sea arrasada como idolatra. Con la ubicación del culpable, el pueblo asegura la continuidad en otro modelo de deseo. El sacrificio del chivo expiatorio calma las rivalidades miméticas en un mundo de conversos, violencia que logra hacer que la comunidad continúe. Según Rene Girard,

No habría chivo expiatorio si no se pasara de la mimesis del objeto deseado, que divide, a otra mimesis, que permite, por su parte, *que se establezcan todas las alianzas posibles contra la víctima*. Sobre este peculiar giro reposa, antes que nada, el mecanismo del chivo expiatorio. Lo que importa, para resolver una crisis, es pasar del deseo del objeto, que divide a los imitadores, *al odio del rival, que reconcilia cuando miméticamente todos los odios se polarizan sobre una sola víctima*.⁶²

¿La conquista desató una crisis de indiferenciación en las comunidades que no lograron establecer un nuevo sistema? ¿Una crisis que acarreo conflictos sucesorios, tensiones entre los bandos por un lugar predominante en la nueva jerarquía?⁶³ En el seno de la gran transformación social y en el marco de unos valores emergentes, se empieza a consolidar el deseo por ser diferente, un *deseo converso*: “convertirse significa reconocerse perseguidor. Significa elegir a Cristo o a una persona que se parece a Cristo, como modelo de nuestros deseos”.⁶⁴ Saciarse en el deseo de ortodoxia, utopía imposible en un mundo en transformación. La crisis se aplacará con la denuncia inquisitorial, la identificación del mal en el pueblo. Esa represión le ofrece un respiradero a la naciente cristiandad indiana. Un sacrificio para evitar que fuesen barridas hasta los cimientos

⁶² Rene Girard, *Los orígenes de la cultura*, p. 62. Las cursivas son mías.

⁶³ La provincia de Texcoco estaba bajo encomienda de Hernán Cortés, posteriormente la cedió a la Corona y hubo una serie de cambios en su control hasta que: “La segunda audiencia colocó formalmente a Texcoco bajo la jurisdicción de la corona en marzo de 1531. Pero Cortés siguió recibiendo tributos por lo menos hasta 1536. Esta situación debe haber terminado en 1541, porque en ese año, obedeciendo una orden real, el virrey de Mendoza asignó los tributos de Texcoco y su mano de obra (remunerados) a la iglesia y monasterio de los agustinos de la ciudad”, Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español*, pp. 441-442.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 108.

las comunidades implicadas en la expurgación del señor Inquisidor. Una inmolación para continuar, de ahí su eficacia como ritual.

VI

La voz del otro. El acusado vive atrapado entre escrituras, en medio de las imputaciones que le dan visibilidad, bajo un sistema de representación que produce herejes. En esas fojas ocurre su bosquejo: Don Carlos se presenta ante los ojos del Tribunal como una historia de éxito del proceso de evangelización americana, en consonancia con los nuevos deseos que el cristianismo impone. Era su única carta para seguir con vida. En una lógica de interrogatorio ocurre la emergencia de su voz, se convierte en *grafía* por el peso de la autoridad. Se ostenta de una “noble generación” que desciende de los caciques de Texcoco; está “casado á ley y a bendición” y vive como un *Xpiano bautizado* desde hace “quince años”, ya que “se crió con los padres religiosos en la casa de Dios, y oyó la doctrina y todo lo que es preguntado muy muchas veces”.⁶⁵ Una historia ejemplar de las memorias de la nobleza indiana cristianizada. Un *decir* transformado en *testimonio* por mediación de intérpretes: murmullos de alteridad que arman fray Antonio de Cibdad Rodrigo y Bernardino de Sahagún. Los franciscanos hablan por el Otro, lo traducen en la escena. Incluso en esa atmósfera el cacique niega el centro de la acusación:

(...) preguntado, si este que declara ó los que con él entraban á las dichas casas, si hacían algunas adoraciones ó sacrificios á los dichos ídolos de los que antiguamente solían hacer en su ley ó si les ofrescían algo ó hacían alguna cosa de idolatría: dixo, *que no, que no hacían ninguna adoración ni sacrificio ni cosa de idolatría, ni este confesante tenía por ídolos aquellos ni los conocía por tales (...)*.⁶⁶

⁶⁵ *Proceso...* p. 78.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 79. Pongo en cursiva la intermediación de los Frailes intérpretes.

