



REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE HISTORIA • UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Contingencia, acontecimiento, sentido: reconfiguraciones de la historia-olvido

62

ENERO-JUNIO 2024

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Luis Arriaga Valenzuela, S. J.

Rector

Alejandro Anaya Muñoz

Vicerrector Académico

Ricardo Nava Murcia

Director del Departamento de Historia

HISTORIA Y GRAFÍA

Revista semestral del Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana

Núm. 62, año 32, 2024

Director

Ricardo Nava Murcia, *Universidad Iberoamericana*, México

Comité Editorial

Judith Adler Hellman, *York University*, Toronto; Alfonso Alfaro, *Instituto de Investigaciones y Artes de México*, México; Frank Ankersmit, *Groningen Universiteit*, Holanda; Walther L. Bernecker, *Universität Erlangen-Nürnberg*, Alemania; David Brading, *University of Cambridge*, Cambridge; Raymond Buve, *Rijks Universiteit Leiden*, Holanda; Mario Cerutti, *Universidad Autónoma de Nuevo León*, México; John Coatsworth, *Harvard University*, USA; Roger Chartier, *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, Francia; Perla Chinchilla Pawling, *Universidad Iberoamericana*, México; François Dosse, *Institut Universitaire de Formation des Maîtres*, Francia; Pierre-Antoine Fabre, *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, Francia; Javier Fernández Sebastián, *Universidad del País Vasco*, España; Andres Freijomil, *Universidad Nacional de General Sarmiento*, Argentina; Bernardo García Martínez, *El Colegio de México*, México; Hans Ulrich Gumbrecht, *Stanford University*, Estados Unidos; François Hartog, *École de Hautes Études en Sciences Sociales*, Francia; Guadalupe Jiménez Codinach, *Universidad Iberoamericana*, México; John Kraniauskas, *Birkbeck College-University of London*, Inglaterra; Jane Dale Lloyd, *Universidad Iberoamericana*, México; Rafael Mandressi, *Centre National de la Recherche Scientifique*, Francia; Alfonso Mendiola Mejía, *Universidad Iberoamericana*, México; Diana Napoli, *Università La Sapienza*, Italia; Arij Ouwenel, *Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos*, Holanda; Laura Pérez Rosales, *Universidad Iberoamericana*, México; Manuel Plana, *Università degli Studi di Firenze*, Italia; Aurelio de los Reyes, *Universidad Nacional Autónoma de México*, México; Antonella Romano, *École de Hautes Études en Sciences Sociales*, Francia; Sonia Rose, *Université de Paris-Sorbonne*, París; Guy Rozat Dupeyron, *Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México; Cristina Torales Pacheco, *Universidad Iberoamericana*, México; Eric Van Young, *University of California*, Estados Unidos; Luis Vergara Anderson, *Universidad Iberoamericana*, México; José Luis Villacañas Berlanga, *Universidad Complutense de Madrid*, España; Guillermo Zermeño Padilla, *El Colegio de México*, México

Consejo de redacción

Fernando Betancourt Martínez, *Universidad Nacional Autónoma de México*, México; Jaime Humberto Borja, *Universidad de los Andes*, Colombia; Rodolfo Gamíño Muñoz, *Universidad Iberoamericana*, México; Marisol Ochoa Elizondo, *Universidad Iberoamericana*, México; Silvia Pappe Willenegger, *Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco*, México; Genevieve Galán Tames, *Universidad Iberoamericana*, México; Laura Camila Ramírez Bonilla, *Universidad Iberoamericana*, México; Ilán Semo Groman, *Universidad Iberoamericana*, México; Aurelia Valero Pie, *Universidad Nacional Autónoma de México*, México; Fernando Ciaramitaro, *Universidad Autónoma de la Ciudad de México*, México; Guillermo Wilde, *Universidad Nacional de San Martín-CONICET*, Argentina

Coordinación del expediente: Ricardo Nava Murcia, Marisol Ochoa Elizondo

Coordinación editorial: Paola Ortelí; Redacción: Martha Celis-Mendoza; Diseño: Gerardo Menéndez.

Historia y Grafía es una publicación semestral de la Universidad Iberoamericana, A. C. bajo la responsabilidad del Departamento de Historia. Editor responsable: Ricardo Nava Murcia. Número de Certificado de Reserva al Uso Exclusivo del Título: 04-2020-111916262500-102 y de e-ISSN: 2448-783X, ambos otorgados por el Instituto Nacional de Derechos de Autor. Domicilio de la publicación: Prolongación Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe, Ciudad de México, C. P. 01219. Teléfonos: 555950-4000 ext. 4747. *Historia y Grafía*, año 31, número 62, enero-junio de 2024, se publicó en línea y en acceso abierto el 1º enero de 2024.

Toda colaboración o correspondencia deberá dirigirse a: comiteeditorialhyg@ibero.mx

Información para suscripciones: publica@ibero.mx

Historia y Grafía aparece en los siguientes índices: BIBLAT, Bibliografía Latinoamericana en Revistas de Investigación Científica y Social; CLASE, Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, UNAM; Latindex Catálogo 2.0; Redalyc, Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal; REDIB, Red iberoamericana de innovación y conocimiento científico; MIAR, Matriz de Información para el Análisis de Revista; HAPI, Hispanic American Periodical Index. Sistema de Clasificación de Revistas Mexicanas de Ciencia y Tecnología del CONACyT y ScELO, Scientific Electronic Library Online y ScELO Citation Index. Articles appearing in this journal are abstracted and indexed in HISTORICAL ABSTRACTS and AMERICA: HISTORY AND LIFE.



DEPARTAMENTO DE HISTORIA
UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

62

ENERO-JUNIO 2024

HISTORIA Y GRAFÍA

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA • AÑO 31, NÚMERO 62, ENERO-JUNIO 2024

EXPEDIENTE

Contingencia, acontecimiento,
sentido: reconfiguraciones
de la historia-olvido
*Contingency, event, meaning:
reconfigurations of history-forgetting*

- | | | |
|---------------------------|----|---|
| Ricardo Nava Murcia | 11 | Preliminares
<i>Preliminaries</i> |
| Marisol Ochoa Elizondo | | |
| Fernando Jesús Betancourt | 17 | Digital/analógico o de las implicaciones de la comunicación para la deriva epistemológica.
<i>Digital/Analog or the Implications of Communication for Epistemological Drift.</i> |
| Miguel Morey | 59 | El gesto de Zaratustra: <i>Así lo quise yo.</i>
<i>Zarathustra's Gesture: That's How I Wanted it.</i> |
| Alberto Cevolini | 73 | <i>The Relevance of Relevance: Forgetting Strategies and Contingency in Postmodern Memory.</i>
La relevancia de la relevancia:
Olvido de estrategias y contingencia en la memoria posmoderna. |
| Luis Arturo Torres Rojo | 91 | ¿Filosofía para qué? Un acercamiento provisional desde la pre-historia.
<i>¿Philosophy for what?
A Provisional Approach from Prehistory.</i> |
| Zenorina Díaz Gómez | | |

- Norma Durán 119 François Hartog: el comienzo de una trayectoria.
François Hartog: the Beginning of a Career.
- François Hartog 151 Tiempo del mundo/tiempo del antropoceno. Lo simultáneo de lo no simultáneo.
Time of the World/Time of the Anthropocene. The Simultaneous of the Non-Simultaneous.

COMENTARIO CRÍTICO

- Daniel Medel Barragán 173 ¿Nuevas cartografías del tiempo?: historicidad, conflictos y apertura de posibilidades
New Cartographies of Time: Historicity, Conflicts and Opening Up Possibilities.

ENSAYOS Y DEBATES

- Javier Moscoso 205 Historias de la experiencia.
Histories of Experience.
- Alfonso Mendiola 233 El trabajo de duelo interminable: lo que se ha ido para siempre.
The Never-Ending Mourning Work: What Is Forever Gone.
- Olivia López Sánchez 263 Los giros del giro afectivo: la centralidad de la vida sensible para teorizar lo social. Una lectura en clave latinoamericana.
Affective Turns: The Centrality of the Sensitive Life to Theorize the Social. A Latin American View.

- María Bjerg 303 “Violencia conyugal, sentidos, sensibilidad y emociones. Reflexiones sobre un derrotero de investigación. *Conjugal Violence, Senses, Sensitivity and Emotions. Reflections on a Research Path.*
- Julián González de León Heiblum 323 Imaginación política y la nueva historia imperial: más allá del Estado-nación y su narrativa. *Political Imagination and the New Imperial History: Beyond the Nation-State and its Narrative.*
- Gustavo Santillán 367 Conservadurismo y moralidad: 1858-1861. La disputa ética durante la guerra de reforma. *Conservatism and Morality. 1858-1861. The Ethical Dispute During the Reform War.*

RESEÑAS CRÍTICAS

- Álvaro Miguel Canseco Canseco Acosta 411 La Didjazá: el papel de agencia de Juana Catarina en la construcción del Estado-Nación mexicano. *The Didjazá: The Agency Role of Juana Catarina in the Construction of the Mexican Nation-State.*
- Fernando Ciaramitaro Pablo Abascal 419 Giovanni Botero, los saberes, Roma y el universalismo católico. *Giovanni Botero, Knowledge, Rome and Catholic Universalism.*

EXPEDIENTE

*Contingencia, acontecimiento,
sentido: reconfiguraciones
de la historia-olvido*



*Contingency, event, meaning:
reconfigurations of history-forgetting*

Preliminares



Preliminaries

RICARDO NAVA MURCIA

Departamento de Historia

Universidad Iberoamericana

México

Correo: ricardo.nava@ibero.mx

<https://orcid.org/0000-0002-2225-1754>

MARISOL OCHOA ELIZONDO

Departamento de Historia

Universidad Iberoamericana

México

Correo: marisol.ochoa@ibero.mx

<https://orcid.org/0000-0002-7627-0280>

DOI: 10.48102/hyg.vi62.529

Uno de los retos del oficio de la historia parte de no renunciar a problematizar la producción del libro de historia. Este gesto historiador nos invita a optar por una postura crítica y reflexiva de nuestro quehacer, en tanto que posibilidad siempre abierta a la incertidumbre y al porvenir de presupuestos historiográficos que nos ayuden a comprender nuestro presente. Desde esta perspectiva, la pregunta que trazamos es la siguiente: ¿qué hacer con la historia en nuestra actualidad?

El quehacer de la historia ha estado intrínsecamente ligado a las transacciones del tiempo, el saber es siempre una imposibi-

lidad debido a la territorialización de sentidos y articulación de experiencias siempre nuevas. Así, la contingencia está presente como posibilidad de que algo ocurra, y en donde las producciones del tiempo y espacio, que permanentemente se encuentran alteradas y reorientadas en nuestras formas de producir la historia, no cesen de conjurar en el pensar la experiencia y sus desplazamientos frente a los riesgos del criterio abriendo estrategias siempre nuevas para reflexionar en torno a la producción del conocimiento.

Así, el esfuerzo de pensar lo “*contingente*” es uno de los retos de este expediente; los retornos en tanto que diferencias del acontecimiento y su enigma, nos invitan a reflexionar sobre las posibilidades siempre por venir de la producción histórica. La intención de pensar lo que hace contingente a la historia es a su vez observar las operaciones de recuerdo y olvido implicadas en su constitución, mediante el análisis, busca postular una constatación que indague en torno a las desregulaciones del tiempo y su fragilidad, en los cuales el discurso histórico aparece, se representa, se interpreta, y a su vez se transforma en continuas operaciones que se dilucidan entre un encuentro siempre nuevo entre la historia y la memoria, articulando conformaciones de sentidos, desestabilizando lo “ya sabido”, y proponiendo encuentros extraordinarios en las formas en las cuales buscamos comprender nuestro presente.

Cada época en la historia, cada trama, cada textualidad, cada signo y su condición de posibilidad se encuentran en transacción que no termina por estabilizarse en el terreno de lo ya sabido; el desplazamiento, la mutación y la recodificación como acontecimientos para estar en el mundo, nos conciernen, nos ocupan y nos orientan hacia nuevas preguntas: ¿son gestos en el movimiento de presentes abiertos hacia perspectivas de pasados y horizontes de futuro? Hacer historia nos implica un compromiso: esforzarnos por comprender en la información y producción histórica aquello que la vuelve pensable. En los límites, en los márgenes, en

las derivas epistemológicas, en las irrupciones de nuevos tiempos, que producen espacios de experiencia y que inevitablemente nos invitan a situarnos en un mundo en el cual el individualismo y la razón neoliberal, a la par de reconfiguraciones técnicas, generan nuevos procesos de subjetivación, alterando nuestros procesos cognitivos, y a su vez, planteando retos historiográficos, en donde la comunicación, reorienta las funciones de olvidar y recordar en la sociedad continuamente.

Es así que este expediente busca hacer frente a los nuevos paradigmas que nos invitan a reflexionar sobre las nuevas formas de la sociedad, en medio de la incertidumbre frente a su pasado y el horizonte de futuro, auspiciado por las nuevas tecnologías, nos orienten a pensar que el futuro ha desvanecido nuestra posibilidad de presente, y donde la innovación permanente exilia poco a poco la capacidad de narrar una historia, soportar la ausencia y hacer la experiencia de la palabra frente a la inmediatez, que suprime la posibilidad de la pérdida como facilitadora de escritura. Reflexionar en torno a las multiplicidades que, frente a la contingencia, nos invitan a reparar sobre las distinciones que las sociedades realizan para explicar un mundo siempre nuevo, pasados abiertos a nuevos horizontes de interpretación y nuevas condiciones de porvenir, han sido la intención de este expediente.

De esta forma, pensar el acontecimiento como una irrupción que suspende la permanencia del estado de las cosas, y que nos orienta para decodificar las unidades de sentido, que en su invariabilidad, aluden al desarrollo de nuevas técnicas como formas de comunicación desde presentes siempre nuevos implica un ejercicio y trabajo de los límites como lo muestra el artículo "*Digital/análogo o de las implicaciones de la comunicación para la deriva epistemológica*", de Fernando Betancourt, en el cual problematiza los alcances de la comunicación digital y sus afectaciones en los procesos cognitivos y en los planteamientos epistemológicos, proponiendo como tesis central que la distinción digital/

analógico se presenta como condición para los procesos cognitivos y los conocimientos generados que determina a su vez a la historiografía.

Por su parte, Miguel Morey en *“El gesto de Zarathustra: Así lo quise yo”*, reflexiona a partir de las intempestivas de Nietzsche sobre la imposibilidad misma del conocimiento conformado no como producto de la naturaleza humana ni tampoco a manera de una garantía del intelecto divino, ya que se produce a partir de los conflictos y sus contradicciones impulsivas; por momentos las concesiones mutuas -impulsos- entre los animales que denomina “inteligentes”, los acontecimientos y las cosas, logran pactos de equidad que se afirman en la existencia, pero que irremediablemente se transformarán, ya que el conocimiento es producto de la contingencia.

A continuación, el artículo *“The Relevance of Relevance: Forgetting Strategies and Contingency in Postmodern Memory”* de Alberto Cevolini, nos sumerge en el territorio del olvido, del archivo y de la conformación de la memoria, a partir de la rearticulación de autodescripciones que la sociedad produce mediante la intervención de motores de búsqueda y sistemas de indexación, que configuran los archivos de la modernidad y su mediación tecnológica; esto resulta de la evolución sociocultural, destacando como operación primordial de la memoria social, el olvido, y en donde el mismo proceso evolutivo favorece al olvido. La propuesta implica cómo este proceso evolutivo ha desarrollado sistemas de archivo como máquinas de olvido, lo que posibilita que los archivos favorezcan la memoria para producir y acceder a la información en nuestro tiempo.

Por otra parte, la propuesta de Norma Durán *“François Hartog: el comienzo de una trayectoria”*, nos invita a cuestionar la función de la historiografía en nuestra actualidad, frente al presentismo que impide toda posibilidad de horizonte para la disciplina histórica. Esta propuesta surge a partir de hacer una historiografía de los libros de François Hartog, en el cuál muestra su tránsito entre

la alteridad a los regímenes de historicidad, ya que la historiografía implica un cierre epistemológico en sí mismo a partir de la historia, y es a partir de ella misma que la historicidad de la escritura de la historia puede ser pensada: la propuesta del historiador implica poner el presente siempre en perspectiva.

A continuación, François Hartog en *“Tiempo del mundo/ tiempo del antropoceno: lo simultáneo de lo no simultáneo”*, nos invita a reflexionar sobre las problemáticas que el Antropoceno ha venido a plantear al tiempo histórico. La *copresencia* de dos medidas de tiempo inconmensurables hacen presencia, por una parte, el tiempo del mundo -la historia- y, por otra parte, el tiempo de la tierra -Antropoceno-. En esta aproximación, François Hartog reflexiona sobre la desarticulación de la temporalidad como expresión de crisis, proponiendo analizar la temporalidad desde “la simultaneidad de lo no simultáneo” lo cual es la experiencia fundamental de la historia. Este camino propuesto parte desde la constitución de temporal de Homero, pasando por el tiempo cristiano, hasta llegar a nuestro tiempo contemporáneo.

Finalmente, Zenorina Díaz y Luis Arturo Torre Rojo, en su ensayo *“¿Filosofía para qué? Un acercamiento provisional desde la pre-historia”* nos incitan a pensar nuestra temporalidad a partir de una crítica al quehacer filosófico de nuestro tiempo: la nueva disposición del tiempo y la condición de consumo han derivado en una desorientación propuesta por la maquinaria mercantil. Es en esta reflexión, que el viaje de la memoria propuesto hacia la condición ritual y mística de la sabiduría de la Antigua Grecia como camino para constituir la sociabilidad política y que fungió como un suelo nutricional para la filosofía y la historia, en la actualidad pudiera orientarnos en nuestro carácter crítico como proveedor de sentidos y experiencias.

Así, este expediente propone un atrevimiento para reflexionar sobre nuestro presente, nuestras formas de cognición siempre inestables; la producción de la historia, mediada por las técnicas presentistas, nos invitan a seguir reflexionando desde nuestro ho-

rizonte de comprensión el lugar de la historia y sus implicaciones en la actualidad. De la resistencia a la creación, la consigna de aprehender el vértigo de la incertidumbre con los signos de tiempos diferidos en experiencias aún no propuestas en el horizonte, sean nuestro estímulo para producir razonamientos históricos como posibilidades de pasados y del porvenir. ☒

Ricardo Nava y Marisol Ochoa

25 de octubre del 2023

Digital/analógico o de las implicaciones de la comunicación para la deriva epistemológica



Digital/Analog or the Implications of Communication for Epistemological Drift.