Un mes después, el abogado Vicencio Riverol presenta un escrito como respuesta a la inculpación del fiscal. En ese texto fechado un 22 de agosto del 39 emergen lo que parecieran ser, de nuevo, rastros de la voz, grafías de la alteridad:

(...) yo desde mi niñez crié debaxo de la dotrina é administración del Marqués del Valle, porque luego como esta tierra se ganó, yo estuve en su casa, é debaxo de su doctrina, é después que en esta tierra vinieron los frayles é fui bautizado, yo he estado debaxo de su administración é gobernación y ellos me han mostrado la doctrina xpiana, la cual yo he tenido é goardado después que rescibí el agoa del santo bautismo, como cathólico xpiano, temeroso de Dios Nuestro Señor, é que tengo é creo lo que tiene é cree nuestra Santa Madre Yglesia:⁶⁷

Una alteridad al parecer mejor articulada, pero domesticada en la *des-civilización* cristiana. Don Carlos bien pudo haber sido uno de esos niños espiritualizados de los que habló fray Pedro de Gante:

(...) procuramos de recoger los hijos de señores y principales, y enseñarles la ley de Dios, para que ellos consiguientemente la enseñaran á sus padres y madres y á todos los demás: y esto por instrucción del capitán que entonces era Hernando de Cortés (...), *porque luego mandó á toda la tierra que de veinte y cuarenta leguas alrededor de donde estábamos, que todos los hijos de los señores y principales viniesen á México á S. Francisco á aprender la ley de Dios y á la enseñar, y la doctrina cristiana, y ansí se hizo que se juntaron luego poco más ó menos mil mochachos, los cuales teníamos encerrados en nuestra casa de día y de noche, no les permitido ninguna conversación con sus padres, y menos con sus madres, salvo solamente con los que los servían y les traían de comer*, y esto para que se olvidasen de sus sangrientas idolatrías y excesivos sacrificios, donde el demonio se aprovechaba de innumerable cantidad de ánimas (...).⁶⁸

⁶⁷ *Ibid.*, p. 87.

⁶⁸ “Carta de fray Pedro de Gante al rey Felipe II” en: Icazbalceta, *Nueva colección de documentos para la Historia de México*, vol. II, pp. 221-222. Las cursivas son mías.

Vidas transformadas, culturas antiguas a la deriva. El poder del cristianismo y su transformación produjo una nueva brújula existencial. Don Carlos pertenecía a esos nuevos amos de la tierra *descivilizados*. Un cristiano del color de la tierra. Su *traición* debió ser inaceptable para la generación que *lo salvó* del paganismo. Para sus maestros, era una puñalada a su obra en el Nuevo Mundo.

*

Acusar. La enunciación del fiscal inquisitorial traduce el testimonio de la ruptura del orden cristiano en *delito*, transforma las memorias de la transgresión en acusación criminal. Importa presentar a Don Carlos bañado de culpabilidad, ya que es un preso con:

(...) poco temor de Dios y en grande peligro de su anima y conciencia, y en mucho menosprecio de las justicias de los dichos señores [el papa y el emperador], siendo como es xpiano bautizado, uy criado, enseñado y doctrinado en la Iglesia de Dios, olvidando á Nuestro Señor Dios, y a su fee y doctrina santa.⁶⁹

La herejía, como dice Eymerico, es un *delito del alma*.⁷⁰ El cacique es procesable porque fue educado en el imaginario cristiano, trabajado en el nuevo proceso civilizatorio que se instituyó por el *encontronazo* entre dos mundos. Su crimen fue olvidar la conversión: romper la fidelidad y su formación en las certezas del mundo evangelizado. Una traición. Bajo ese imaginario espiritual su actuar resulta peligroso, es un subversivo de las promesas de la cristianización americana. Se esboza como un practicante de los antiguos cultos:

(...) ha idolatrado y sacrificado y ofrecido á los demonios; dicho, publicado é hecho y defendido y aprobado muchas herejías y errores heréticos muy escandalosos, theniendo como thenía en el dicho pueblo de Texcoco, en una casa suya, dos adoratorios de sus ídolos y demonios que antiguamente solían adorar, con goardas puestas en la dicha

⁶⁹ *Proceso...*, p. 84.

⁷⁰ Eymerico, *Manual de Inquisidores*, p. 28.

casa, para que los goardasen y los reverenciasen, a donde el dicho Don Carlos iba y entraba muchas veces, de noche y de día, solo u acompañado, adorar y á reverenciar y á ofrecer y sacrificar á los dichos ídolos, que eran muchos y de muchos nombres (...).⁷¹

Un sujeto que se vuelve peligroso para el proceso *des-civilizador* encabezado por la Iglesia, pues se presenta como un opositor a la natural expansión del cristianismo:

(...) é así mismo el dicho Don Carlos, con diabólico pensamiento ha impedido y perturbado que no se predique ni enseñe la doctrina xpiana, desciendo y afirmado que toda ella es burla, y que lo que los frailes predicán no era nada; y persuadiendo que ninguno fuese á la iglesia á oír la palabra de Dios ni nadie pusiera su corazón en la palabra de Dios (...).⁷²

Un dogmatizador que, con la ascendencia de su noble estirpe, recuerda y socializa la maldad de la antigua sociedad. *Ruinas* que se encontraban en extinción por la flama purificadora y violenta de la Fe. Para los ojos del fiscal era evidentemente lo más grave:

(...) y que era pecado hacer creer á los indios esta ley de Dios y doctrina xpiana, porque su padre y agiello habían sido muy grandes profetas; y que habían dicho que la ley que ellos goardaban era la buena, y que sus dioses eran los verdaderos; dogmatizando públicamente como hereje, queriendo introducir la secta de sus pecados y volver a la vida perversa y herética que antes que fuesen cristianos solían tener (...).⁷³

Esa ficción era muy poderosa en un mundo en transformación: el peligroso imaginario del *revival*, un posible *regreso de lo suprimido*. Una fantasía de los evangelizadores. La vuelta a una realidad que ya no tenía

⁷¹ *Proceso...*, p. 84.

⁷² *Ídem*.

⁷³ *Ibid.*, p. 85.

lugar, pero que, en la preocupación obsesiva de los frailes por la unicidad cristiana, debía ser destruida desde sus cimientos. Un peligro político, una subversión social que emergía desde las profundidades, a partir los estertores de un mundo colapsado. Tal vez, la única posibilidad de *revival* y que reconoce el cacique, era que se anidarse en la *carne*:

(...) y que no era pecado tener muchas mujeres y mancebas, ni emborracharse, antes aprobando que aquello era lo bueno y poniendo para ello muchos ejemplos y razones heréticas y reprobadas, y diciendo que él, aunque era casado *in facie ecclesie*, no por eso dexaba de tener otras mujeres é mancebas, y que una sobrina suya tenía por manceba (...).⁷⁴

Para el fiscal inquisitorial, Don Carlos era una bomba de tiempo para la evangelización. El fiscal había consumido esas burbujas de realidad para acusar al cacique. Las había transfigurado en una clara amenaza para la implantación de las nuevas prácticas sacrificiales. Bajo el horizonte institucional había que visibilizar una posible oposición al cristianismo:

(...) han escandalizado y alborotado muchas gentes desta Nueva España, especial en los lugares en que han residido, porque parece el dicho Don Carlos quererlos dogmatizar, volver y restituir á las idolatrías y sacrificios antiguos, herejías y errores susodichos, toda la gente desta Nueva España, segund parece y está claro por la intención y afición é voluntad con que introduciría, declaraba y defendía, y aprobaba los dichos errores y herejías muy escandalosos (...).⁷⁵

Para la mirada cristiana era un hereje dogmatizante, un opositor peligroso para el imaginario que colonizó el Nuevo Mundo. Sólo la relajación al brazo secular podía reconciliar semejante transgresor a la Iglesia.