FERNANDO JESÚS BETANCOURT MARTINEZ

Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Estudios

Históricos

México

Correo: bmfj@unam.mx

<https://orcid.org/0000-0001-8298-2703>

DOI: 10.48102/hyg.vi62.502

Artículo recibido: 15/03/2023

Artículo aceptado: 3/05/2023

RESUMEN:

El artículo busca derivar un tratamiento reflexivo sobre la distinción digital/analógico a partir de la teoría de los sistemas complejos. El objetivo consiste en abordar dicha distinción más allá de sus marcos originales, es decir, más allá de la ingeniería y la informática. La pregunta central es la siguiente: ¿cuáles son los alcances de la comunicación digital para repensar los procesos cognitivos y para los planteamientos epistemológicos? El problema se plantea sobre el estatus de la historiografía, pero es pertinente para el conocimiento científico en general. Se introducen los aportes de Michel de Certeau sobre la función que cumple la informática y el uso de la computadora en el trabajo de los historiadores. Se conectan aspectos de estas aportaciones con una epistemológica constructivista. La tesis central es la siguiente: la distinción digital/analógico se presenta como condición para los procesos cognitivos y los conocimientos generados, lo que determina también a la propia historiografía.

Palabras clave: epistemología, digital, analógico, teoría de sistemas, historiografía, cibernética, comunicación, Michel de Certeau

ABSTRACT:

The article seeks to derive a reflective treatment on the digital/analog distinction from the theory of complex systems. The objective is to address this distinction beyond its original frameworks, i. e., beyond engineering and computing. The central question is the following: what is the scope of digital communication to rethink cognitive processes and epistemological approaches? The problem is about the status of historiography, but it is relevant to scientific knowledge in general. The contributions of Michel de Certeau on the role of computing and the use of computers in the work of historians are introduced. Aspects of these contributions are connected to a constructivist epistemology. The central thesis is the following: the digital/analog distinction is a condition for cognitive processes and the knowledge generated, which also determines historiography itself.

Keywords: epistemology, digital, analog, system theory, historiography, cybernetics, communication, Michel de Certeau.

INTRODUCCIÓN

El marco que abre la posibilidad para el tratamiento de la oposición entre digital y analógico que en este estudio se lleva a cabo no es otro que la denominada teoría de los sistemas complejos, misma que sostiene una postura epistemológica fuertemente constructivista.¹ Este marco conlleva delimitaciones de primera

¹ Para una revisión de gran calado analítico, véase el trabajo de Rolando García titulado *El conocimiento en construcción* (México: Gedisa, 2000). Siguiendo las investigaciones desarrolladas por Jean Piaget en el campo de la psicología genética, García ofrece la opción de vincular sus aportaciones en una teoría científica de nuevo tipo. Esta propuesta teórica encuentra en la perspectiva constructivista su elemento articulador. Lo cual, por supuesto, lo obligó a distanciarse de la tradición empirista y apriorística que la filosofía estableció para abordar el problema del conocimiento científico. En esto debe incluirse a las propias versiones de epistemología naturalizada que en su momento aparecieron. Léase en particular el capítulo 2, “Planteo constructivista del problema del conocimiento”, 39-63.

importancia que afectan las decisiones teóricas y conceptuales, por lo que es necesario establecerlas de entrada con el fin de mostrar el tipo de problemas planteados y las modalidades analíticas ensayadas. La referencia a la obra de Niklas Luhmann no solo es oportuna para esa delimitación, sino que incluso constituye el basamento a partir del cual se establece la tesis general de este escrito, misma que puede ser formulada como sigue. La distinción digital/analógico viene a constituir la condición a partir de la cual se sostienen los procesos cognitivos y el tipo de conocimientos científicos producidos, cosa que alcanza a determinar también a la propia historiografía.

Sostengo que la pertinencia de esta tesis descansa en una radicalización de las posturas constructivistas que, en el campo de la reflexión epistemológica, ha sido propuesta a partir de la perspectiva sociológica que Luhmann introdujo en la teoría de los sistemas complejos y autopoieticos.² Para esta perspectiva la comunicación es una sucesión de eventos que permite la generación de información, su procesamiento y transformación, de modo tal que constituye la base, no solo del entramado social, sino de su propia posibilidad de autoobservación. La tesis sostiene que la cognición es una capacidad autorreflexiva del conocimiento científico que consiste en una observación de segundo orden continua y de la cual se extraen consecuencias para la continuidad de la comunicación científica. Ahora bien, una primera apreciación que se puede abordar en ese ejercicio de delimitación teórica y conceptual mencionada se encuentra en la relación directa que Luhmann

² Entiéndase por radicalización al proceso por el cual se desplaza el centro de la deliberación epistemológica que había sido entendida como labor de fundamentación y se coloca en su lugar una perspectiva que ve al conocimiento científico como empresa eminentemente social. Si bien García entiende la necesidad de retomar las investigaciones de Piaget precisamente por ese énfasis sociológico, Luhmann lleva esa condición más allá de del campo de la genética y del análisis de los comportamientos cognoscitivos centrados en el desarrollo de una instancia nivelada como ser humano o sujeto psicológico. Véase los argumentos presentados al respecto en García, 34-35.

establece entre la posibilidad de la información y los procesos que admiten ser caracterizados como digitalización. Esta relación se debe al hecho de que el efecto introducido por la digitalización supone necesariamente una capacidad de diferenciación o de asimetrización. Aunque esta referencia está enmarcada en una discusión sobre el concepto de acoplamiento estructural, es dable generalizar dicho efecto a todo proceso comunicativo que se cña a las características de una lógica diferencial.³ Por el contrario, lo analógico refiere a una situación donde el continuum de un proceso privilegia una variación controlada temporalmente que evade los saltos intempestivos.

Así que la distinción analógico/digital refiere a la diferencia existente entre procesos continuos y procesos que operan a partir de cantidades discretas. La noción misma de información recuperada en la obra de Luhmann implica el establecimiento de diferencias, por lo que el entorno —en la discusión mencionada precisamente sobre el acoplamiento estructural— no ofrece al sistema información alguna, puesto que las distinciones son propias de la operación sistémica. Por eso afirmó que solo la observación es capaz de introducir elementos discretos, de tal manera que se puede asumir que digitaliza, en otras palabras, produce cognición.⁴ Precisamente, la cognición es un proceso que puede llevarse

³ “Con una terminología del ramo de la informática, podría también afirmarse que los acoplamientos estructurales *digitalizan* relaciones *análogas*. Dado que el entorno —y dentro de él otros sistemas— opera siempre en simultaneidad con el respectivo sistema de observación, a primera vista solo transcurren relaciones análogas que corren paralelas. De ahí los sistemas participantes no pueden extraer informaciones porque esto presupondría digitalización. Los acoplamientos estructurales deben entonces primero transformar las relaciones análogas en digitales si es que el entorno quiere influir en el sistema a través de ellas.” Niklas Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, trad, Javier Torres Nafarrate, *et al.* (México: Herder, 2006), 73.

⁴ “Únicamente la observación ‘digitaliza’ lo que acontece, solo ella enfatiza lo uno a diferencia de lo otro. El tiempo como tal sigue siendo un *continuum* de la transformación. Modifica las condiciones —para emplear una distinción conocida— no de forma digital sino análoga, *i.e.*, en un *continuum* de prosecución

a cabo y producir como resultado conocimiento —o si se quiere ver así, que genera información recuperable para la operación del sistema— debido a que constantemente introduce distinciones.⁵ No solo se establece con esta postura un desnivel entre conocimiento y cognición, sino que también permite determinar lo que puede ser considerado como información.

En este caso, el conocimiento producido por la operación sistémica se identifica como información cuando dicho conocimiento está en condiciones de generar un cambio en el estado interno del propio sistema. En cualquier caso, tanto la diferencia entre proceso (cognición) y resultado (conocimiento), así como la noción misma de información son —para cualquier efecto recursivo del sistema— atribuciones del observador.⁶ Siguiendo entonces la apreciación de Jokisch, la noción de digitalización —que ya supone la introducción de una diferencia respecto a lo analógico— nos conduce irremediabilmente a la doble problemática de la distinción y de la observación, ambas nociones característicamente autorreferenciales. Con esto, la perspectiva que aquí se quiere ensayar implica una expansión conceptual que rebasa las consideraciones más habituales que se han planteado para expli-

de la simultaneidad. Nada de esto cambia cuando se trata de autodescripciones; porque también en este caso el sistema debe digitalizar la relación consigo mismo, que sucede en tiempo análogo. Esto entonces requiere también de una construcción, de una forma, de una cesura en la realidad, la cual podría ocurrir de otra manera o no ocurrir en absoluto.” Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, 703.

⁵ Rodrigo Jokisch, *Metodología de las distinciones*, trad. Rainer Watschounek (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002), 602.

⁶ “No puede haber ninguna información sin observación, dado que la información se constituye cuando están en juego las distinciones, las cuales son llevadas a la unidad de la distinción por medio de la operación de observación. Esto significa que sin la observación no hay nada, ni siquiera la nada. Sin embargo, con ello ya presuponemos lo que queremos analizar: ciertamente queremos observar cómo opera una observación cuyas bases son las distinciones ‘diferencia’ y ‘diferenciación’. Pero esto lo podemos llevar a cabo solamente cuando nosotros mismos utilizamos la operación de la observación, es decir cuando observamos la observación. De este modo, nos movemos en círculo.” Jokisch, 183-184.

car la diferencia entre digital y analógico. Lo que incluye, por supuesto, a las desarrolladas en el campo de la ingeniería y la informática que se ciñen al tipo de señal utilizada en los procesos comunicativos.⁷

Lo anterior no excluye el hecho notable de que, si la digitalización se encuentra conectada a las posibilidades de la observación y a la comunicación de observaciones, esto se puede complejizar si se toman en cuenta la matriz y la materialidad tecnológica involucradas. En esta matriz se debe considerar la propia escritura impresa, dado que de lo que se trata finalmente es de analizar el fenómeno de la comunicación a distancia, pero también involucra en todo ello el reconocimiento del fundamento matemático de todo soporte tecnológico. Ahora bien, si la diferencia digital/analógico establece la disparidad de procesos entre aquellos que operan a partir de diferencias y aquellos que varían en el tiempo a partir de continuidades, entonces toda la problemática señalada por Luhmann respecto a esa diferencia nos conduce a la distinción basal de la teoría de los sistemas complejos, a saber, la distinción sistema/entorno. En tanto dicha distinción basal establece la simultaneidad de los elementos distinguidos como condición inicial para lo que puede seguirse de ella, las consecuencias signi-

⁷ Un caso notable en este tratamiento lo encontramos en Bateson y su interés por estudiar los procesos de comunicación a los que llegan los sistemas complejos. Para este autor, ambas nociones están sin duda conectadas al problema de la señal utilizada. Así, se señala la cualidad de digitalidad cuando la señal es discontinua. Pero de esa cualidad extrae una consecuencia fácilmente generalizable: la discontinuidad aludida se refiere a la introducción de una capacidad para distinguir entre “sí y no” muy propia de los sistemas de operación binaria. Por su parte, hablamos de analogicidad cuando la señal permite “representar una cantidad continuamente variable del referente”. De tal manera que Bateson abre la puerta para, en primer lugar, atribuir la condición de digitalidad a la introducción de distinciones que son operativamente significativas para un sistema y, segundo, ligar esta atribución a un soporte tecnológico que no puede ser elemento neutro para los procesos comunicativos a distancia. Gregory Bateson y Mary Catherine Bateson, *El temor de los ángeles*, trad. Alberto L. Bixio (Barcelona: Gedisa, 2000), 204.

ficativas para el sistema en las operaciones subsecuentes terminan por romper dicha coincidencia espacio temporal.

Así, desde el polo del sistema es dable asumir que en el entorno algo sucede y que el sistema está en posibilidades de “reaccionar en el siguiente paso”, por lo que el suceso puede ser influenciado solo en el futuro. Por eso Luhmann considera que el tiempo del acoplamiento estructural entre sistema y entorno se encuentra “ordenado analógicamente”. Por su parte, el conocimiento de eso que sucede en el entorno y que *irrita* al sistema consiste en su digitalización, de ahí que todo conocimiento —postulado al que podemos agregarle la caracterización de la propia cognición— “requiere una transformación de la analogicidad en digitalidad.”⁸ Todo lo anterior es válido solo cuando se hace valer como precepto general que entre sistema y entorno no existe contacto, puesto que el primero no tiene la capacidad de operar si no es únicamente como sistema clausurado. La clausura operativa, cuyas estructuras internas no dependen de los acontecimientos del entorno, constituye por tanto el segundo pilar de la teoría de los sistemas complejos. Esta doble cualidad de los entramados operativos sostiene, entonces, la diferenciación entre el continuum analógico y la comunicación digitalizada, diferenciación de la cual se extrae la tesis general del presente escrito.

Un tema que se conecta a esta doble determinación y que resulta crucial para la perspectiva epistemológica involucrada afirma

⁸ Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, trad. Silvia Pappe, *et al.* (México: Universidad Iberoamericana, 1996), 122. Un poco más adelante, en la misma página, Luhmann escribió a propósito del tiempo lo siguiente: “Por eso no sabemos qué es el tiempo *en sí*, sino que solo podemos utilizar diferenciaciones relativas al tiempo (por ejemplo, antes /después), cuando tiene sentido presentar el mundo como ordenado en el sentido temporal”. Se puede extraer de esta afirmación el postulado de que el conocimiento histórico (es decir, el conocimiento de lo no actual y lo no simultáneo) se enfrenta al tiempo no en el sentido de continuum analógico, sino a partir de diferenciaciones o estructuras temporales que permiten la observación y, por tanto, son objeto de comunicación. Esta es la base de sustentación para la tesis que se enuncia arriba.

que la determinación que sustenta la distinción sistema/entorno y la cualidad de clausura del primero —finalmente el marco más específico que da pie al estudio de la oposición entre digitalización y analogicidad— aluden al doble fenómeno de redundancia y variación. Esta temática no es ajena al campo de interés de las ciencias de la información, pero tampoco a las perspectivas interesadas en estudiar las paradojas de la comunicación y su vinculación con las problemáticas cognitivas. Desde este último aspecto se abre la posibilidad de un tratamiento diferente a la relación entre memoria e historiografía, problemática que tendrá que ser abordada, de nueva cuenta, desde los aspectos más generales que propone la teoría de los sistemas autopoieticos. Con el fin de precisar de mejor manera este amplio abanico de materias que se desprenden de la perspectiva planteada con relación a la distinción digital/análogo, parto de un trabajo desarrollado por Michel de Certeau.

En él nuestro historiador francés ensayó un acercamiento a las implicaciones que se inauguran cuando se observa a la historiografía en su conexión con los soportes técnicos o con los también denominados artefactos científicos. Por la vía de la determinación que establecen estos artefactos respecto a los límites del conocimiento histórico, es posible formular el problema de cómo lo digital afecta la manera de encuadrar la relación entre lo real y la temática de la ficción; todo ello con el fin de dirimir sus propios rasgos de cientificidad al nivel de la operación sistémica que la historiografía lleva a cabo. Cabe aclarar que Certeau no aborda lo propio de la comunicación digitalizada y cómo esta determina los conocimientos historiográficos, sino que se trata de uno de los primeros acercamientos que mostró los efectos que la informática introdujo en el saber histórico. Su perspectiva se centró en establecer los límites que impone la informática en cuanto a los tratamientos cuantitativos, mismos que dan pie a la construcción de esquemas seriales. Todo ello bajo el entendido de que, más que alejar a la historia de la ficción, profundiza su consistencia como simulacro.

Michel de Certeau aborda la importancia de los artefactos técnicos para la historiografía —como lo es la computadora— con relación al papel que juega la ficción en su esfera operativa. Esto es, la apertura para poder pensar los procesos cognitivos propios de la disciplina histórica se encuentra en la gran temática de la ficción, lo que se presenta como irruptivo respecto a las modalidades por las cuales la modernidad cultural planteó como tajante la oposición entre discurso de ficción y discurso científico. Pero la interrogante que se formuló Certeau se dirige a considerar si la computadora y los procesos de digitalización que supone le permiten acreditar un ascenso en su nivel de científicidad. Con esta acreditación estaría en condiciones de alejarse del mundo de la ficción y con ello validar su relación con lo real. De la siguiente cita se puede desprender una perspectiva que coloca a la ficción no solo al nivel discursivo, sino en el conjunto operativo —diríamos con mayor propiedad, al nivel de la cognición—, por lo que la tesis puede ser objeto de generalización.

Por lo tanto, este será el centro oscuro de algunas consideraciones que yo quisiera introducir sobre el juego de la ciencia y la ficción, abordando solamente tres cuestiones: 1: lo ‘real’ producido por la historiografía es también lo legendario de la institución historiadora; 2: el aparato científico, por ejemplo la informática, tiene también aspectos de ficción en el trabajo de historiar; 3: al enfocar la relación del discurso con lo que produce, es decir, primero con una institución profesional y después con una metodología científica, podemos considerar a la historiografía como una mezcla de ciencia y de ficción, o como el lugar en donde ser reintroduce el tiempo.⁹

⁹ Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis*, trad. Alfonso Mendiola (México: Universidad Iberoamericana, 2003), 4. Este libro en realidad antologiza un con-

Si bien, como señaló Certeau, el discurso científico mostraría ser capaz de determinar los errores de la ficción, autorizándose con ello para hablar en nombre de lo real, el aparato científico y la propia institución de saber serían solidarias en esa determinación. La escritura científica tendría la facultad de “instaurar coherencias”, de establecer el espacio textual como forma de “orden”, permitiendo con ello el “progreso” mismo de una “historia”, pero en realidad termina por ocultar las condiciones a partir de las cuales se produce.¹⁰ Lo que importa destacar es que para el historiador francés la ficción no únicamente se cumple al nivel escriturístico, por ejemplo, cuando cubre con grafía la ausencia que la constituye, esto es, lo real que busca representar. Esa ausencia es radical e insuperable, tanto para las coherencias establecidas como para el mandato del orden que declara, lo que termina vaciando de pertinencia al progreso cognitivo al que se aspira y, por tanto, resquebrajando la validez del relato mismo.

Lo que sostiene al discurso historiográfico a pesar de estas *fallas* es tanto lo *legendario de la institución* como los aparatos científicos que delinean lo que tampoco está al nivel discursivo, es decir, la determinación que le viene de las modalidades de su producción social. Si el discurso se encuentra sometido al hecho de que lo real es lo que siempre le falta y aun así pretende decirlo con referencia al pasado, el lugar social (la academia) y las intervenciones técnicas que requiere para su conformación apuntan a la determinación presente que también oculta. Así, la ficción no es tan solo un acontecimiento discursivo en el sentido de que habla de una realidad que nunca puede ser concretada por el poder de la palabra escrita, sino que incluye el campo amplio de un hacer transformador que se genera a partir de un espacio social particular. En este caso, me centro en el rubro de las intervenciones técnicas, dejando fuera del

junto de textos, al que se aquí se hace referencia es el que lleva por título inequívoco “La historia, ciencia y ficción”, 1-22. En lo que sigue citaré este trabajo por el título general de la antología.