⁷⁴ *Ídem.*

⁷⁵ *Ídem.*

**

¿Defender? La defensa del hereje en un proceso inquisitorial es, por decir lo menos, *limitada*. El hereje ha perdido su derecho a la inocencia. Según el *Manual de Inquisidores*, la verdad solo es posible que se encuentre en un lado:

(...) *no es lícito abogar en ningún modo, ni en causa ninguna por un hereje notorio, empero cuando es todavía dudoso el delito de heregía, no estando aún convicto el acusado ni por declaraciones de testigos ni por declaraciones de testigos ni por otra prueba legal, puede el abogado con anuencia y autorización de la inquisición alegar en defensa del reo, haciendo juramento de que abandonará la causa así que se pruebe que es herege su cliente, y esta es la loable practica de todos los tribunales de la inquisición.*⁷⁶

En ese marco de alteridad hay que situar la práctica intelectual de la defensa de un hereje. Y sin embargo, la defensa del licenciado Riverol va más allá de aceptar la culpabilidad *a priori*: busca encontrar la naturaleza del acto originario de la ruptura. La defensa responde con un escrito a la acusación de *hereje dogmatizante*. Ahí se desarrolla un alegato que permite pensar que el cacique participó. Un eje de inicio radica en argumentar que la acusación adolece de coordenadas espacio temporales: (...) é porque por ella no consta del tiempo ni de día ni de mes ni de año en que yo hubiese cometido é fecho lo contenido en la dicha acusación e no se expresado lo dicho, yo no puedo dar cierto descargo ni mostrar mi inocencia (...).⁷⁷

El escrito se esfuerza en sembrar *dudas* al interior de la Audiencia. Primeramente, se enuncia como un practicante cristiano: "(...) yo he goardado los domingos e fiestas, oyendo misa é sermones de los padres que nos predicán, é como persona principal que soy del dicho pueblo, he fecho que otros lo goarden é oigan, é esto es público y notorio en el dicho pueblo (...);"⁷⁸ pero en segundo lugar, posiciona un tema central

⁷⁶ Eymerico, *Manual de Inquisidores*, pp. 29-30. Las cursivas son mías.

⁷⁷ *Proceso...*, p. 87.

⁷⁸ *Ídem*.

para vislumbrar un posible conflicto al interior del ecosistema nacido de la evangelización:

(...) é si algún testigo hay que diga lo contrario deste é otros, *aquello lo dirán con mala voluntad é odio que me tienen, é porque yo no sea señor del dicho pueblo é gobernador, lo cual me viene por legitima subcesión, é por tal legitimo heredero mi hermano señor que fué del dicho pueblo me nombró en su testamento al tiempo que falleció, é porque siendo gobernador del dicho pueblo les tengo que castigar é corregir á esos que contra mí han depuesto sus eccesos é malas costumbres, como ellos lo saben que lo he hecho, é corregir, é castigar, todo, lo cual protesto averiguar particularmente en los artículos probatorios (...).*⁷⁹

La lógica de la Defensa fue trabajar desde el *lugar* del cacique: logró visibilizar el pasado cristiano y del conflicto al interior del pueblo como espacio de tensión de fuerzas e intereses ocultos que estaba en el trasfondo de la acusación. *No logró convencer...* los testigos ratificaron todo del lado del Fiscal. Pidió prórrogas, logró levantar el secuestro de los bienes para pagar la defensa. Pero no pudo hacer que la parcialidad del cacique se expresara a su favor. A principios de noviembre las cosas ya estaban claras para el Don Carlos: no logró movilizar a sus testigos ni logró hacer la probanza, menos la *reposición del auto*. A esto último el *señor Inquisidor* concluye que es “más malicia que defensa”: su juicio ya había decidido.

Castigar. El Inquisidor Zumárraga manda el proceso al Virrey Mendoza y a la Audiencia “(...) para que por ellos visto y platicado con otras personas de ciencia y conciencia, den su parecer y se determine lo que convenga al Caso”. ¿Una decisión colegiada para establecer un castigo ejemplar del caso? ¿Había que parar en seco, con la violencia purificadora, las ficciones de un peligro inexistente? El 28 de noviembre el destino funesto cae sobre el *cacique*:

⁷⁹ *Ídem*. Las cursivas son mías.

(...) el dicho Don Carlos por el proceso está convencido de *ser dogmatizador* por mucho número de testigos, y el habello negado y no haber querido confesar su error ni pedir misericordia en caso que por nos fué avisado sería rescibido á penitencia, con misericordia, confesando sus hierros, idolatrías y ecesos; (...) fallamos, que debemos de declarar é declaramos al dicho Don Carlos ser hereje dogmatizador y por tal le pronunciamos, y que *le debemos de remitir é remitimos al brazo seglar de la justicia ordinaria de esta cibdad*, á la cual *rogamos y encargamos que con el dicho Don Carlos se hayan beninamente; condenámosle más en perdimiento de todos sus bienes aplicados al Fisco de su Majestad (...)*.⁸⁰

Benignamente la *caritas* cristiana le aplicó el fuego... era un mensaje, un ritual apotropaico. Un clavo más a una civilización que colapsaba: "(...) el quemar á un herege *no solo es por su bien*, sino más particularmente *para el provecho y edificación espiritual del pueblo católico*, y antes debe ser el bien público que la utilidad individual de un hombre solo, el cual es verdad que se condena muriendo en su obstinación."⁸¹ Violencia por el bienestar de la cristiandad indiana, sangre para sembrar el futuro.

Auto de Fe. Al final la Iglesia se impone ante sus enemigos. El poder reprime, acaba con el peligro real o imaginario. Importa *visibilizarlo*, que emerja desde las mazmorras; que se convierta en espectáculo, en representación. El ritual público debe encuadrarse en un imaginario festivo por del triunfo de la Iglesia, una victoria frente a la herejía. Es recomendable que se convierta en *drama colectivo*:

(...) me parece muy acertado —señala el *Manual* de Eymerico— celebrar esta solemnidad los días festivos, siendo provechosisimo, como doctamente observa Juan Andreas, que presencie mucha gente el suplicio y los tormentos de los reos, para que el miedo los retrayga del delito. Por este motivo sin duda se han determinado los tribunales de España á celebrar en días festivos los autos de fé, y á solemnizarlos

⁸⁰ *Proceso...*, p. 101. Las cursivas son mías.

⁸¹ Eymerico, *Manual...*, p. 90. Las cursivas son mías. Son letras doradas en la historia de la persecución religiosa...

con la asistencia de los cabildos, audiencias, y personas condecoradas. Este espectáculo penetra de terror á los asistentes, presentándoles la tremenda imagen del juicio final, y dejando en los pechos un afecto saludable, el cual produce portentosos efectos.⁸²

Imagen escatológica que nutre el imaginario de la Iglesia. Una probadita del juicio final ante los ojos de los espectadores. Una pedagogía colectiva, instrucción y significado. En la Cristiandad la sangre purifica. El *Auto de Fe* es la apoteosis de la reconciliación cristiana. El último domingo de noviembre de 1539 se celebró el día de san Andrés apóstol, fue la fecha elegida para celebrar una reconciliación pública en la Nueva España. Acto sangriento para aplacar de raíz las ficciones del peligro imaginario que implicaba del *resurgimiento de lo reprimido*. Un hereje desfiló con “(...) un San Benito puesto, é una coraza en la cabeza, y con una candela en las manos, y con cruz delante fue llevado al cadalso que para ello estaba puesto en la Plaza pública”.⁸³ Ante el virrey Mendoza, los oidores de la Audiencia y el *señor Inquisidor* ocurre el drama colectivo. Se leyeron públicamente sus herejías y se predicó contra él frente a los naturales. Un ritual público para doblegar a la idolatría. En ese ritual:

(...) é luego, por mandato de su Señoría Reverendísima, Juan Gonzales, interprete, predicó á los naturales desta Nueva Spaña en su contra, y les dio á entender las culpas del dicho Don Carlos y la cabsa de su penitencia y condenación: y el dicho Don Carlos, por lengoa de los intérpretes, dixo á su Señoría que él recibía de buena voluntad, en penitencia de sus pecados, la sentencia contra él dada por su Señoría, y que estaba presto é aparejado de morir porque merecía más que aquello, segund sus maldades y culpas y errores en que se había estado; *é pidió licencia á su Señoría para hablar á los naturales en su lengoa para que tomasen ejemplo en él, y se quitasen de sus idolatrías, y se convirtiesen á Dios Nuestro Señor, y no lo tuviese el demonio ciegos como á el lo había tenido*: lo cual todo les dixo en su lengoa á los indios, segund los

⁸² *Ibid.*, pp. 86-87.