¹⁰ Certeau, *Historia y psicoanálisis*, 2.

análisis el lugar institucional. Cabe, entonces, formular una precisión: ese artefacto científico-técnico no puede estudiarse por lo real que le falta —como sería el caso del discurso historiográfico— sino por lo que permite hacer y lo que logra transformar.¹¹

Como en otras de sus investigaciones, Certeau busca aclarar y, al mismo tiempo, problematizar las relaciones que en la modernidad se establecen entre el decir de la escritura y la tónica de un hacer circunscrito. Se desprende de esta relación ambivalente y conflictiva que la misma ficción es un producto de la cultura moderna, no solo por la oposición que establece entre literatura y escrituras científicas, sino por la propia diferenciación entre discurso y aquello que permite hacer y organizar.¹² Esta última diferenciación es del mismo tipo que la que media entre el producto (un texto) y el campo donde se despliega una lógica productiva (un conjunto de prácticas). Sería una afirmación no justificada aquella que circunscribe al nivel discursivo la capacidad de ocultar la ausencia de lo real, es decir, no solo con representaciones o interpretaciones del pasado se genera una historia. Por el contrario, el texto historiográfico es producto de una “organización coherente de procedimientos”, lo que Certeau define como sistema.¹³

¹¹ “Sin embargo, lo real representado no corresponde con lo real que determina su producción. Oculta detrás de la figuración de un pasado, el presente que lo organiza. Expresado sin miramientos, el problema es el siguiente: la puesta en escena de una realidad (pasada) construida, es decir, el discurso historiográfico mismo, oculta el aparato social y técnico que lo produce, es decir, la institución profesional [...] La representación disfraza la praxis que lo organiza”. Certeau, *Historia y psicoanálisis*, 4.

¹² “Por lo anterior, la ficción solo es pensable a partir de la modernidad y no antes. En la época de las ‘Escrituras cristianas’, como expuse, el mundo ya tiene un sentido, mientras que en la modernidad hay que producirlo”. Alfonso Mendiola, *Michel de Certeau. La ficción: escuchar la voz del otro* (México: Ediciones Navarra, 2019), 37.

¹³ “Por ‘sistema’ hay que entender no la *realidad* de una infraestructura o un todo aislable, sino el *modelo* interpretativo constituido y verificado por una práctica científica, es decir, una organización coherente de los procedimientos interpretativos”. Michel de Certeau, “La ruptura instauradora”, trad. Víctor Goldstein, en *La debilidad de creer* (Buenos Aires: Katz, 2006), 199.

Este sistema es el que, en su forma operativa como régimen de prácticas científicas, vuelve inteligible a los propios “hechos religiosos”, de tal manera que puedan ser decantados como pertinentes para las perspectivas que se ensayan en las ciencias humanas.¹⁴ Por tanto, lo real es construido por ese régimen práctico que termina generando discursos historiográficos. Si bien uno de los elementos centrales de todo régimen operativo es la constitución de modelos de todo tipo, habrá que apreciar que esto es posible justamente por la mediación técnica, esos artefactos científicos mencionados por Michel de Certeau. La tesis sería entonces que no puede haber práctica científica sin mediación técnica, lo que supone la introducción de dispositivos tecnológicos que no únicamente acrecientan los potenciales cognitivos desplegados, sino que forman parte su condicionalidad social. Como afirmó Certeau, si bien los discursos historiográficos interpretan hechos y los presentan narrativamente (lo real representado), al mismo tiempo ocultan la realidad de su producción, misma que se encuentra supeditada al aparato técnico y a las tecnologías comunicativas alcanzadas en ese momento.

De esta idea —que me parece de gran importancia para abordar la relación entre conocimiento histórico y digitalización— nuestro autor destaca tres consecuencias. La primera afirma que las interpretaciones o representaciones historiográficas son un recurso para “camuflar” la lógica y la materialidad involucradas en su producción. Todo relato histórico no es más que el producto de un “medio”, de un “poder”, de “contratos”, finalmente, de la “lógica de una técnica”. Segundo, esa escritura historiadora que

¹⁴ “Así, un análisis lingüístico, sociológico o económico toma los hechos religiosos solamente en la medida en que se inscriben en el conjunto de los rasgos que ella destaca como pertinentes. Lo que torna inteligibles los hechos considerados son las relaciones regulares que mantienen unos con otros; por ejemplo, una forma de religión o de teología remite por su organización propia, por la índole de su jerarquización, por sus temas doctrinales, etc., al tipo de sociedad, cultura y economía que la explica. Su inscripción en este conjunto es precisamente el modo de su inteligibilidad”. Certeau, “La ruptura instauradora”, 199.

apela a la realidad del pasado funciona como un “mandato”, esto es, delimita “lo que hay que decir, lo que hay que creer, lo que hay que hacer”. Tercero, es en todo caso un discurso eficaz puesto que, pretendiendo decir lo real pasado, termina por fabricarlo. “Es performativo. Vuelve creíble lo que dice y hace actuar en consecuencia. Produciendo creyentes, produce practicantes”.¹⁵ Entonces es válido señalar que no puede haber ciencia sin ficción; pero aún más crucial es sostener que, contrario a lo que sería una opinión común, la digitalización que acarrearán los artefactos técnicos no vendría a dotar finalmente a la historia de seriedad científica.

Por supuesto, seriedad científica se interpreta como acrecentamiento de objetivación del pasado. Pero si la digitalización tiene como efecto una generalización de la ficción, esto supone una ampliación en su capacidad de servirse de artificios como los dispositivos tecnológicos. La noción *práctica científica* permite observar la espacialización del sistema de la “operación historiográfica” puesto que coloca, en el lugar de los conocimientos que se entregan discursivamente, las instancias técnicas que los fabrican.¹⁶ Si tomamos solo las representaciones discursivas que ofrece

¹⁵ Certeau, *Historia y psicoanálisis*, 7-8.

¹⁶ Es bien sabida la importancia de la noción *operación historiográfica* en la obra decertoniana. El giro pragmático que involucra toma la forma de un análisis en tres niveles combinados: un lugar social (“un reclutamiento, un medio, un oficio”), un conjunto coherente de procedimientos (“una disciplina”) y, por último, la “construcción de un texto”. Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, trad. Jorge López Moctezuma (México: Universidad Iberoamericana, 1993), 68. Más adelante, en el mismo texto, Certeau escribió sobre ese conjunto lo siguiente: “Si es verdad que la organización de la historia se refiere a un lugar y a un tiempo, esto se debe a sus técnicas de producción. Hablando en general, cada sociedad se piensa ‘históricamente’ con los instrumentos que le son propios. Pero el término ‘instrumento’ es equívoco. No se trata solamente de medio. Como lo probó magistralmente Serge Moscovici, aunque dentro de una perspectiva diferente, la historia está mediatizada por la técnica. Esto relativiza bastante a la preferencia otorgada durante todo el siglo XIX —y todavía en nuestros días— a la historia social [...] Sobre esta frontera entre lo dado y lo creado, y finalmente entre la naturaleza y la cultura, se desarrolla esta investigación”. Certeau, *La escritura de la historia*, 82.

la historiografía, entonces rendimos tributo a esta nueva forma de la ficción científica que termina esquivando la mediación técnica. Y precisamente, como señaló Certeau, esa mediación coloca en el centro la necesidad de repensar las relaciones entre lo dado y lo producido, entre naturaleza y artificio. Es en este *elemento excluido* donde la informática tiene una función de primer orden para replantear la base epistémica de la ciencia histórica. Certeau señaló que con esta función se abrió la posibilidad de introducir lo cuantitativo para una ciencia que, en su forma discursiva, hacía recaer en el acto narrativo su más alta cualidad hermenéutica.

A diferencia de este último rasgo, lo cuantitativo permitió llevar a cabo estudios de tipo serial que enfocan fenómenos que requieren de identificar conjuntos y relaciones variables entre unidades más o menos estables para amplios periodos temporales. En efecto, parecería que de esta manera, por fin, la historiografía estaría en condiciones de tomar distancia de la tradición retórica y de las técnicas de persuasión a la que estaba ligada de antiguo. Gracias a esa mediación técnica que ofrece la informática se alcanza la posibilidad de superar la situación de precariedad en su estatus de cientificidad. Así, con la seriación se dota a las explicaciones históricas de la capacidad para construir regularidades, de determinar nuevas formas de periodicidad que aceptan ciclos y curvas de correlaciones e, incluso, se abriría la posibilidad de introducir nuevos objetos de estudio. En todo caso, gracias a la informática, la historiografía tendría que ser ya capaz de dominar el número, de construir regularidades y periodicidades según curvas, seriaciones y ciclos de correlación.

Como señaló Certeau, “una embriaguez estadística se apoderó de la historiografía”, validando con ello sus viejas pretensiones de objetivación.¹⁷ En la base de esta pretensión está el papel que juegan los números y su vinculación a ese también viejo sueño de *matematizar* todo fenómeno estudiado, incluyendo las realidades

¹⁷ Certeau, *Historia y psicoanálisis*, 9.

sociales. Esa suerte de garantía de cientificidad descansó en los rasgos que las matemáticas aportan en el campo de los fenómenos físicos y naturales, a saber, controlar las reglas de su propia producción, de dotar de consistencia y de una situación de no contradicción a su función enunciativa, así como de vestir de exactitud a las explicaciones formuladas.¹⁸ Pero para Certeau nada de esto permite alejar a la historia de la ficción, por el contrario, lo ficcional se localiza en todos y cada uno de estos rasgos. Podría decirse de otra manera, contando con una base matemática el sueño de objetivación se constituye como total certidumbre enunciativa, pero ahora sabemos que incluso en ciencias como la física —modelo para toda ciencia que busque matematizarse— solamente es posible controlar la incertidumbre que producen sus modalidades cognitivas y los conocimientos generados.¹⁹

En efecto, el trabajo científico no aleja la incertidumbre, y esto no solo en cuanto a los resultados alcanzados, sino que involucra todo el proceso de la operación y de la lógica de investigación misma. De tal modo que toda aparente certidumbre enunciativa adquiere el rasgo de una condición temporalmente acreditada justamente hasta que sea posible falsearla, para utilizar el vocabulario propio de la filosofía de la ciencia. Si utilizamos el vocabulario de la teoría de sistemas, entonces cabe introducir la posibilidad de considerar a la ciencia como un subsistema social cuya operación está orientada por la constitución de estructuras. Estas estructuras —que son formalmente comunicaciones condensadas y que coinciden con la noción de conocimiento disponible— buscan ser frustradas por las operaciones subsecuentes a partir de un procesamiento selectivo de la información. Todo el proceso fuerza a utilizar un “conocimiento distinto en cada caso” con el

¹⁸ Certeau, *Historia y psicoanálisis*, 10.

¹⁹ Incertidumbre que incluso determina todo cálculo recursivo, precisamente la base misma de los procesos computacionales. Heinz von Foerster, *Self-Organization and Management of Social Systems*, (Berlin: Springer-Verlag, 1984), 13.

fin de disponerlo para el procesamiento comunicativo.²⁰ En esta descripción de la operación científica, las expectativas pueden diferenciarse entre aquellas que están estilizadas cognitivamente y aquellas que lo están normativamente.

Se puede sintetizar dicha diferencia afirmando que el sistema reacciona normativamente cuando justifica la frustración de la expectativa y cuando en términos científicos se ve obligada a cambiar la expectativa. Introducir la noción de expectativa significa que se encuentra al alcance del sistema establecer ciertos índices de aquello que cabe esperar en el futuro, donde la estilización cognitiva supone su capacidad de aprender de la decepción pues fuerza la búsqueda de variaciones.²¹ Entonces, es esta última perspectiva la que obliga a desencantar toda esperanza de científicidad basada simplemente en la certeza que aportan la matematización y los tratamientos estadísticos, pues su carácter de constructo lo impide. El símil que puede establecerse entre estos constructos y la cualidad autorreferencial de los sistemas complejos se encuentra en el hecho de que ambos comparten el poder determinar sus elementos y al mismo tiempo atribuirlos a sí mismos. Algo también común a los dispositivos que operan a partir de valores discretos, puesto que por este medio están en condiciones de transformar sus estados internos, lo cual vendría a ser también rasgo de la operación del subsistema de la ciencia.

²⁰ Luhmann, *La ciencia*, 102.

²¹ Luhmann, *La ciencia*, 104.

Todos estos artificios son característicamente autorreferenciales.²² Por tanto, sostengo que resulta pertinente calificar el carácter de ficcionalidad por aquello que se sigue de la necesaria autorreferencia de los sistemas autopoieticos —como la propia ciencia—, esto es, el tipo de relación que el conocimiento y la cognición establecen con lo real. Por tanto, habría que agregar que la herramienta de la matemática y sus desprendimientos de seriación apoyan la autorreferencia sistémica puesto que definen con precisión las reglas de su producción misma. “En este punto la autorreferencia pura significaría: es real aquello que el conocimiento indica como real”.²³ Ahora bien, Certeau señala tres aspectos centrales en una suerte de historización de las operaciones estadísticas. Primero, el ascenso del individualismo moderno, puesto que da pie a definir las relaciones que es posible establecer entre unidades discretas. A esto habría que agregar la emergencia de la administración pública moderna ligada a la institucionalidad sociopolítica, dado que induce a la uniformidad del territorio. Pero también “centraliza la información”, lo que permite la gestión de ciudadanos como en las sociedades burguesas. Precisamente, es el factor ideológico de esa burguesía el que actúa al nivel de una racionalización

²² La autorreferencia deja de ser atributo propio de la conciencia, como pretendió la filosofía, y se constituye ahora en condición misma para el conocimiento. En palabras de Luhmann: “Nadie, ni siquiera la filosofía, tiene derecho a decir a la ciencia bajo qué condiciones el sentido debe ser considerado como conocimiento o aun como una aportación al conocimiento. También en este aspecto la ciencia es autónoma; se puede decir: autónoma respecto del mundo, y con mayor razón, respecto a la sociedad. Ella misma promulga sus leyes, nunca arbitrariamente (como siempre se ha temido) sino tomando en consideración todo el conocimiento de las cosas, todas las restricciones que hay que asumir cuando se intenta elaborar una autodescripción”. Niklas Luhmann, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, trad. Silvia Pappe y Brunhilde Erker (México: Universidad Iberoamericana, 1991), 473.

²³ Niklas Luhmann, *Sistemas sociales*, 474.

social afín a las operaciones matemáticas. Se trata de una triple determinación histórica, “una técnica, otra sociopolítica, y la tercera ideológica y social”, que da cuenta de la emergencia de los tratamientos estadísticos y seriales.²⁴ Todos estos rasgos históricos no deben dejar fuera del análisis el que ese tipo de rigor, introducido por las matemáticas, en realidad supone una fuerte reducción en las áreas donde resulta aplicable. Esto está también en consonancia con la triple determinación histórica. No todo objeto científico es susceptible de matematización, por lo que finalmente se deja fuera del cálculo “un desecho enorme, toda la complejidad social y psicológica de las decisiones”.²⁵ A la anterior restricción habría que agregar la que resulta de aplicar las decisiones teóricas que se manifiestan en la construcción de algoritmos. Es decir, todas aquellas que delimitan la producción de datos como resultado del cálculo, la definición de reglas estrictas a su tratamiento y a sus modalidades de análisis o de interpretación.²⁶ Pero el valor de estas coerciones consiste en que introducen la necesidad de una constante corrección de las técnicas empleadas, de los procesamiento metodicos y también de los resultados obtenidos, puesto que no pueden limitarse a tratar la información obtenida como redundante. Es necesario introducir en la gestión computacional todas las técnicas empleadas con el fin de generar variaciones significativas, mismas que deben actuar como impulso para nuevos procesamiento informáticos, los cuales también alcanzan para corregir las propias decisiones teóricas, mismas que no pueden ser definitivas igual que los resultados. Por eso las correcciones terminan en un efecto que hace notar Michel de Certeau: la multiplicación de las hipótesis científicas. Sobre esto se establece un

²⁴ Certeau, *Historia y psicoanálisis*, 11.

²⁵ Certeau, *Historia y psicoanálisis*, 11.

²⁶ “Desde el nivel elemental de la delimitación de las unidades, y por muy buenas razones, la operación matemática excluye regiones enteras de la historicidad. Ella crea enormes desechos rechazados por la computadora y amontonados a su alrededor”. Certeau, *Historia y psicoanálisis*, 12.

rango de posibilidades más limitado, dado que solo algunas de ellas pueden ser objeto de falsación, lo que para la teoría de sistemas consistiría en un procesamiento selectivo.

Este rasgo, como ya señalé anteriormente, es crucial para la operación científica y significa una necesaria reducción de complejidad, lo que vuelve tratable la propia recursividad del sistema como selección de conexiones subsecuentes.²⁷ La importancia de esta reducción de complejidad se explica porque las estructuras —o también las expectativas estilizadas cognitivamente— cumplen una doble función: limitan el campo de posibilidades futuras, reduciendo con ello la arbitrariedad de lo que se continua como operación y, al mismo tiempo, aseguran los enlaces entre operaciones en una secuencia temporal antes/después. A este doble papel se le da el nombre de reproducción recursiva del sistema, misma que únicamente puede llevarse a cabo por medio de la introducción de restricciones. Regresando a las aportaciones decertonianas, nuestro autor establece la distinción entre informática, cálculo de probabilidades, las operaciones estadísticas y los tratamientos cuantitativos o seriales, lo cual le permite afirmar que los historiadores se han centrado en el último elemento.

Precisamente, dicho tratamiento cuantitativo de los datos obtenidos le ha permitido establecer nuevos archivos y novedosos tratamientos seriales, por lo que los datos han tendido a mostrarse como vinculados a una significación. Pero esta extensión en el área de los datos susceptibles, de atribuirles sentido, muestra que los historiadores no han aprovechado la oportunidad que brindan las operaciones formales que la computadora ofrece. En otras palabras, la computadora se encuentra alojada en el campo historiográfico como un mero “auxiliar” que permite el paso de la compilación minuciosa de los datos a la acreditación de un sentido. De tal modo que la autoridad del trabajo hermenéutico no decae con la introducción de los procesos computacionales, pues

²⁷ Luhmann, *La ciencia*, 266.

estos ofrecen solo una ampliación de la base informativa de una manera más efectiva que el trabajo habitual en el archivo.²⁸ Si se trata de una ampliación en la proveeduría de datos secuenciales, esto es, cuantitativos, entonces su impacto se reduce a la conformación de nuevos modelos seriales o estadísticos, pero también induce a la reconversión de los anteriores (datos reconvertidos en seriación o marco estadístico).

Por eso Certeau afirmó que la limitación en el uso de la informática por parte de los historiadores termina siendo una “cita de autoridad” que aumenta su legitimidad, al tiempo que permite ocultar su vinculación con el poder tecnocrático que la sostiene.²⁹ Pero en todo caso y a contrapelo de este proceso de ampliación y acreditación, vuelve aquel rasgo ya mencionado que coloca a la historiografía como el espacio que permite cubrir esa pérdida de lo real pasado con operaciones y construcciones textuales. Esta apreciación profundiza sus alcances constructivistas, dado que el mismo cálculo recursivo y la matematización que conlleva la informática y el uso de la computadora no son herramientas para un mejor tratamiento de lo real. Se trata, más bien, de una forma de gestionar un conjunto de unidades formales que, a su vez, son generadas por plataformas tecnológicas, donde esas unidades articulan modelos que no se reducen simplemente a tratamientos cuantitativos o estadísticos.

Es en este punto donde para Certeau se revela la condición histórica de la ciencia de la historia, la cual no se localiza en la capacidad que tiene para armar interpretaciones del pasado, “sino en

²⁸ “Aun cuando al transformar la documentación transforma también las posibilidades de la interpretación, la computadora sigue estando alojada en un compartimiento particular de la empresa historiográfica, en el interior del marco preestablecido que protegía la autonomía de la hermenéutica. Solamente se le asigna un lugar de ‘auxiliar’, aún determinado por el viejo modelo que distinguía entre la recopilación de datos y la elucidación del sentido, y que jerarquiza las técnicas. En principio, esta combinación permite al historiador utilizar el cálculo sin tener que plegarse a sus reglas”. Certeau, *Historia y psicoanálisis*, 13.

²⁹ Certeau, *Historia y psicoanálisis*, 14.

el sentido en que el pasado (lo que las ciencias modernas han rechazado o perdido y constituido en pasado) se produce y se cuenta en ella”.³⁰ Estamos ya en una situación donde se puede apreciar lo que subyace a esta afirmación y que está en consonancia con la epistemología constructivista. La informática y la comunicación digitalizada que implica forman parte de la condición histórica de la propia historiografía, lo que deja de lado aquella limitación que la ve como una simple herramienta para la cuantificación o seriación de los fenómenos que estudia. Y si se trata de atribuirle a la digitalización un papel en la determinación, no solo para la ciencia de la historia, sino para toda capacidad cognitiva que genera conocimientos científicos, es porque posibilita la doble operación de observar y de observar observaciones. En esta determinación o condicionalidad se le puede denominar como capacidad *diabólica*, es decir, poder observar al observador.³¹

Si Dios es el observador omnisciente que puede ver todo, absolutamente todo, no está claro que pueda verse a sí mismo en el instante que observa. El lugar del diablo permite precisar una limitación de todo observador, incluido el propio Dios, esto es, puede ver, pero no puede ver su propio punto ciego: no puede

³⁰ Certeau, *Historia y psicoanálisis*, 15. Un poco antes, en la misma página, señaló con referencia a la relación entre los historiadores y los especialistas en informática y lo que cada una aporta a la otra lo siguiente: “A la historiografía, los especialistas en informática, inquietos por su misma capacidad de manipular unidades formales, demandan un lastre para sus cálculos que sea dado por lo ‘concreto’ y por las particularidades de la erudición. Sobre el límite de cada territorio, se hace representar al campo vecino el papel de compensar las dos condiciones de toda investigación científica moderna: por una parte su limitación (que es la renuncia a la totalización), y por otra parte su naturaleza de lenguaje artificial (que es la renuncia a ser un discurso de lo real), o de representación”.

³¹ “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, solo podía tomar la posición del mal. El intento requería una diferencia no admitida, se convirtió en *diábolon* y, el que lo intentó, en diablo”. Luhmann, *La ciencia*, 192.

observarse a sí mismo cuando lleva a cabo la operación de observación. Lo *diabólico*, implicado en la digitalización, establece la exigencia de observar al observador como la premisa básica para toda reflexión epistemológica y para toda postura cognitiva, si es que se busca partir de la primacía de la diferencia y la lógica de las distinciones. Perspectiva que incluso trastorna las consabidas distancias objetuales entre ciencias de la naturaleza, ciencias sociales y humanas, puesto que se hace valer no la diferencia entre campos de objetos, sino la distinción entre sistema y entorno.³² Con el fin de desarrollar la tesis ya enunciada es necesario abordar tres cuestiones que han adquirido importancia en las últimas décadas para repensar la diferenciación entre comunicación digital y analógica.

En primer lugar, es necesario señalar que se han trastornado las relaciones establecidas desde el siglo XVIII entre naturaleza y técnica o entre lo que puede ser considerado como natural y aquello que resulta ser artificial. Podría decirse que desde Kant heredamos la posibilidad de diferenciar entre una esfera de lo dado o de lo no construido de otra que se caracteriza por ser no dada, es decir, que todo lo que encontramos en ella se nos presenta como producido o generado. En general, Kant estableció esta diferencia de planos o de “mecanismos” de tal modo que determina que lo propio de los fenómenos naturales está en concordancia con su determinación causal. Esta concordancia es lo que finalmente otorga “validez objetiva para nuestro conocimiento teórico.”³³ Por

³² “La primera consecuencia que se desprende del conocimiento biológico hacia el fenómeno cognitivo en general es lo relativo al emplazamiento. El conocimiento ya no puede ser entendido sin más como destreza propia del ser humano, sino más bien como un fenómeno general que acontece en todo ser viviente. El conocimiento, en su nivel más ultraelemental, habrá de entenderse como operación que distingue entre un adentro y un afuera y que utiliza esa diferencia para procesar información.” Helga Gripp-Hagelstange, Niklas Luhmann o: ¿en qué consiste el principio teórico sustentado en la diferencia?, en *Niklas Luhmann: la política como sistema*, lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate (México: Universidad Iberoamericana, 2009, 32-33).

³³ María Constanza Terra Polanco, “El ‘mecanismo de la naturaleza’ en la filosofía de I. Kant”, *Ideas y valores*, vol. 68, núm. 169, (enero 2019): 210.

supuesto, la postura kantiana que apela a la causalidad eficiente se encuentra relacionada con las leyes que se pueden inferir sobre el movimiento de la materia. Los fenómenos naturales y sus determinaciones se encuentran en oposición a la “causalidad por libertad”; aspecto que está en consonancia con la explicación o con el juicio teleológico.³⁴

Esto complica la diferencia naturaleza/libertad como oposición tajante, puesto que al nivel de los fenómenos la naturaleza opera mediante leyes de causalidad, pero en cuanto a la explicación dada por los sujetos habría que reconocer que esta se despliega justamente mediante juicios teleológicos. Frente a esta postura, el empirismo termina reduciendo la temática precisamente a la oposición tajante entre lo no producido (los fenómenos naturales) y lo producido de manera subjetiva, donde esto último significa lo propio de la percepción sensorial, lo cual nos hereda esa diferencia existente entre una esfera de realidad como autoinstituida y otra esfera de producción subjetiva, en otras palabras, se establece una realidad independiente y opuesta al observador. Precisamente el concepto de objetividad científica que nos viene de la tradición empirista —esa suerte de “mancha ciega cognitiva” señalada así por von Foerster— exige que toda descripción (en este caso, de fenómenos naturales) se atenga a las propiedades de las cosas tal y como son, sin injerencia de propiedades que tienen que ver más con el observador.³⁵

³⁴ Terra Polanco, “El ‘mecanismo de la naturaleza’”, 216.

³⁵ “Con esto llego ahora a otra raíz de nuestra mancha ciega cognitiva, una ilusión peculiar de nuestra tradición occidental, a saber, la noción de ‘objetividad’: ‘Las propiedades del observador no deben entrar en la descripción de sus observaciones.’ Pero yo me pregunto, ¿cómo sería posible hacer, en principio, una descripción, si el observador no tuviera propiedades que permiten que una descripción sea hecha? De allí que yo digo, con toda modestia, que proclamar la objetividad ¡no tiene sentido! Uno podría verse tentado a negar la ‘objetividad’, y proclamar la ‘subjetividad’. Pero recordemos que si una proposición sin sentido es negada, el resultado es nuevamente una proposición sin sentido. Sin embargo, la falta de sentido de estas proposiciones, ya sea en su forma afirmativa como en la negativa, no puede ser vista dentro del marco conceptual en el cual

El llamado de atención de Heinz von Foerster pone el acento en la necesidad de dejar atrás la validez de la oposición sujeto/objeto, entre un polo trascendental y otro empírico, puesto que ha sido el marco de referencia general para entender la relación entre naturaleza y libertad o entre fenómenos naturales (empíricos) y fenómenos sociales y culturales (constituídos subjetivamente). Pero lo que revela la discusión dibujada por Michel de Certeau es que esta distinción ya no se sostiene: no podemos tratar a los dos polos como entidades, una frente a la otra, puesto que solo se trata de una distinción. Ya la propia noción de distinción consiste en un artificio, que, incluso, puede ser visto con todo derecho como una necesaria reducción de complejidad para la operación de un sistema autopoietico. Como señaló en su momento Gregory Bateson, una historia natural no puede, de ninguna manera, ser natural. Todas aquellas ciencias que se dan por objeto a los fenómenos naturales no pueden estar al mismo nivel que esos fenómenos estudiados.

La historia natural se coloca en el campo de una construcción condicionada, es decir, del lado de los artificios inducidos por el acto mismo de la observación; pero incluso, los fenómenos observados se observan también como construcciones puesto que únicamente son posibles por los marcos teóricos y conceptuales involucrados.³⁶ Esta manera de tratar los problemas que atañen a una ciencia de lo natural se encuentra trabajada con una gran profundidad reflexiva por Herbert A. Simon. Se le considera, precisamente, como uno de los nombres más notables en el desarrollo de las denominadas ciencias de lo artificial, una de cuyas

estas proporciones han sido proclamadas". Heinz von Foerster, *Las semillas de la cibernética*, trad. Marcelo Pakman (Barcelona: Paidós, 1991), 91-91.

³⁶ La manera en que Bateson explica la noción de "historia natural de una entrevista" es más que una sugerencia más. Se le aplica la expresión de historia natural puesto que ya la propia entrevista realizada supone un mínimo necesario de teoría que orienta la recolección de datos. Cfr., Gregory Bateson, *et al.*, *La nueva comunicación*, trad. Jorge Fibla, (Barcelona: Kairós, 1990), 122.

ramas se puede ubicar en los proyectos de investigación de la inteligencia artificial. Estos proyectos fueron iniciados con la propuesta conocida como la neurona de MacCulloch-Pitts, misma que se presentó como una unidad de cálculo que intenta modelar el comportamiento de una neurona “natural” y, por tanto, similar a las que constituyen el cerebro humano. La hipótesis sostuvo que esta unidad permitiría construir una red neuronal artificial con el fin de simular algunas operaciones llevadas a cabo en el sistema nervioso central.

Ahora bien, McCulloch y Pitts demostraron que todas esas modelaciones bien podrían ser consideradas como operadores dentro de un cálculo proposicional que le diera consistencia operativa a esa red, asumida también como una red comunicacional.³⁷ Para Herbert A. Simon, la discusión debe partir de una definición clásica: lo artificial se entiende como aquello “producido por arte y no tanto por la naturaleza”; no puede ser considerado como genuino u original. Está afectado y por ello se encuentra “ajeno a la esencia de la cuestión”. Tiene que ver con “lo engañoso, espurio, fingido, ficticio, fraudulento, manufacturado”, “simulado”.³⁸ Frente a ello estaría lo no artificial y que remite a lo “auténtico, genuino, no afectado, real, verdadero”. Pero para Simon el acceso a un entendimiento de los fenómenos naturales está en los procedimientos concertados, esto es, que se despliegan como artificiales. Sin embargo, la ciencia de lo natural ha encontrado la forma de excluir lo primero para concentrarse en cómo son las cosas.

³⁷ Heinz von Foerster, “Por una nueva epistemología”, *Metapolítica*, vol. 2, núm. 8 (1998), 637-638.

³⁸ Herbert A. Simon, *Las ciencias de lo artificial*, trad. Marta Poblet, *et al.* (Granada: COMARES, 2009), 4.

De tal manera que, si la ciencia natural es un conjunto de procedimientos artificiales, todos sus objetos de estudio se consideran como producto de tal conjunto. Como señaló Certeau, se trata de una organización coherente de procedimientos (un sistema), por lo que únicamente habría ciencias que pueden conocer gracias a su condición de simulacro o porque son también una ficción que no tiene contacto con la realidad. En todo caso, manifiestan “la relación de los modelos científicos con sus pérdidas.”³⁹ Segundo, en la anterior discusión está inmiscuida la noción de técnica. Precisamente, la historiografía nos remite al aparato que determina la producción de representaciones, donde dicho aparato es concebido como mediación técnica, como arte, según Herbert A. Simon. En este punto, el teorema que se puede delimitar es el siguiente: no hay conocimiento científico sin mediación técnica, esto es, sin aparato. Puedo considerar que resultan similares las nociones de máquina o dispositivo. En efecto, con estos términos solo se enfatiza el hecho de que una máquina opera a partir de programas, de procedimientos definidos por cálculos, orientada por selecciones limitadas a un registro de posibilidades.

Por tanto, se trata de operaciones autocontroladas que tiene por criterio efectuar una selección de operaciones que se llevarán adelante. La vulneración de los términos más autorizados para abordar la distinción entre lo dado y lo producido se ha manifestado en la introducción de nuevos enfoques que tienen implicaciones epistemológicas que no desdeñan la problemática técnica señalada. Estas perspectivas se alejan de la contraposición entre sujeto y objeto para asumir todo lo que se desprende de la distinción sistema/entorno. Un ejemplo de ello está en el trabajo de Humberto Maturana y Francisco Varela, particularmente aquel donde problematizan la diferencia entre máquinas

³⁹ Certeau, *Historia y psicoanálisis*, 21.

concebidas como sistemas materiales y máquinas vivientes que son finalmente sistemas orgánicos. Lo que permite asumir que ambas pueden ser descritas como sistemas autopoieticos está en considerar sus condiciones internas en cuanto a las dinámicas de sus interacciones —no en cuanto a la cualidad de los componentes—, a las estructuras que generan sus operaciones y a la capacidad de mantenerlas o cambiarlas.

Esto es, la perspectiva que deshace el nivel ontológico que las oponía —en otras palabras, aquella que se centraba en las propiedades observables que cada una presentaba— consiste en atender prioritariamente a su capacidad de organización y autoorganización, donde la noción de autopoiesis enfatiza su condición de sistema clausurado frente al entorno.⁴⁰ Una de las consecuencias epistemológicas que Maturana y Varela señalan en su propuesta sobre las máquinas o sistemas autopoieticos consiste en considerar que todo lo dicho respecto al tema es propiamente una atribución del observador, que, para todo efecto teórico, es el propio sistema. En sus propios términos, el dominio descriptivo de un observador coincide con el dominio descriptivo de ese dominio de relaciones, pues participa de ellas como parte de la unidad de la diferencia.⁴¹ Por eso las observaciones o autodescripciones terminan siendo autoobservaciones, de lo que se sigue que nunca es posible describir al mundo como realidad absoluta, puesto que toda descripción termina siendo relativa a un dominio particular de relaciones. Se

⁴⁰ Es pertinente atender a la caracterización que ofrecen de las máquinas autopoieticas. “Una máquina autopoietica es una máquina organizada como un sistema de procesos de producción de componentes concatenados de tal manera que producen componentes que: i) generan los procesos (relaciones) de producción que los produce a través de sus continuas interacciones y transformaciones, y ii) constituyen a la máquina como una unidad en el espacio físico. Por consiguiente, una máquina autopoietica continuamente especifica y produce su propia organización a través de la producción de sus propios componentes”. Humberto Maturana R., Francisco Varela G., *De máquinas y seres vivos* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2008), 67.

⁴¹ Maturana y Varela, *De máquinas y seres vivos*, 115.

podría afirmar que, si el conocimiento mismo es relativo a un dominio de relaciones, entonces las operaciones a partir de la cuales este es posible —es decir, la cognición misma— presentan innegables condiciones autorreferenciales.

Las propias investigaciones científicas están dominadas por elementos autorreferenciales, rasgo que adscribo a los procesos comunicacionales que son característicamente digitalizados, por eso forman parte de sus condiciones de posibilidad. Lo que conlleva esta situación es el reconocimiento de la importancia que tienen los razonamientos circulares asociados a la naturaleza autorreferencial de la cognición y del conocimiento científico.⁴² Así, una teoría del conocimiento presupone que forma parte del mismo conocimiento, una ciencia y su pregunta sobre las condiciones de posibilidad de ella misma remite a que sus descripciones forman parte de la ciencia misma. La propia historiografía no podría escapar de esto, puesto que, si todo objeto de estudio se refiere a condiciones sociales y culturales específicas, debe asumir cada tanto que lo que se encuentra del lado de sus objetos es al mismo tiempo su propia condición de posibilidad. Esa autorreferencia y la circularidad que se sigue de ella responden al problema de un sistema que se encuentra cerrado operativamente —es finalmente autopoietico— y que debe reproducir su propia unidad para reproducirse como sistema, pero lo tiene que hacer siempre desde la unidad del sistema.

¿Cómo lo hace? Reintroduciendo en su operación la distinción básica desde la cual opera, es decir, la distinción sistema/entorno. Los valores involucrados en la distinción se aplican a la misma

⁴² “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 le puede integrar en la teoría de las ciencias mismas, porque contienen instrucciones precisas acerca del autocontrol”. Luhmann, *Li-neamientos*, 477.

distinción como valores disponibles para operaciones futuras. La tercera cuestión por abordar consiste en que, a partir del análisis de los sistemas autopoieticos y de su naturaleza autorreferencial, se vuelve necesario replantear ese ideal de matematización de los objetos científicos y sostenido desde su emergencia histórica moderna. Retomando los comentarios de Michel de Certeau, se debe precisar que su efecto más notorio se encuentra en las posibilidades que ofrece la informática para un tratamiento cuantitativo de fenómenos que, de entrada, se resisten a ello. Pero, a partir de una situación tecnológica particular de las tres últimas décadas del siglo XX, se revela que todo dispositivo técnico no puede más que operar a partir de una base matemática.