⁸³ *Proceso...*, p.102.

intérpretes dijeron; después de lo cual todo, fué entregado el dicho Don Carlos á la justicia seglar desta cibdad.⁸⁴

Una sangrienta escenificación para evangelizar, ejercicio de poder dramatizado que polariza entre el miedo y la reconciliación: la autoridad de la representación colectiva que ejemplifica los límites permitidos. Ese asesinato ritual fue una poderosa pedagogía para mostrar que cualquier sospecha del *regreso de lo cristianizado* como *otredad*, como *revival*, sería sangrientamente castigado. Violencia para afianzar la fe, sangre para aceitar la naciente jerarquización en la Nueva España. Un sacrificio humano en esa *edad de la penumbra*.

VII

Historizar implica un movimiento intelectual para hacer inteligible las condiciones de posibilidad que produjeron el documento, trazar horizontes de comprensión para entender las paredes que sostienen su anatomía. Visibilizar las zonas oscurecidas por el tiempo que le dan legibilidad a esa escritura. Pensar sus límites y su centro. Es una apuesta al diálogo con lo ausente: trabajar sobre los restos del antiguo discurso social, en este caso en particular, comprender los alegatos que permitieron la represión. En un marco de preguntas ocurre esa *resignificación*.

¿Para qué sirve el legajo inquisitorial? El documento funciona como una memoria institucional que codifica la experiencia de la extirpación de la herejía en los imaginarios del Tribunal Eclesiástico. Captura la versión hegemónica de la campaña contra la idolatría y los opositores a la Iglesia. Un documento que muestra la naturaleza de lo inevitable: el triunfo de la Fe sobre sus enemigos.

¿Cómo funciona? El documento es un producto cultural. Responde a la lógica simbólica del mundo que enuncia la relación con el pasado transgresor. Esa escritura se organiza desde una *epistemología realista*. Construye poderosas postales que muestran las rupturas del

⁸⁴ *Proceso...*, p. 103. Las cursivas son mías. Un *indio imaginario* para predicar con fuego la imagen de reconciliación en aras del futuro de la cristiandad.

cotidiano cristiano: transgresiones que posibilitan la grafía. El trastocamiento del orden social es la raíz en la génesis de la representación. Una escritura judicial que presenta las imágenes, que dan la *impresión* de resguardar el acontecimiento. Figuras que capturaron un hecho en el proceso mimético de su representación. El legajo logra resguardar las representaciones para el archivo de las trasgresiones: formas-de-ser de la ruptura del mundo cristiano. El éxito de la pesquisa es mostrar lo que vio, escucho y vivió el testigo. Convertirlo en un testimonio del pecado, en una certeza que recuerda el peligro que implica el mal en el mundo. La búsqueda de la unicidad cristiana solo es posible en función de roturarse un lugar, al incendiar los márgenes.

¿Qué efectos produce? El proceso inquisitorial implica un interrogatorio bajo la dinámica del miedo. Una forma de presentar la realidad para el ojo censor. El interrogatorio se ostenta como una ventana al pasado. Una forma discursiva para instituir realismo, forma cognitiva necesaria para la pesquisa judicial: la única que asegura que emergiera una verdad y que restituyera el mundo fracturado por la herejía.

¿A quién castiga el proceso? El opositor a la evangelización es el chivo expiatorio que calmará la crisis del resurgimiento de la idolatría. O al menos, la crisis provocada por su visualización en la dogmáticamente mente de los religiosos. Esos opositores quitaron el velo para observar lo abyecto, aquello que se suponía desterrado de la mente del catecúmeno, pero que aún subsistía en lo clandestino; en los márgenes operaba ese mundo perdido y en ruinas. La persecución idolátrica es una estrategia interétnica, una forma de enfrentarse a la otredad para anularla. Lo extraño que emerge en sus persecuciones es domesticado en su represión. Un martillo para castigar, fuego para purificar. El poder religioso desplegado sobre un ecosistema en transformación vive obsesionado por la unicidad. El miedo a la otredad vencida organiza la reacción inquisitorial. Oposiciones sangrientas ante ecos de diferencia. Esa práctica inquisitorial muestra que en las Indias ya no había cabida para titubear sobre herejías. Los misterios de la conversión debían imponerse: actos de fuerza, autos de fe. Historias de la represión...