Ya sea que la informática se entienda como una ciencia emergente transdisciplinaria, ya como el tipo de problemas que se desprenden del uso de las computadoras o, finalmente, como una ciencia de la información con todo derecho, lo que quiero precisar no se detiene en una definición precisa. Más bien y en su nivel teórico, la informática se relaciona con las capacidades de organización, almacenamiento y recuperación de información necesarios para la operación de sistemas físicos o naturales. Lo que resalta con esta precisión es su necesaria vinculación con el fenómeno comunicativo.⁴³ Desde el trabajo de Shannon y Weaver, la formulación del concepto de información se conecta directamente con la capacidad de un sistema para seleccionar, en un repertorio de posibilidades, lo que abre la puerta para un cambio de estado del sistema. Lo importante es que de este planteamiento se deriva la consideración de que sin esta selectividad no es posible ningún proceso comunicativo.

De modo que la comunicación se presenta como una síntesis de tres selecciones: la selección de la información, la selección del

⁴³ Véase al respecto, Rubén Cañedo Andalia, *et al.*, “La informática, la computación y la ciencia de la información”, *ACIMED*, núm. 13 (septiembre-octubre 2005).

contenido y aquella que está relacionada con la “expectativa de una selección de aceptación.”⁴⁴ Si es posible observar de esta manera los procesos comunicativos habría que decir que, de nueva cuenta, es gracias a la digitalización, puesto que la diferenciación de planos depende directamente de la discrecionalidad como capacidad operativa. En este punto resulta adecuado introducir el concepto de *recursividad*. En términos descriptivos, la computadora es la máquina que permite la producción, procesamiento, organización y almacenamiento de información, características reconocidas de la informática. Las operaciones que produce pueden ser llamadas computaciones y se entienden como operaciones que transforman, modifican u ordenan a partir de la función de integración. Todo esto lo lleva a cabo gracias al cálculo recursivo que despliega, puesto que es aquél donde la función se llama a sí misma de manera repetida hasta que satisface alguna determinada condición.⁴⁵

La recursividad expresa la situación donde cada resultado debe partir de los resultados anteriores, como en la propia comunicación. Las computadoras son máquinas que permiten la función recursiva, o también son consideradas máquinas matemáticas. Ahora bien, la articulación o combinación de la informática con las telecomunicaciones dieron por resultado la generalización de la comunicación digital, que es, finalmente, una tecnología por excelencia.⁴⁶ Todo lo anterior da pie a sostener que las matemáticas han cambiado de lugar. No es que con la generalización de la comunicación digital se promueva y permita la matematización de la naturaleza o de cualquier otro objeto científico. Más bien se trata de asumir las consecuencias que se derivan de reconocer que esa mediación técnica, necesaria para toda disciplina científica, acarrea la introducción de una base matemática, misma que cristaliza en los cálculos recursivos y su derivación operativa.

⁴⁴ Luhmann, *Sistemas sociales*, 155.

⁴⁵ Foerster, *Semillas*, 92.

⁴⁶ Alfonso Mendiola, “Las tecnologías de la comunicación”, *Historia y Grafía*, núm. 18 (1999), 18.

Este tipo de afirmaciones son, por tanto, aplicables a todo sistema autopoietico y, entonces, a toda disciplina científica, puesto que solo pueden establecer sus marcos operativos en términos de digitalización. El postulado que se desprende de lo anterior afirma que son las tecnologías de la comunicación las que configuran las estructuras cognitivas y delimitan lo que es posible construir como conocimiento. Así, el propio conocimiento científico está vinculado, en su despliegue moderno, a las transformaciones tecnológicas que son inherentes al desarrollo de los medios de comunicación simbólicamente generalizados.⁴⁷ Esas transformaciones han colocado en su base de sustentación, es decir, en sus operaciones como sistemas recursivos, a las matemáticas y al cálculo recursivo. El cambio de lugar del cálculo matemático —de los objetos tratados a las condiciones de posibilidad de las operaciones científicas mismas— permite abordar de otra manera la problemática de la cuantificación. En la actualidad, y como un aporte de la informática, es menester introducir en la discusión el tema del establecimiento de patrones y de los fenómenos derivados de redundancia y variación que son de suma importancia para entender los procesos comunicativos a distancia y los mismos procedimientos científicos.

⁴⁷ Mendiola, “Las tecnologías de la comunicación”, 15. Si bien la expresión medios de comunicación simbólicamente generalizados es una propuesta de Luhmann, considero que es posible aplicarla a la perspectiva de Mendiola. Sin embargo, habrá que precisar que esta noción retoma un rasgo de los procesos comunicativos y que se agudiza con su dependencia tecnológica moderna. Se trata del carácter de alta improbabilidad de la comunicación, puesto que nada asegura su continuidad o la aceptación de la oferta realizada, lo que es rasgo de la comunicación a distancia. Estos medios son estructuras particulares que buscan asegurar la continuidad comunicativa a partir del reto de codificación que el lenguaje ofrece. Una de estas estructuraciones es precisamente la ciencia y su codificación verdadero/no verdadero, donde la forma codificada sintetiza los términos de una selección. En efecto, los procesos comunicativos son posibles a partir de la distinción medio/forma. Véase Niklas Luhmann, Raffaele De Georgi, *Teoría de la sociedad*, trad. Miguel Romero Pérez, et al. (México: Universidad de Guadalajara, 1993), 81 y ss.

NÚMEROS, PATRONES, CONFIGURACIÓN:
REDUNDANCIA Y VARIACIÓN.

Como una forma de entrar en estas cuestiones, y tomando en cuenta las transformaciones tecnológicas que supone la comunicación digital y su generalización, resulta crucial asumir que la capacidad de cuantificación y de tratamiento serial no ha jugado un papel significativo en ello. Inicio planteando una divergencia entre cuantificación y configuración. Al respecto, hay un viejo problema que se refiere a si los cambios al nivel de la configuración son engendrados como respuesta directa a elementos cuantitativos acumulados.⁴⁸ Este problema está en la base de las explicaciones historiográficas y se aplica a una multiplicidad de fenómenos, desde sociales, económicos, hasta culturales. Podríamos considerar que una propiedad que está del lado de la configuración es la organización —incluso, a ello se le agregaría la capacidad de autoorganización a partir de la conservación y el cambio de las estructuras internas—, por lo que la perspectiva la asume como un conjunto complejo de interacciones.

La opinión de Bateson es tajante: en ninguna circunstancia la simple cantidad explica la emergencia de configuraciones puesto que “el contenido de información de la cantidad es cero”. Incluso la noción de energía resulta falaz porque precisamente “la cantidad *no* determina configuraciones”.⁴⁹ Si el contenido que ofrece toda explicación cuantitativa es cero, esto se debe fundamentalmente a que la información es un evento que solo se presenta cuando aparece la diferencia, la distinción o la capacidad de discriminación. Solo así es posible generar cambios en los estados internos de un sistema. Por tanto, es dable enfatizar que la prestación de operar a partir de distinciones es propia de los procesamiento de la comunicación digital. De hecho, la información misma es

⁴⁸ Bateson, *El temor*, 121.

⁴⁹ Bateson, *El temor*, 121.

ya una diferencia.⁵⁰ De ahí que la informática se pueda entender como aquel conjunto de operaciones de cálculo que tiene como base el procesamiento de diferencias con las cuales producir otras diferencias. Pero, cabe interrogar qué es lo que permite ese procesamiento.

La respuesta está en otra diferencia, aquella que media entre la capacidad de cuantificación y la naturaleza del número, misma que resulta vital para los sistemas complejos en general (físicos, orgánicos, sociales). Habrá que recurrir de nuevo a Gregory Bateson. Para él la diferencia que debe apreciarse es entre la cuantificación —la cual requiere un criterio de continuidad— y el patrón, mismo que está del lado de los números, dado que obedecen al criterio de la secuencia diferencial. Por eso afirmó que la diferencia entre ambos es isomórfica —diríamos, es equivalente funcional— a la que media entre analogización y digitalización.⁵¹ De tal manera que, siguiendo a Bateson, la cantidad no puede ser considerada equiparable a la naturaleza de los números, puesto que estos últimos están en referencia a la configuración general. Es desde esta configuración que se entiende su función como una prestación sistémica para el establecimiento de pautas o patrones, de manera que la diferencia entre cantidad y posibilidad de medición, por un lado, y los patrones ligados a la configuración, por otro, no es trivial, puesto que remite a una diferencia de tipo lógico.

⁵⁰ “De hecho, lo que entendemos por información —la unidad elemental de la información— es una *diferencia que hace una diferencia*”. Gregory Bateson, *Pasos hacia una ecología de la mente*, trad. Ramón Alcalde (Buenos Aires: LOHLÉ-LU-MAN, 1998), 484.

⁵¹ “No todos los números son producto del recuento; de hecho, los números más pequeños, y por ende más frecuentes, a menudo no son contados sino reconocidos como pautas de un solo vistazo. Los jugadores de naipes no se detienen a contar el número de picas o de corazones que integran el ocho de la baraja francesa y hasta pueden reconocer el pautamiento característico de esos elementos hasta el ‘diez’. En otras palabras: el número es el mundo de las pautas, la *Gestalt* y el cálculo digital; la cantidad es el mundo del cálculo analógico y probabilísticos”. Gregory Bateson, *Espíritu y naturaleza*, trad. Leandro Wolfson (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 61.

No resulta adecuado derivar una pauta a partir exclusivamente de una cierta cantidad, pero sí que resulta funcionalmente posible establecer “*un cociente entre dos cantidades*” puesto que esto es ya la forma de un patrón.⁵² Estamos frente a dos elementos que se distinguen por el hecho de que uno es la expresión cuantitativa de algo, mientras el otro manifiesta la condición cualitativa que es propia de las configuraciones. Los contrastes se presentan como diferencia entre patrones, por lo que se nos hace claro establecer que la diferencia entre 1 y 2 es drástica e, incluso, que forman criterios taxonómicos en los campos biológicos, cosa que le interesó particularmente a Bateson. Esta perspectiva es contraria al denominado determinismo lineal y tiene que ver con la pregunta, ya formulada previamente, de cómo es posible el cambio. Si el cambio es por saltos es porque los patrones juegan un papel fundamental. Consideremos que, como lo hizo Lorenz para los modelos matemáticos aplicados a la predicción climática, en ciertas condiciones iniciales se introducen pequeñas variaciones; son a estas variaciones a la que se le deben cambios de gran magnitud, puesto que operan a partir de patrones.

Esos grandes cambios no son predecibles por la gran cantidad de variables que se presentan, lo que nos acerca a la noción de proceso estocástico.⁵³ Es en este punto donde resulta oportuno introducir el doble fenómeno de la redundancia y la variación. El precepto central es aquel que afirma que la redundancia es sinónimo de estructuración mediante patrones y opera a partir de la distinción señal/ruido.⁵⁴ Esta distinción marca la frontera entre

⁵² Bateson, *Espíritu y naturaleza*, 64.

⁵³ Se definen los procesos estocásticos como aquellos donde las condiciones iniciales no son determinantes para los estados finales, como la relación causal, puesto que esos estados son resultado de la presencia de elementos aleatorios no controlables. En palabras de Bateson: “Si una secuencia de hechos combina un componente fortuito con un proceso selectivo de manera que solo ciertos resultados del azar pueden perdurar, se dice que esa secuencia es estocástica”. Bateson, *El temor*, 205.

⁵⁴ Bateson, *Pasos*, 443.

una secuencia de eventos, por ejemplo, los elementos codificados de un mensaje. En esa secuencia algunos eventos pueden obstaculizar o corromper algunos otros eventos, de tal forma que no son recuperados en la decodificación del mensaje. Pero es posible recuperar esos elementos perdidos dado que existe la capacidad de predictibilidad de algunos sucesos dentro de la órbita de un agregado mayor de sucesos, con lo que aparece la redundancia.

Dicho concepto se deriva de un máximo de información del cual es portador un conjunto de ítems determinado; de este conjunto se puede considerar en qué medida un ítem particular que se pierde en el proceso comunicativo puede ser deducido por los patrones circundantes de los que ese ítem es componente. Si bien este fenómeno de redundancia es propiamente una “inducción estadística” desde la perspectiva de la ingeniería y la cibernética, es aplicable a los fenómenos biológicos, incluso a la propia neurofisiología.⁵⁵ La extensión desde los sistemas físicos del fenómeno de redundancia al ámbito de la vida orgánica se explica porque la estructuración mediante patrones es rasgo propio de la comunicación. Así, la comunicación es “creación de redundancias o estructuración mediante patrones”.⁵⁶ Redundancia y variación están en referencia directa al concepto de información.

Se entiende por información a una diferencia que resulta en un cambio del estado interno del sistema. Esto es lo que le da a la información su carácter de sorpresa, en el sentido en que se trata de algo todavía no procesado (computado) por el sistema. En tal caso, se trata del fenómeno de variación; cuando la información entra a la memoria del sistema deja de ser variación y se estructura como redundancia.⁵⁷ Estas estructuras son imprescindibles puesto que como redundancias están ya disponibles para las operaciones futuras del sistema sin necesidad de volver a elaborarlas, por lo

⁵⁵ Bateson, *Pasos*, 438.

⁵⁶ Bateson, *Pasos*, 436.

⁵⁷ Niklas Luhmann, *Introducción a la teoría de sistemas* (México: Universidad Iberoamericana, 2009), 309.

que se encuentran ligadas a expectativas, si por tal se entiende a un conjunto de comunicaciones condensadas, es decir, conservadas. Así, redundancia y variación son elementos funcionales para la autopoiesis.

A MANERA DE EPÍLOGO.

Todo lo dicho hasta aquí ha buscado esclarecer las implicaciones que acarrea la comunicación digitalizada. Un ejemplo de un sistema que opera a partir de la comunicación digital es el sistema nervioso central; este ejemplo me permite mostrar sintéticamente los aspectos más importantes abordados. Dicho sistema lleva a cabo ejecuciones que bien pueden asumirse como descripciones —se trata en todo caso de observaciones— o como un incesante cómputo de descripciones, lo cual es posible porque se trata de un sistema autopoietico clausurado frente a su entorno. Como tal, recibe del mundo circundante solo cantidades de estímulos, mismos que son transformados por medio de complejos procesos bioquímicos en lo que comúnmente llamamos percepciones. Estas no son otra cosa que el resultado de la transformación de la cantidad recibida de estímulos en elementos de orden cualitativo.⁵⁸ Particularizando, las unidades funcionales del sistema nervioso central —también conocidas como neuronas— obtienen los “paquetes cuánticos de información” por medio de la sinapsis.

A partir de estos paquetes se generan “potenciales postsinápticos” que dan pie ya sea a la inhibición o a la descarga de la excitación. Se dice que el sistema transmite “información digital binaria”. Por su parte el sistema humoral no está basado en la analogización, pues “comunica liberando cantidades discretas de

⁵⁸ Helga Gripp-Hageltange, “Niklas Luhmann o: ¿en qué consiste el principio teórico sustentado en la diferencia”, en *Niklas Luhmann: la política como sistema*, Lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate (México; Universidad Iberoamericana, 2009), 31.

sustancias” en el torrente circulatorio. Funciona, por tanto, de manera analógica.⁵⁹ En suma, lo digital es un proceso que enfatiza lo discontinuo, esto es, la diferencia entre esto y aquello, y lo utiliza como código esquematizado, como patrón. Por su parte, lo analógico se presenta como continuum de la similitud. Ahora bien, para el caso del conocimiento científico e historiográfico, se puede sostener que la escritura impresa es, con todo derecho, una forma de comunicación que se procesó en términos de digitalización. Esta afirmación se basa en el trabajo llevado a cabo por la Escuela de Palo Alto, en particular por Paul Watzlawick, y en el cual se esclarece que la diferencia entre comunicación digital y analógica es equivalente a la diferencia que media entre comunicación verbal y no verbal.

Esta diferencia se explica porque la primera echa mano de la correspondencia arbitraria entre la información y su expresión digital. Estos términos que son codificados arbitrariamente no se corresponden con magnitudes reales, mientras que la analógica sí, y expresan magnitudes cuantitativas en forma discreta y son siempre positivas. Esto encuentra paralelismo con el lenguaje verbal, particularmente con el escrito. Fuera de elementos convencionales, no existe correlación entre palabra y cosa representada. El lenguaje puede verse como un sistema de indicadores verbales, lo que solo se evidencia desde la propia escritura. La escritura impresa, por tanto, intensifica la naturaleza del lenguaje como codificación arbitraria. El propio Bateson insistía en una frase formulada por Alfred Korzybski que ponía en evidencia la naturaleza de esa codificación arbitraria: “el mapa no es el territorio”.⁶⁰ Lo que pone en evidencia la importancia de la digitalización para enfrentar con investigaciones científicas fenómenos como la mente o el papel de los patrones en el mundo natural y social —en-

⁵⁹ Paul Watzlawick, Janet Helmick Beavin, Don D. Jackson, *Teoría de la comunicación humana*, trad. Noemí Rosenblatt (Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1976), 61.

⁶⁰ Bateson, *Pasos*, 479.

tendidos estos como “principios explicativos” — ha sido el avance logrado de la cibernética, la teoría de sistemas complejos, la teoría de la información, entre otros.⁶¹

La escritura, vista como codificación arbitraria, es ya desde su condición de fenómeno verbal, comunicación digital. El desacoplamiento temporal que supone la escritura —incluso aquella previa a la imprenta— entre *acto de comunicar* y *acto de entender* se profundiza con su conversión hacia la digitalización en tanto impresa. La propuesta de considerar a la escritura impresa como comunicación digital, cosa que la computadora evidenció aún más, coloca a la perspectiva del observador frente al factor de memoria que se encuentra involucrado. Como hemos visto, el acontecimiento de la información, y que consiste en otra distinción propia de los fenómenos comunicativos, cumple la función de inducir un cambio de estado del sistema. Esto deja un efecto estructural de transformación, lo que he relacionado con la cualidad de la redundancia y la variación. Cuando el sistema sigue la variación, da pie al cambio estructural; cuando dicha información deja de ser sorpresiva, se convierte en redundancia. En este último caso, del acontecimiento de la información se pasa a una referencia a la memoria del sistema, misma que se encuentra ligada a las posibilidades de la reproducción autopoietica.

De ahí se sigue una tesis que es necesario plantear y, consecuentemente, desarrollar. Esta afirma que todo sistema complejo y autopoietico (sistemas orgánicos, físicos, sociales) no pueden operar y reproducirse más “que en el presente”, por lo que la propia noción de memoria es tal para un observador.

Así como conceptos tales como analógico, digital, comunicación o información dependen de la introducción de una distinción, también se encuentran vinculados a las propiedades de un sistema que observa y observa su operación; no describen estados de cosas, más bien funcionan como principios explicativos,

⁶¹ Bateson, *Pasos*, 481.

tal y como nos lo propuso Bateson. En todo caso, la historiografía se encuentra ligada, desde su emergencia moderna, a una forma de comunicación digital como la escritura impresa. Se trata de una materialidad que permite manifestar indicadores verbales. Para utilizar una metáfora ya habitual, si la biblioteca era infinita, con la digitalización y la computadora se universaliza como ficción o simulacro. Así, la historiografía muestra el rostro de un entre dos según Michel de Certeau: ciencia y ficción.⁶² Resulta necesario precisar que el marco general de este trabajo ha consistido en una recuperación de las propuestas de Luhmann, pero centrándome en la problemática del observador y en la comunicación. Estas cuestiones fueron retomadas por Luhmann de la tradición abierta por la cibernética, tal y como he mostrado. He sostenido la complementariedad entre esta obra y las perspectivas trabajadas por Michel de Certeau que pueden ser entendidas como sistémicas, cosa que ha marcado mi relectura de esta última. Las tesis formuladas en este trabajo se deben entender desde dicha complementariedad. ☒

BIBLIOGRAFÍA

- Bateson, Gregory. *Espíritu y naturaleza*. Traducción de Leandro Wolfson. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- Bateson, Gregory, *et al.*, *La nueva comunicación*. Traducción de Jorge Fibla. Barcelona: Kairós, 1990.
- Bateson, Gregory. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Traducción de Ramón Alcalde. Buenos Aires: LOHLÉ-LUMAN, 1998.
- Bateson, Gregory y Mary Catherine Bateson. *El temor de los ángeles*. Traducción de Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa, 2000.
- Cañedo Andalia, Rubén, *et al.* “La informática, la computación y la ciencia de la información”, *ACIMED*, núm. 13 (septiembre-octubre 2005). 1-15.
- Certeau, Michel de. *La escritura de la historia*. Traducción de Jorge López Moctezuma. México: Universidad Iberoamericana, 1993.

⁶² Certeau, *Historia y psicoanálisis*, 22

- Certeau, Michel de. *Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción*. Traducción de Alfonso Mendiola. México: Universidad Iberoamericana, 2003.
- Certeau, Michel de. “La ruptura instauradora”. Traducción de Víctor Goldstein. En *La debilidad de creer*, 191-230. Buenos Aires: Katz, 2006.
- Foerster, Heinz von. “Por una nueva epistemología”, *Metapolítica*, vol. 2, núm. 8 (1998), 629-641.
- Foerster, Heinz von. *Self-Organization and Management of Social Systems*. Berlin: Springer-Verlag, 1984.
- Foerster, Heinz von. *Las semillas de la cibernética*. Traducción de Marcelo Pakman. Barcelona: Paidós, 1991.
- García, Rolando. *El conocimiento en construcción*. México: Gedisa, 2000.
- Gripp-Hagelstange, Helga. “Niklas Luhmann o: ¿en qué consiste el principio teórico sustentado en la diferencia?”, en *Niklas Luhmann: la política como sistema*. Lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate. México: Universidad Iberoamericana, 2009.
- Jokisch, Rodrigo. *Metodología de las distinciones*. Traducción de Rainer Watschounek. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Casa Juan Pablos, 2002.
- Luhmann, Niklas. *La ciencia de la sociedad*. Traducción de Silvia Pappe, et al. México: Universidad Iberoamericana, Anthopos, ITESO, 1996.
- Luhmann, Niklas. *Introducción a la teoría de sistemas*. Lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate. México: Universidad Iberoamericana, 2009.
- Luhmann, Niklas. *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Traducción de Silvia Pappe y Brunhilde Erker. México: Universidad Iberoamericana, Alianza, 1991.
- Luhmann, Niklas. *La sociedad de la sociedad*. Traducción de Javier Torres Nafarrate, et al. México: Herder, Universidad Iberoamericana, 2006.
- Luhmann, Niklas, Raffaele De Georgi. *Teoría de la sociedad*. Traducción de Miguel Romero Pérez, et al. México: Universidad de Guadalajara, Universidad Iberoamericana, 1993.
- Maturana R., Humberto Francisco Varela G. *De máquinas y seres vivos*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2008.
- Mendiola, Alfonso. *Michel de Certeau. La ficción: escuchar la voz del otro*. México: Ediciones Navarra, 2019.
- Mendiola, Alfonso. “Las tecnologías de la comunicación”, *Historia y Grafía*, núm. 18 (1999), 11-38.
- Simon, Herbert A. *Las ciencias de lo artificial*. Traducción de Marta Poblet, et al. Granada: COMARES, 2009.

- Terra Polanco, María Constanza. “El ‘mecanismo de la naturaleza’ en la filosofía de I. Kant”. *Ideas y valores*, vol. 68, núm. 169, (enero 2019): 205-218.
- Watzlawick, Paul, Janet Helmick Beavin, Don D. Jackson, *Teoría de la comunicación humana*. Traducción de Noemí Rosenblatt. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1976.

El gesto de Zarathustra: Así lo quise yo.



Zarathustra's Gesture: That's How I Wanted it.

MIGUEL MOREY FARRÉ

Universidad de Barcelona

Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía
de la Cultura

España

Correo: m_morey@outlook.es

<https://orcid.org/0000-0001-9120-1016>

DOI: 10.48102/hyg.vi62.507

Artículo recibido: 28/03/2023

Artículo aceptado: 7/07/2023

Aquel que un día deje de ver el poder de un Dios personal en cada gorrión que cae del tejado, será mucho más prudente, porque ahora no pondrá en su lugar a ningún ser mitológico, como la idea, la lógica, el inconsciente, etcétera, sino que intentará hacer inteligible la existencia del mundo recurriendo a un poder ciego universal. Que prescinda pues, por una vez, de las finalidades naturales, más aún de la finalidad que ha de cumplir el espíritu de un pueblo, o incluso la de un espíritu universal. Que se atreva a considerar al hombre como un fenómeno contingente [zufälliges], como una nada, indefenso y expuesto a toda destrucción: partiendo de este punto, es posible romper también la voluntad del hombre, como la de un gobierno divino. El sentido histórico no es más que teología enmascarada.

F. Nietzsche, *Fragmentos Póstumos*,
verano-otoño de 1873, 29 [89].

CONTRARESUMEN

Este escrito nació sin resumen, sin necesidad de reducir en líneas lo que las condiciones de posibilidad de la historia y la contingencia provocan. Esta disertación presentada por Miguel Morey procede de disputas en voz alta, apostando a la historicidad, a la contradicción y el azar, donde el gesto de Zaratustra evidencia que, al no haber origen, solo la procedencia incesante que se produce entre el saber y el conocer, proponen un sentido histórico, nunca dado sino abierto al porvenir. En estas líneas, las intempestivas de Nietzsche entran en la escena, para recordarnos que lo dado, está siempre por venir, en una impugnación que no cesará nunca contra los universales, asumiendo las diferencias entre lo real y lo racional que no terminan nunca por converger, y donde a su vez el *apriori histórico* dictamina ni justifica la herencia a sus herederos. Así la *contingencia* nietzscheana que se presenta en estas líneas, es el gesto de un pensamiento que se pone en obra y acción incesantemente, difuminándose en la multiplicidad y heterogeneidad de los registros ruidosa y silenciosamente, jugándose entre el eterno retorno, donde cada repetición abre la posibilidad a la inestabilidad y al acontecimiento, entre desdoblamientos y desbordamientos de sentidos, que nos recuerda que somos seres contingentes, finitos, inciertos y fragmentarios...inestables entre la falta y el porvenir.

Palabras clave: Zaratustra

COUNTERABSTRACT

This writing was born without a summary, without the need to reduce in lines what the conditions of possibility of history and contingency provoke. This dissertation presented by Miguel Morey comes from loud disputes, betting on historicity, contradiction and chance, where Zarathustra's gesture shows that, since there is no origin, only the incessant provenance that occurs between knowledge and knowing, they propose a historical meaning, never given but open to the future. In these lines, Nietzsche's untimely ideas enter the scene, to remind us that what is given is always to come, in a challenge that will never cease against universals, assuming the differences between the real and the rational that never end up converging, and where in turn the historical *a priori* dictates or justifies the inheritance to his heirs. Thus, the Nietzschean

contingency that is presented in these lines is the gesture of a thought that is put into work and action incessantly, blurring itself in the multiplicity and heterogeneity of the registers noisily and silently, playing between the eternal return, where each repetition opens the possibility of instability and event, between unfoldings and overflows of meanings, which reminds us that we are contingent, finite, uncertain and fragmentary beings...unstable between lack and the future.

Keywords: Zarathustra

I.

Aunque Nietzsche nunca empleó en sus escritos, ni públicos ni privados, el término “contingencia” [*Kontingenz*], ni tampoco sus derivados, su toma de posición al respecto estará clara desde muy al principio. En las Navidades de 1872, poco después de publicada su primera obra (*El nacimiento de la tragedia*, 1871), le enviará como regalo de cumpleaños a Cosima Wagner, “con cordial veneración y como respuesta a preguntas verbales y epistolares”, el manuscrito titulado *Cinco prefacios para cinco libros no escritos*, donde, en el primero de sus prefacios (“Sobre el pathos de la verdad”) narra una fábula que bien podría considerarse un auténtico manifiesto en favor de un contingentismo (si se nos permite el anglicismo) radical, fábula con la que comenzará, poco más tarde, otro de sus textos fundamentales: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873). La fábula dice así: “En algún apartado rincón del universo, diseminado en innumerables sistemas solares resplandecientes, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más arrogante y mendaz de la “historia universal”, pero, con todo, un minuto tan solo. Tras haber alentado la Naturaleza unas pocas veces, el astro se congeló, y los animales inteligentes tuvieron que morir”. Queda clara la impugnación de la “historia universal” (y, por ende, del pensamiento hegeliano) que aquí se proclama, como también el absoluto desvalimiento en el que quedarán los animales inteli-

gentes a partir del momento en que tomen conciencia de que el conocimiento es fruto de una invención.¹

En su “Lección sobre Nietzsche”, Foucault lo argumenta de esta manera: “Que el conocimiento es una invención significa: 1/ que no está inscrito en la naturaleza humana, que no forma el instinto más antiguo del hombre: pero sobre todo, que su posibilidad no está definida por su forma misma. [...] 2/ que carece de modelo, que no tiene garantía externa en algo así como un intelecto divino. Ningún prototipo de conocimiento ha precedido al conocimiento humano. No fue robado por ningún Prometeo de un fuego inicial y divino. No fue imitado por la inteligencia humana recordando un espectáculo divino. Ninguna reminiscencia. 3/ que [el conocimiento] no se articula como una lectura, un desciframiento, una percepción o una evidencia sobre la estructura del mundo. Las cosas no están hechas para ser vistas o conocidas. No vuelven hacia nosotros un rostro inteligible que nos mira y espera a que nuestra mirada las atraviese. 4/ que [el conocimiento] es el resultado de una operación compleja”. El conocimiento será así el resultado de un conflicto entre los diferentes y contradictorios impulsos que provocan en los animales inteligentes las cosas y los acontecimientos, con sus correspondientes parcialidades “y, a partir de ahí, a veces un estado intermedio, un apaciguamiento, una concesión mutua entre los [diversos] impulsos, una especie de

¹ “Decir que el conocimiento no tiene origen, decir que el conocimiento fue inventado, significa, como lo señala Foucault [en *La verdad y las formas jurídicas*], que no está inscrito en la naturaleza humana. El conocimiento no se constituye como un instinto entre otros; en todo caso, lo que Nietzsche designa como ‘impulso de conocimiento’ (*Erkenntnisstrieb*), término que comienza a usar en sus cuadernos desde mediados de 1872, sería un efecto de los instintos, ‘el resultado del juego, el enfrentamiento, la confluencia, la lucha y el compromiso entre los instintos’”. De este modo, el conocimiento no es algo que pueda deducirse necesariamente de los instintos; en tanto resultado del combate, es un producto contingente”. Véase Fernando García Tabeira, “Origen y Emergencia: un desplazamiento de sentido en Friedrich Nietzsche”. En *Actualidad de Nietzsche: a propósito de los fragmentos póstumos*, editado por Andrea Díaz y Robert Calabria (Montevideo: Universidad de la República de Uruguay, 2012), 52.

equidad y de pacto entre ellos, porque, mediante la equidad y el pacto, estos [diversos] impulsos pueden afirmarse en la existencia y guardarse mutuamente la razón”.²

Este será el arriesgado camino por el que dará sus primeros pasos el pensamiento del joven Nietzsche.

2.

En la primera de sus *Consideraciones Intempestivas* (David Strauss, *el confesor y el escritor*, 1873), Nietzsche comienza enmarcando su diatriba contra Strauss en el contexto político creado por la reciente guerra franco-prusiana (1870-71). “De todas las malas consecuencias que está acarreado la última guerra sostenida con Francia, acaso la peor de todas ellas, sea un error que se halla muy extendido y que incluso es general: el error de la opinión pública y de todos los opinantes públicos que aseveran que también la cultura alemana ha alcanzado la victoria en esa lucha y que por tanto es ahora preciso engalanarla con aquellos florones que corresponden a unos acontecimientos y éxitos tan fuera de lo ordinario. Esa ilusión es sumamente perniciosa: y no, por ventura, porque sea una ilusión —pues hay errores que son muy saludables y benéficos—, sino porque es capaz de trocar nuestra victoria en una derrota completa: *en la derrota y aun extirpación del Espíritu alemán en provecho del ‘Reich alemán’*”. Nietzsche entiende que la victoria militar de Alemania es la de un ejército mejor preparado (humana y/o materialmente) sobre otro ejército menos dotado, algo que en ningún caso es lícito extrapolar como si se tratara de un triunfo del pueblo alemán sobre el pueblo francés, y mucho menos como la demostración de la superioridad de la cultura alemana. “Sería de esperar que la parte más juiciosa e instruida de los alemanes que tienen formación supiera de los peligros de tal *empleo abusivo del éxito* o que al menos se apercibiera del penoso

² Michel Foucault, “Leçon sur Nietzsche”. En *Leçons sur la volonté de savoir*, Curso Collège de France, 1970-71 (Paris: Gallimard/Seuil, 2011), 196-197.

espectáculo que está dándose: ¿puede haber algo más embarazoso que ver a alguien deforme delante de un espejo, erguido como un gallo, intercambiando miradas de admiración con su propia imagen?”.

Entre los voceros que propagan y fomentan esta autosatisfacción desmedida, ocupa un lugar destacado un miembro ilustre de la izquierda hegeliana, el filósofo y teólogo alemán, David Strauss, quien por entonces acaba de publicar *La antigua y la nueva fe. Una confesión* (1872), y a quien Nietzsche no duda en calificar, desde las primeras líneas, de “filisteo” (es decir, y según el DRAE, alguien “cerrado a la innovación artística y cultural”). Si nos preguntáramos por esta cerrazón suya, la respuesta que da Nietzsche en su *Intempestiva* apunta, de modo inequívoco, que procede de la creencia en la racionalidad del Universo. Y como muestra de ello, cita (y comenta) un fragmento del último libro de Strauss: “‘Nuestro Dios no nos toma en sus brazos desde fuera’ (¡esto exige, como antítesis, un tomarnos en los brazos desde dentro, algo, desde luego, muy sorprendente!), ‘sino que nos abre fuentes de consuelo desde el interior. Nuestro Dios nos muestra que el azar sería ciertamente un soberano irracional del mundo, pero que la necesidad, es decir, el encadenamiento de las causas en el mundo es la razón misma’”. Y añade (parodiando el plural mayestático del que Strauss solía servirse): “una subrepción, por cierto, que los únicos que no notan son esos ‘nosotros’ suyos de quienes nos habla Strauss, pero es porque ellos han sido criados en esa hegeliana adoración de lo real concebido como racional, es decir, han sido criados en la *divinización del éxito* [*Vergötterung des Erfolges*]”.³

³ El peso que el éxito ha tomado en la balanza de los valores es algo que preocupó mucho a Nietzsche en aquella época y más allá, todavía está presente en *Aurora* (1881), § 452. Luego desaparece o toma otros nombres, pero hasta entonces tuvo momentos en los que su presencia fue muy apremiante. Este papel clave, del éxito en la moralidad de nuestros hábitos y costumbres, encontró un siglo más tarde, un eco insospechado, intempestivo, por obra de J. F. Lyotard,

De su texto, en conjunto, lo que le irrita sobremanera a Nietzsche es que Strauss incluya las lecciones de Darwin en esa “razón del mundo”, y que se las apropie, una vez desactivadas convenientemente, para ponerlas al servicio de la doctrina del “encadenamiento de las causas en el mundo”. “Si Strauss resulta apocado cuando habla de la fe, la boca se le llena y se le ahueca, en cambio, cuando se menciona al máximo benefactor de la novísima humanidad, a Darwin: entonces Strauss reclama fe no solo para el Nuevo Mesías, sino también para sí mismo, el nuevo Apóstol”. Para Nietzsche, nada está más lejos de la necesidad racional hegeliana que la doctrina de Darwin. En consecuencia, frente a los imperativos bien pensantes de la “nueva fe” que Strauss proclama, Nietzsche se revuelve: “Mas ¿desde qué lugar se deja oír ese imperativo? ¿Cómo puede tenerlo dentro de sí el ser humano, si, según Darwin, el ser humano es enteramente un ser natural, y hasta llegar a las alturas de la humanidad ha ido evolucionando de acuerdo con leyes enteramente distintas, ha ido evolucionando por haber olvidado en cada instante precisamente que los otros seres de su misma especie tenían iguales derechos que él, por haberse sentido precisamente a sí mismo como el más fuerte y por haber ido provocando poco a poco la ruina de los otros ejemplares más débiles que él? Mientras, por un lado, Strauss se ve forzado a admitir que jamás ha habido dos seres completamente iguales y

el anunciador del nuevo hábitat mediático al que se ha llamado postmodernidad. El paralelo con la intuición de Nietzsche es sorprendente, cuando habla del mundo tecnológico que se nos está imponiendo: “La dominación por parte del sujeto sobre los objetos obtenidos por las ciencias y las tecnologías contemporáneas no viene acompañada de una mayor libertad, como tampoco trae aparejado más educación pública o un caudal de riqueza mayor y mejor distribuida. Viene acompañada de una mayor seguridad respecto de los hechos. Pero esta dominación solo reconoce el éxito como criterio de juicio. Sin embargo, no puede decir qué es el éxito ni por qué es bueno, justo, verdadero, puesto que el éxito se comprueba, como una sanción cuya ley ignoramos”. Véase Jean-François Lyotard, “Musique et postmodernité”, *Surfaces* vol. VI., (203 :1996): 37. Merece leerse con cuidado lo dicho porque también ahí está en juego la contingencia y la necesidad.

que la entera evolución del ser humano desde el nivel animal hasta la cumbre del filisteo depende de la ley de la diferencia individual, por otro lado, sin embargo, ningún esfuerzo le cuesta proclamar también lo contrario, a saber: “¡Compórtate como si no hubiera diferencias individuales!” ¿Dónde ha quedado aquí la doctrina moral de Strauss-Darwin, dónde ha quedado el coraje!?”.