El tiempo histórico regresa como incompreensión en el presente, *historizar* implica trazar distancia para desafiar ese abismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Auge, Marc, *La guerra de los sueños. Ejercicios de etno-ficción*, Barcelona: Gedisa, 2010.
- Bethencourt, Francisco, *La inquisición en la época moderna*, Madrid: Akal, 1995.
- Camba Ludlow, Ursula, *Persecución y modorra. La inquisición en la Nueva España*, México, Turner, 2019.
- Caro Baroja, Julio, *El señor Inquisidor*, Barcelona: Altaya, 1996.
- Chartier, R. y Cavallo, G., *Historia de la lectura en el mundo Occidental*, Madrid: Taurus, 1998.
- Cohn, Norman, *Los demonios familiares de Europa*, Barcelona: Altaya, 1997.
- Duby. Georges, *El domingo de Bouvines*, Madrid: Alianza, 1988.
- Eymerico, Nicolao, *Manual de Inquisidores para el uso de las inquisiciones de España y Portugal*, Valladolid: Maxtor, 2013.
- Foster, George, *Cultura y Conquista*, México: uv, 1985.
- Frassetto, Michael, *Los herejes. De Bogomilo y los cataros a Wyclif y Hus*, Madrid: Akal, 2008.
- García Icazbalceta, Joaquín (edi.), *Nueva colección de documentos para la Historia de México*, vol. II, México: Imprenta Francisco Díaz de León, 1889.
- García Icazbalceta, Joaquín, *Nueva colección de documentos para la historia de México. Tomo Segundo. Códice franciscano*, México: Antigua librería de Andrade y Morales Sucesores, 1889.
- Gibson, Chales, *Los aztecas bajo el dominio español*, México: Siglo XXI, 2000.
- Girard, Rene, *Los orígenes de la cultura*, Madrid, Trotta: 2004.
- Greenleaf, Richard E., *Zumárraga y la inquisición mexicana, 1536-1543*, México: FCE, 2017.
- _____, *La Inquisición en Nueva España. Siglo XVI*, México: FCE, 2019.
- Kamen, Henry, *La inquisición española*, Barcelona: Crítica, 1999.
- Landero Quesada, Miguel A., *La España de los Reyes Católicos*, Madrid: Alianza, 2014.

- Le Roy Ladurie, Emmanuel, *Montaillou, aldea Occitana. De 1294 a 1324*, Madrid: Taurus, 2019.
- Lozano, Jorge, *El discurso histórico*, Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- Mendiola, Alfonso, *La ficción: escuchar la voz del otro*, México: Navarra, 2019.
- Moore, R.I., *La lucha contra la herejía*, Barcelona: Crítica, 2014.
- Motolinía, Fray Toribio, *El libro perdido*, México; CNCA, 1989.
- _____, *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid: Pro-
mo Libro, 2003.
- Murphy, Cullen, *El tribunal de Dios. La inquisición y el mundo moderno*, México: Óceano, 2014.
- Omg, Walter, *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, México: FCE, 2013.
- Pomar, Juan Bautista, *Relación de Texcoco*, en: *Relaciones de la Nueva España*, Madrid: historia 16, 1991.
- Proceso inquisitorial del cacique de Texcoco*, México: ICA-GDF, 2009.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 2004.
- Ricoeur, Paul, *Del texto a la acción*, México: FCE, 2002.
- Suárez de Peralta, Juan, *Tratado del descubrimiento de las Indias*, México: CNCA, 2009.
- Torquemada, fray Juan de, *Monarquía Indiana*, 3 vols, México: Porrúa, 1986.
- Vaneigem, Raoul, *Las Herejías*, México: Jus, 2008.

¿Qué significa historizar?, editado en la Coordinación Editorial de la División de Ciencias Sociales y Humanidades, Campus Guanajuato, Gto., México, se terminó de editar en noviembre de 2023 en la Ciudad de México por Ediciones del Lirio, S.A. de C.V.
Azucenas 10. Colonia San Juan Xalpa,
09850, alcaldía Iztapalapa
Tel. 5613 4257
www.edicionesdellirio.com.mx