Es sabida la inquina que Nietzsche siente hacia los hegelianos, y muy especialmente hacia la fórmula de la que estos se servían como llave maestra del sistema de Hegel. “*Lo que es racional es real, y / lo que es real es racional*. En esta convicción se sustenta toda conciencia ingenua, y también la filosofía, que parte de ella con la consideración tanto del universo *espiritual* como *natural*” (G.W.F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, Prefacio). Nietzsche encuentra en Darwin un contraargumento (científico) que le da la medida para poner en su sitio a “la racionalidad (especulativa) del Universo” que proclama el *dictum* de Hegel; lo cual, a la vez, le ofrece una vía de escape para, aun asumiendo la metafísica de la voluntad de Schopenhauer, zafarse de su visión pesimista, claramente negativa. Dicho con la feliz fórmula que acuñara Hans Vaihinger (autor de *Philosophie des Als Ob; La filosofía del “como si”*, 1911), con ocasión de su homenaje a Nietzsche en el Primer Congreso Internacional de Filosofía (París, 1-5 de agosto de 1900): “La doctrina de Nietzsche es la de Schopenhauer convertida en teoría afirmativa, una transmutación (o, si se quiere, una transvaloración) de Schopenhauer que tuvo lugar bajo la influencia del darwinismo y de su doctrina de la lucha por la vida”.⁴ En

⁴ Las discrepancias sobre qué hay que entender por *darwinismo* continúan al día de hoy, encabalgándose los puntos de vista contingentistas sobre los propiamente teleológicos y viceversa. Merece destacarse en este sentido, la propuesta de definición mínima para reconocer el darwinismo que ofrece Richard Dawkins, ni que sea por su ironía (¿involuntaria?): “Quisiera sugerir la teoría mínima según la cual la evolución es guiada en direcciones adaptativas no aleatorias por la supervivencia no aleatoria de pequeños cambios hereditarios aleatorios. Nótese especialmente las palabras *pequeños* y *adaptativas*”. Si se carga toda la presión del argumento sobre los términos que se destaca el autor, el argumento

esta ocasión, el azar quiso que, veinte días después de concluido el Congreso, Nietzsche muriera, tras pasar once años sumido en el mutismo.

3.

En la siguiente *Intempestiva* (*Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*), que Nietzsche publicará al año siguiente, su contingentismo se extenderá hasta colocar en el punto de mira al sentido histórico mismo: “Esta meditación es también intempestiva porque intento comprender algo de lo que con razón se enorgullece este tiempo, su cultura histórica, como algo perjudicial, como defecto y carencia de esta época”.⁵ Y añade: “El placer que el árbol siente en sus raíces, ese gozo de no saberse mero producto de la arbitrariedad y de la contingencia [*zufällig*], sino flor y fruto que ha crecido de un pasado, y, por tal razón, justificado en su existencia: he aquí lo que ahora se define preferentemente como sentido histórico propiamente dicho”. Es precisamente esa justificación a priori de la propia existencia lo que Nietzsche considerará nefasto “para la vida”.⁶ Nietzsche reconoce que “todo

se vuelve indecible, gira sobre sí mismo. Véase Richard Dawkins, *A Devil's Chaplain. Reflections on Hope, Lies, Science, and Love* (New York: Mariner Books, 2004), 75.

⁵ Unas líneas más abajo, dará una caracterización de lo intempestivo que acabaría por constituirse como canónica: “Porque no sabría qué sentido tendría la filología en nuestra época si no fuera el de actuar intempestivamente dentro de ella. Dicho en otras palabras: *con el fin de actuar contra y por encima de nuestro tiempo, a favor, eso espero, de un tiempo por venir*” (subrayado M.M.). Dawkins, *A Devil's Chaplain*, 75.

⁶ A este respecto algo más adelante añade: “La sobresaturación histórica de una época me parece que es peligrosa y enemiga de la vida en cinco aspectos: en primer lugar, tal exceso produce ese contraste del que ya hemos hablado entre lo interior y lo exterior por medio del cual se debilita la personalidad; en segundo lugar, da origen a la creencia de poseer la virtud —la más rara de todas— del sentido de la justicia, en un grado superior al de otras épocas; por otro lado, igualmente, se perturban los instintos de un pueblo y se impide llegar a la madurez al individuo, no menos que al conjunto de la sociedad; también crece esa perjudicial creencia de cualquier época de estar en la vejez de la humanidad, de

hombre o pueblo necesita, según sus metas, fuerzas y necesidades, un cierto conocimiento del pasado, bien sea como historia monumental, anticuaria o crítica, pero no como una muchedumbre de pensadores puros que solo observa la vida, ni como individuos hastiados a quienes únicamente puede satisfacer el saber y para los que el aumento del conocimiento, en sí mismo, es la meta, sino siempre solo para el fin de la vida y, por tanto, bajo el dominio y conducción superior de tal objetivo”. Desconfía del amor al saber por el saber mismo, ensimismado; que no se sirve de la vida para entender la historia ni se pone al servicio de ese noble espejismo que es el vivir. Piensa que “cuando el sentido histórico gobierna sin límite alguno y desarrolla todas sus consecuencias, desarraiga el porvenir, pues destruye las ilusiones y retira a las cosas existentes la atmósfera en la que pueden vivir”. Y, en consecuencia, entiende que estas tres modalidades historiográficas escapan a ese gobierno esterilizante, porque en ellas “la historia pertenece al ser vivo: le pertenece como alguien que necesita actuar y esforzarse, como alguien que necesita conservar y venerar, y, finalmente, como alguien que sufre y necesita liberarse”; es decir, en tanto que *historia monumental*, *historia anticuaria* e *historia crítica*. Y lo argumenta así, cargado de precauciones, como quien se maneja con algo peligroso: “Cada uno de estos tres modos de hacer historia se justifica únicamente en un suelo y bajo un único clima, mientras que en cualquier otro crece como una mala hierba que es capaz de asolar todo a su paso. Cuando el hombre que quiere crear algo grande necesita el pasado, se adueña de este por medio de la historia monumental; a quien, por el contrario, le gusta perseverar en lo habitual y venerablemente antiguo, cuida lo pasado como historia anticuaria; y solo al que una necesidad del presente le oprime el pecho y quiere arrojar toda esa carga fuera de sí a

ser mero descendiente y epígono; y, finalmente, cae la época en una peligrosa actitud irónica sobre sí misma, pasando de esta a una aún más peligrosa: el cinismo. Actitud esta que evoluciona hacia una acción egoísta que, paralizando al principio, termina destruyendo las fuerzas vitales”. Dawkins, *A Devil's Chaplain*.

cualquier precio, tiene necesidad de criticar, esto es, de una historia que enjuicie y condene. Del trasplante irreflexivo de estos cultivos proceden algunos desastres: el crítico sin necesidades, el anticuario sin piedad, el conocedor de lo grande sin la capacidad de poder hacer algo grande, son algunos ejemplos de tales cultivos convertidos en mala hierba, cultivos extrañados de su materno suelo natural y, por tanto, degenerados”.

4.

En estas dos *Intempestivas* se ubica la primera profesión de fe explícita de su compromiso con una mirada en modo contingente, que con el tiempo no dejará de llenarse de matices, argumentos y ejemplos, y ganará terrenos en los que no se pensaba. En *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Michel Foucault considera particularmente a la segunda *Intempestiva* como la primera etapa de una andadura que le ha de conducir en adelante, hasta culminar en la genealogía que elaborará en los escritos posteriores a su *Zaratustra*, especialmente en *La genealogía de la moral* (1887). Lo argumenta de este modo: “De hecho, lo que Nietzsche no ha cesado de criticar desde la segunda de las *Intempestivas* es la forma de historia que reintroduce (y supone siempre) el punto de vista suprahistórico: una historia que tendría por función recoger, en una totalidad bien cerrada sobre sí misma, la diversidad al fin reducida del tiempo; una historia que nos permitiría reconocernos en todo y dar a todos los desplazamientos pasados la forma de la reconciliación; una historia que lanzaría sobre lo que está detrás de ella una mirada de fin del mundo”. Y como conclusión agrega: “Un poco más tarde vemos que Nietzsche vuelve a tomar en consideración lo que antes rechazaba. Pero ahora con otro fin: ya no se trata de juzgar nuestro pasado en nombre de una verdad que nuestro presente sería el único en poseer; se trata de arriesgar la destrucción del sujeto de conocimiento en la voluntad, indefinidamente desplegada, de saber. En cierto sentido, la genealogía vuelve a las tres modalidades de la historia que Nietzs-

che reconocía en 1874. Y vuelve, por encima de las objeciones que entonces les hacía en nombre de la vida, de su poder de afirmar y de crear. Pero vuelve metamorfoseándolas: la veneración de los monumentos se convierte en parodia; el respeto de las antiguas continuidades se convierte en disociación sistemática; la crítica de las injusticias del pasado por la verdad que el hombre detenta hoy se convierte en destrucción del sujeto de conocimiento por la injusticia propia de la voluntad de saber”.

Y cabe añadir que el gozne que le permitirá abrir el camino que lleva de la crítica intempestiva contra el historicismo a la genealogía queda formulado, de modo solemne, en el primer aforismo de *Aurora. Reflexiones* [Gedanken] *sobre los prejuicios morales*, texto con el que comienza su combate contra la moral, y que señala el nacimiento del Nietzsche inmoralista. El aforismo lleva por título *Nachträgliche Vernünftigkeit* (“Racionalidad Posterior”, o tal vez mejor, “Retrospectiva”). Y dice así: “Todas las cosas que duran largo tiempo se van impregnando poco a poco y hasta tal punto de racionalidad que llega a ser inverosímil que procedan de la irracionalidad. Cabe decir que no hay historia de una génesis que no impresione el sentir como algo paradójico y sacrílego. ¿En qué se ocupa constantemente el historiador, sino en *contradecir*?”. Y se trata de un aforismo que bien podría figurar, a modo de lema, encabezando una buena parte de la obra del mismo Foucault.

5.

El término *Kontingenz* no forma parte del léxico de Nietzsche, se ha dicho ya, pero ahora cabe conjeturar que si no lo utiliza es porque es un término técnico, propio de la filosofía de los profesores (hoy diríamos, “de los expertos”), partidarios a lo sumo del amor al saber por el saber, (esa forma de teología negativa – habría dicho quizá W. Benjamin), profundamente ensimismados. Y sobre todo porque no quiere hablarle al lector como hacen los hegelianos atacados de verbalismo oscurantista. El lector a quien Nietzsche se dirige debe poder pensar en lo que está leyendo a la vez que lee, y

contradecirle o pedirle explicaciones o prestárselas él. Debe poder darse esta dinámica para que el libro obre: su lenguaje debe ser claro, llano y cargado de señales de atención. En la voz que habla debe hablar un ser que es un semejante del lector y hablarle en tanto que semejante; como seres contingentes ambos, apenas una nada, expuestos, indefensos... Y debe hacerlo para transmitir lo que verdaderamente les importa a esos seres desdichados; esto es, lo que se va aprendiendo de una experiencia fundamental, que es de dónde se sacan las fuerzas y el instinto para seguir vivos, como individuos, como comunidad o como planeta.

Más que una palabra, la contingencia es para Nietzsche una tonalidad vital básica, y un gesto de pensamiento también, que se pone en obra de modo continuado, en una gran variedad de registros, y las más de las veces calladamente. Si desplegáramos ahora sobre el tapete la baraja de la retórica filosófica, nos encontraríamos con toda una serie de parejas conceptuales que guardan estrecha relación con la pareja que forman la necesidad y la contingencia. Escojo como ejemplo tres, deliberadamente heterogéneas, pertenecientes al ámbito lógico, ontológico y gnoseológico, respectivamente: categórico/hipotético; esencial/accidental; ciencia/opinión. Si pasamos estos patrones a través de la obra de Nietzsche, veremos cómo se repite el mismo gesto una y otra vez, un pliegue análogo: lo hipotético se dobla sobre lo categórico, poniéndolo en cuestión; y también lo accidental sobre esencial o la opinión sobre la ciencia... Por doquier las categorías del ser resultan controvertidas por obra de la acción del devenir. Hasta que, finalmente, el pensamiento del eterno retorno, con su doctrina del *Amor fati* retuerza los valores respectivos de la necesidad y la contingencia, apelando a la acción de la voluntad: “*Imprimir al devenir el carácter del ser —esta es la suprema voluntad de poder*”.⁷ A la pregunta ¿cómo se consigue imprimir en el devenir? Zaratus-

⁷ Friedrich Nietzsche, *Fragmentos Póstumos*, Final de 1886-primavera de 1887, 7 [54].

tra, el profeta, responderá con su gesto mayor, entonándolo así: “Y todos mis pensamientos y deseos tienden a pensar y reunir en *unidad* lo que es fragmento y enigma y espantoso azar. ¡Y cómo soportaría yo ser hombre si el hombre no fuese también poeta y adivinador de enigmas y *el redentor del azar*! Redimir a los que han pasado, y transformar todo ‘Fue’ en un ‘Así lo quise’, ¡solo eso sería para mí redención! [...] Todo ‘Fue’ es un fragmento, un enigma, un espantoso azar hasta que la voluntad creadora añade: ‘*pero yo lo quise así!*’ Hasta que la voluntad creadora añade: ‘*Pero yo lo quiero así! ¡Yo lo querré así!*’”.⁸ 

BIBLIOGRAFÍA

- Dawkins, Richard. *A Devil's Chaplain. Reflections on Hope, Lies, Science, and Love*. Nueva York: Mariner Books, 2004.
- Foucault, Michel. “Leçon sur Nietzsche”. En *Leçons sur la volonté de savoir*, Curso Collège de France, 1970-71, 196-197. París: Gallimard/Seuil, 2011.
- García Tabeira, Fernando. “Origen y Emergencia: un desplazamiento de sentido en Friedrich Nietzsche”. En *Actualidad de Nietzsche: a propósito de los fragmentos póstumos*, editado por Andrea Díaz y Robert Calabria, 52. Montevideo: Universidad de la República del Uruguay, 2012.
- Liotard, Jean-François. “Musique et postmodernité”. *Surfaces* vol. VI., (203:1996): 37.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Gredos.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos Póstumos*, Final de 1886-primavera de 1887, 7 [54].

⁸ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* II, “De la redención” (España: Gredos) (segundo subrayado M.M.).

*The Relevance of Relevance:
Forgetting Strategies and Contingency in Postmodern Memory*



*La relevancia de la relevancia:
Olvido de estrategias y contingencia en la memoria
posmoderna*

ALBERTO CEVOLINI

Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia

Departamento de Ciencias Políticas y Sociales

Boloña, Italia

Correo: alberto.cevolini@unimore.it

<https://orcid.org/0000-0002-6971-893X>

DOI: 10.48102/hyg.vi62.506

Artículo recibido: 28/03/2023

Artículo aceptado: 28/08/2023

ABSTRACT

We live in a “search engine society”. Underlying this self-description of post-modern society there is the crucial dependency of social memory from archives. Apart from moral and legal concerns, search engines are sociologically intriguing subject because of their close connection with the evolution of social memory. In this contribution I argue that search engines are non-semantic indexing systems which turn the circular interplay between users and the machine into a cybernetic system. The main function of this cybernetic system is to minimize the deviation from a difference, that between relevant and not-relevant. Through mechanical archives, post-modern social memory can cope with increasing knowledge complexity. The main challenge in this respect is how to preserve the capability of discarding in order to produce information.

Key words: search engine, social memory, evolution, information, indexing systems

RESUMEN:

Vivimos en una “sociedad de motores de búsqueda”. Detrás de esta auto-descripción de la sociedad posmoderna está la dependencia crucial de la memoria social de los archivos. Aparte de las preocupaciones morales y jurídicas, los motores de búsqueda son temas sociológicamente intrigantes debido a su estrecha conexión con la evolución de la memoria social. En esta contribución sostengo que los motores de búsqueda son sistemas de indexación no semánticos que convierten la interacción circular entre los usuarios y la máquina en un sistema cibernético. La función principal de este sistema cibernético es minimizar la desviación de una diferencia, la que existe entre relevante y no relevante. A través de archivos mecánicos, la memoria social posmoderna puede hacer frente a una creciente complejidad del conocimiento. El principal desafío a este respecto es cómo preservar la capacidad de descartar para producir información.

Palabras clave: motores de búsqueda; memoria social; evolución; información; sistemas de indexación

INTRODUCTION

It is fairly common for modern society to describe itself by using a part to talk about the whole. Modern society is content, for example, to call itself an “information society”, or an “industrial society”. The feeling conveyed in both cases is that, through these self-descriptions, society grasps the essential aspect that should explain the modernity of modern society. But it does not take long to realise that what is actually being attempted is to evade the complexity of the description by means of drastic simplification. What would the “industrial” character of modern religion be? And how would a society devoid of “information” function? If these self-descriptions work well in terms of public opinion, it is because they confirm themselves through everyday life. One wonders, however, whether this evidence is enough when the aim is to make a contribution to the sociological theory of modern society.¹

¹ Cf. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997), 1088.

The latest vogue is to describe modernity as a “search engine society”.² Several moral and legal concerns have been quickly added to this description, as follows. Search engines are opaque. Their performance is highly selective, so the image of reality they offer is inevitably distorted. Being subject of manipulation, search engines can manipulate information—and, consequently, users’ opinions. Like writing first and the printing press later, search engines are therefore looked upon with suspicion by the very society that uses them and which, at the same time, admits that it cannot do without them.

If we disregard moral concerns and take for granted the technical assumptions that allow search engines to function,³ the use of these indexing systems becomes sociologically interesting because it shows, first of all, the dependence of modern memory on archives. The second aspect that deserves attention is that search engines presuppose the mechanisation of processes that allow access to archive content. My hypothesis is that both these aspects are the result of socio-cultural evolution. If the primary function of social memory is to forget⁴ and evolution favours functions, then evolution must favour forgetting.

Archives actually allow much more to be remembered than what can be stored in individual consciousnesses because the former relieve consciousnesses of the burden of reminiscence. Indexing systems also work well when they manage to discard almost everything except for the small amount of content that is relevant to the user from time to time. No one would learn a

² Alexander Halavais, *Search Engine Society* (Cambridge: Polity Press, 2009).

³ These assumptions are the subject of a very large and complex literature under the title *information retrieval*. See Stefan Büttcher et al., *Information Retrieval. Implementing and Evaluating Search Engines* (Cambridge: The MIT Press, 2010); Bruce Croft et al., *Search Engines. Information Retrieval in Practice* (Boston: Pearson, 2015); Dirk Lewandowski, *Suchmaschinen verstehen* (Heidelberg: Springer, 2015).

⁴ Elena Esposito, *Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002).

library catalogue by heart. A metadata system therefore makes it possible to forget not only the data contained in the archive, but also the metadata itself.

From this viewpoint, archiving systems are forgetting machines.⁵ This is precisely why archives favour the use of memory to produce information. The function of social memory, after all, is precisely that of organising access to information. As Niklas Luhmann points out, the crucial problem with this function lies in the organisation and not in what actually happened.⁶ In the early-modern forms of semantic indexing, organisation was implemented by means of categories, i.e., subject headings. The relations between these categories were set up in such a way as to create a self-referentially closed system representing a certain order of knowledge.

With the increasing complexity of knowledge in modern society, order (which had previously been a solution to the problem of memory) becomes a problem. Indeed, archives are structurally oriented towards an open future. What is new, however, does not always fit into the system of cross-references that constitute the established inner order of the archives. One would have to undo the order and redo it, at an enormous expenditure of cognitive energy. Complexity thus becomes a condition for testing structural changes whose function is to reproduce complexity by means of selections. In post-modern memory,⁷ this is done through the mechanisation of archives.

⁵ See the contributions collected in Alberto Cevolini (ed.), *Forgetting Machines. Knowledge Management Evolution in Early Modern Europe* (Leiden/Boston: Brill, 2016).

⁶ Cf. Niklas Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993), 118.

⁷ By post-modern memory I mean that which is based on mechanical archives that dispense with semantics. Cf. Esposito, *Soziales Vergessen*, 287ff.

At the beginning of the 20th century—and thus before archiving systems started to be automated—, many scholars had pointed out that semantic indexing systems are problematic in several ways. First, because the rules of distinction adopted by professional indexers are not clear to users and often appear unjustified.⁸ For those unfamiliar with these rules, retrieval of documents is slow and laborious. Categorical rules of inclusion, moreover, are at the same time rules of exclusion. Consequently, if the subject headings devised by users do not coincide with the index terms used by indexers, users run the risk of not finding a relevant document that is indeed stored in the archive but has been categorized differently. Finally, the structure of semantic relations that forms the indexing system forces the repetition of pre-established associations and inhibits the search for new associations that might have a high information value for prospective users.⁹

Underlying the inability of semantic systems of indexing to cope with the complexity of ever-growing knowledge, there is, more specifically, an issue of time. John Lund and Mortimer Taube pointed out in this regard that the real obstacle was the “permanence” of library classification systems and, consequently, “the absurdity of providing for all future knowledge by subdivisions or expansions of present systems”.¹⁰

⁸ Cf. Irma Wachtel, “Classification and Categorization in Information Systems”, in *Studies in Coordinate Indexing* (Washington: Documentation Incorporated, 1953), vol. 1, p. 69: “The classification maker must make many *arbitrary decisions* as to which material he wishes to bring together and which he is willing to scatter” (italics added).

⁹ Cf. John Lund and Mortimer Taube, “A Nonexpansive Classification System: An Introduction to Period Classification”, *The Library Quarterly*, vol. 7 (1937): 373-394; Vannevar Bush, “As We May Think”, *The Atlantic Monthly*, (July 1945): 101-108.

¹⁰ Lund and Taube, “A Nonexpansive Classification System”, 373.

Already at the beginning of modernity, scholars argued that systematic (or methodical) orders of knowledge are very useful when it comes to remembering. Order—by definition—favours repetition and enables one to move quickly from one thing to the next without getting lost in the infinity of meaningful references that each element could reactivate. But when it comes to exploring the unknown in search for information, order becomes an impediment. That is why already in the 17th century many scholars experimented with ‘loose’ orders of knowledge to be preserved in secondary memories such as commonplace books and filing cabinets.¹¹ In the encyclopaedia, this search for loose order had led to a preference for alphabetical order of entries over methodical order. For Ephraim Chambers, the advantage of a “promiscuous” order of knowledge where “numbers of things are thrown precariously together” was exactly that “we sometimes discover relations among ’em, we should never have thought of looking for”.¹²

Underlying this possibility of knowledge storage was not simply a preference for disorder, but rather a preference for an order of a different kind. If memorable knowledge is entrusted to an external archive rather than being stored by the individual memory of those participating in the communication, it becomes possible to duplicate the order. In which order this knowledge is stored in the archive is relatively unimportant. Therefore, it is also possible to experiment with very abstract and conventional orders, such as alphabetical or numerical ones. What is important is that the archive is equipped with a retrieval system that enables the users to quickly find everything relevant to their query. This is precisely what indexing systems are for.

¹¹ Cf. Robert Boyle, *The Excellency of Theology, Compared with Natural Philosophy* [orig. ed. 1674], in *The Works of the Honourable Robert Boyle* (London: Printed for W. Johnston et al., 1772), vol. 4, esp. p. 54f. on the basis of Francis Bacon’s methodological instructions.

¹² Ephraim Chambers, *Cyclopaedia, or an Universal Dictionary of Arts and Sciences* (London: Printed for James and John Knapton, 1728), vol. 1, The Preface, xxix.

When archives are mechanised, indexing systems must give up the capacity to process meaning. Machines process data instead of meaning, and cannot even specify the meaning of their own processing. The semantic problem is therefore compensated for with statistics. In the first experiments carried out in the mid-20th century, the assumptions were quite simple.¹³ For example, it was assumed that the frequency of a term within a text was an indicator of its importance. The proximity of frequent terms and their respective position in sentences were further indicators that could be used to index the document, but also to automatically extrapolate an abstract without the machine actually having to read the text.

Since the 1960s, retrieval systems have become more sophisticated. In a seminal contribution to probabilistic indexing, Melvin Maron and John Lary Kuhns focused on the calculation of closeness.¹⁴ These calculations could deal with index terms as well as retrieved documents, and could be defined both in terms of semantic relations and statistical relations.¹⁵ The machine could treat index terms and documents as points to be connected. Within these spaces of connected points, the machine could implement several heuristics, that is, rules to move in the maze.

¹³ See Hans Peter Luhn, "A Statistical Approach to Mechanized Encoding and Searching of Literary Information", *IBM Journal of Research and Development*, vol. 1 (1957): 309-317; Hans Peter Luhn, "A Business Intelligence System", *IBM Journal of Research and Development*, vol. 2 (1958): 314-319; Hans Peter Luhn, "The Automatic Creation of Literature Abstracts", *IBM Journal of Research and Development*, vol. 2 (1958): 159-165; Hans Peter Luhn, "Auto-Encoding of Documents for Information Retrieval Systems", in *Modern Trends in Documentation*, ed. by Martha Boaz (London: Pergamon, 1959), 45-58. Luhn, "A Statistical Approach", 317 was convinced that if the statistical approach worked, "it would no longer be necessary to recognise the *meaning* of information for the purpose of encoding".

¹⁴ Melvin Maron and John Lary Kuhns, "On Relevance, Probabilistic Indexing and Information Retrieval", *Journal of the ACM*, vol. 7 (1960): 216-244.

¹⁵ A typical semantic relation is synonymy. A statistical relationship is the one linking the name "Shannon" to the subject "information theory".

In the index space, for example, the machine could calculate closeness and distance of several index terms, which in semantic indexing systems are usually connected through cross-indexing, i.e., with cross-references such as “see” and “see also”. Through a calculation of the numerical weights assigned to the index terms, the machine could automatically decide which index terms to see and see also. If a user entered, for example, the query terms “information” and “theory” to find out whether there is a theory of information, the machine would autonomously decide to see “mathematical theory of communication” and to see also “Shannon”, even though the user had not formulated any of these query terms. In this way, as Maron and Kuhns put it, a probabilistic “association of ideas” could be *mechanised*.¹⁶

USER ADAPTIVENESS

Since its inception, the mechanisation of archives has been confronted with an unprecedented and somewhat paradoxical problem: understanding users’ need for information without being able to understand users. In cybernetic terms, it was a matter of enabling the machine to deal with the enormous variety of queries without forcing users to formulate their queries in a pre-categorised and pre-classified way. The archive therefore had to be built not as an invariant machine that always gives the same answers to the same questions, but as a machine capable of adapting to the user.¹⁷ This forced a radical rethinking of indexing systems.

In modern culture, the assumption was still that knowledge could be ordered independently from the observer. Users there-

¹⁶ Maron and Kuhns, “On Relevance”, 225.

¹⁷ Cf. Heinz von Foerster, “Technology: What Will it Mean to Librarians? (A Response)”, *Illinois Libraries*, vol. 53 (1971): 785-803.

fore had to adapt to the (unique) established order and explore the map of knowledge in search for relevant documents. The epistemological breakthrough that took place with the mechanisation of archives consisted in overturning this perspective; it is the order of knowledge that must adapt to the users. There is no longer a one-size-fits-all map of knowledge that allows one to explore a territory that, by definition, does not change, even when one moves within the territory (just as space does not move when one moves in space). Mechanical memory is a *performative* memory insofar as query results depend on users and their way of exploring knowledge repositories.

In the 1960s, this paradigm shift coincided with the experimentation with new forms of data storage that renounced the rigidity of traditional cataloguing systems and opted instead for loose structures such as the database. The advantage of this looseness lay in the possibility of using the data entered by users as input from which the machine could adapt its output. The archive could thus function as a *conjecturing* machine.¹⁸

Underlying this transformation of memory into a conjecturing system was the implicit assumption that the real black box between user and machine is the user. Of course, all archives are black boxes for users. But users are not interested in clearing up the black box in order to infer, from its regularities, a supposed internal order. The machine, on the other hand, is interested in just that. If users are intransparent, it is still possible to discover, from the regularities emerging from their search behaviour, what their information need probably is. This is why the machine needs to train itself continuously through the data generated by user queries. For the machine, these data are *clues*.

¹⁸ See for example the HIRWON algorithm pioneered by Paul Weston, "To Uncover; To Deduce; To Conclude", *Computer Studies in the Humanities and Verbal Behaviour*, vol. 3 (1970): 77-89.

The words used in the query are already a first clue, of course. The query triggers the inverted index (i.e., the first fundamental structure of the search engine) and enables a drastic selection to be made in the network of references that constitutes the internal order of the archive. To this first clue many others are then added. The aim, as it always is when it comes to conjecture, is to reduce uncertainty as much as possible and increase the probability that the machine will produce results relevant to the user.

Among the most effective clues are the user's reactions to the results produced by the machine.¹⁹ The basic idea is relatively simple. If, from the list of results the machine produces as output, the user clicks on the third result instead of the first or second, the machine learns that, for the user who made the query, the third result is probably more relevant than the first two. This information is used by the machine to adjust its ranking and offer more relevant future lists of output.

The feedback is obviously circular. Just as users train the machine with their search behaviour so that it will provide relevant results, likewise the machine trains the users with its output so that they will formulate their queries in a relevant manner. The machine, in fact, learns not only from the successes but also from the failures. This occurs through a constant improvement of the indexing system by addition of metadata that the machine produces through the interaction with the data produced by the users. It is useful for the machine to consider not only correct data (when users formulate their query in a relevant manner, so that there is an instant match between query terms and index terms), but also incorrect data. By adding users' query formulation errors to its metadata, the machine can not only anticipate

¹⁹ Relevance feedback is a machine learning tool developed as early as the mid-1960s. See the seminal contribution by Joseph Rocchio, *Relevance Feedback in Information Retrieval*, in *The SMART Retrieval System: Experiments in Automatic Document Processing*, ed. by Gerard Salton (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1971), 313-323.

users' real information needs (in the typical form "Maybe you were looking for...") but can also learn to give the right answer to the wrong query.²⁰ The indexing system—the search engine—thus becomes not only dynamic, but actually capable of learning from the results of the interaction between user and machine.²¹ This interaction takes the form of a true cybernetic system.

THE RELEVANCE OF RELEVANCE

A common characteristic of cybernetic systems is the deviation-counteracting function.²² To define deviation, one must first establish a difference (such as the temperature of the room in the well-known case of the thermostat) against which a difference can be observed as deviation. In the case of archives, the assumption is that this difference is relevance.

Since the first mechanisation projects of archives in the mid-20th century, computer scientists stated that the main goal of automation should be "to save a prospective reader time and effort in finding information in a given article or report".²³ This goal could only be achieved if the machine was designed to discriminate relevant documents from irrelevant ones. But for machines incapable of understanding the meaning of their own operations and exposed to the almost unlimited vagueness of queries from unknown users, achieving this goal appeared to be an almost impossible task.

²⁰ For example, by matching documents on "marine flora" with the query of a user looking for something on "aquatic vegetation".

²¹ George Furnas, "Experience with an Adaptive Indexing Scheme", in *Human Factors in Computing Systems. CHI 1985 Conference Proceedings. ACM SIGCHI Bulletin*, vol. 16 (1985): 131-135 spoke, in this respect, of "adaptive indexing".

²² This is referred to as negative feedback.

²³ Luhn, "The Automatic Creation", 159.

This is why it is perhaps no coincidence that the issue of relevance arose at the beginning of the second half of the 20th century.²⁴ Of course, relevance had always been an underlying problem in the relationship between user and archive, but only when the processes of accessing information started to be automated did we realise that the real problem is how to discard everything that is not relevant to respective queries. The machine produces, in this regard, problems for which only the machine could provide a solution.

A first advance in not only a technical but also an epistemological sense occurs when, as we have seen, the relationship between user and machine is conceived of as a form of functional coupling;²⁵ that is, user behaviour is taken by the machine as a clue to make conjectures and restructure the indexing system. The machine thus does not immediately react to user queries, as in a stimulus/response relationship. Rather, each reaction to user queries goes through a reaction of the machine to itself. Therefore, adaptation is preserved in this cybernetic relationship if structures can be changed, akin to evolutionary processes.

The problem of relevance has not been approached with sufficient consideration for the specificity of this cybernetic relationship. In retrospect, it can be said that the concept of relevance was not “well understood” and its definition “remains problematic, if not impossible”.²⁶ This is mainly because, as with information, it was thought to be an intrinsic property of documents stored in archives and that it could be measured as such. The two classical measures of *recall* and *precision* correspond to this idea.

²⁴ For a literary review on the crucial problem of relevance, cf. Stefano Mizzaro, “Relevance: The Whole History”, *Journal of the American Society for Information Science*, vol. 48 (1997): 810-832.

²⁵ Joseph Carl Robnett Licklider, “Man-Computer Symbiosis”, *IRE Transactions on Human Factors in Electronics*, vol. 1 (1960): 4ff. spoke of “man-computer symbiosis”.

²⁶ Stefano Mizzaro, “How Many Relevances in Information Retrieval?”, *Interacting with Computers*, vol. 10 (1998): 303-320.

The concept of *recall* refers to the ratio of relevant documents retrieved by the machine in response to a given query to the total number of relevant documents available. The concept of *precision*, on the other hand, refers to the ratio of relevant documents retrieved to the total number of documents available in the archive.²⁷ In the first case, it entails an implicit calculation on how many relevant documents the machine has overlooked. In the second case, what is calculated is the machine's error in attributing relevance to documents that do not have it. In both cases, however, relevance is assumed to be an objective property of documents independent of the respective reader.

Like the science of information retrieval, the calculation of relevance was also based on Claude Shannon's mathematical theory of information. In this regard, Maron and Kuhns pointed out that "the problem of explicating the notion of relevance (which is the basic concept in a theory of information retrieval) is similar to that of explicating the notion of amount of information (which is the basic concept of information theory)".²⁸ In both cases, the observer (i.e., the user) is not taken into account as a precondition of the measurement, with the consequence that the measured object is somehow ontologised.

A notable exception to this approach was that of Don Swanson who already in the 1970s suggested replacing the notion of *information retrieval* with that of *document retrieval*.²⁹ For Swanson, this meant that a judgement on the relevance or irrelevance of a retrieved document could only be made afterwards, from the user standpoint. The notion of relevance lost, from this perspective, much of its supposed pertinence. According to Swanson,

²⁷ These two measures serve, in their turn, to measure the *effectiveness* of the information retrieval system. Cf. Büttcher et al., *Information Retrieval*, 407ff.; Croft et al., *Search Engines*, 308ff.; Lewandowski, *Suchmaschinen*, 215ff.

²⁸ Maron and Kuhns, "On Relevance", 220f.

²⁹ Don Swanson, "Information Retrieval as a Trial-and-Error Process", *The Library Quarterly*, vol. 47 (1977): 128ff.

relevance could only be a measure of the satisfaction of individual information needs. And as such, it could only be detected in the circularity of the interplay between user and machine, and not a priori from the documents stored in the archive.

CONCLUSION

One of the most intriguing consequences of the automation of archives is the abandonment of the *one-ranking-fits-all* principle. The idea that the universe of knowledge can be organised from outside is replaced by the idea of self-organisation that includes the observer in the observed reality. This also means that the right ranking does not exist.³⁰ As soon as the ordering is oriented towards information instead of memory retrieval, any project of permanent ordering of knowledge becomes obsolete.

Underlying the distinction between *static* ranking and *dynamic* ranking³¹ is the idea that without first exploring the state of the observer, it is not possible to rank relevant documents. However, the fact that one renounces a pre-established order of knowledge does not mean that one renounces bringing order to the web of knowledge. It does, however, change the meaning of such an exploration.

In the rhetorical warehouse (*thesaurus*), the rhetorician roamed the rooms in search of the acting images that would reactivate the memory of what had been forgotten. The purpose of this search was also, in a certain sense, its end: once the image had been met, uncertainty could only lie in the semiotic process that served to implement the memory. In the archives, on the other hand, the search takes the form of a conjecture that is in principle unlim-

³⁰ Lewandowski, *Suchmaschinen*, 89.

³¹ Cf. Büttcher et al., *Information Retrieval*, 517.

ited. It proceeds, like all conjecture, by trial and error³² and can treat each result as a stimulus for further research. An ultimate result, for this very reason, does not exist. Users stop not when they have found what they were looking for, but when they feel that their need for information is provisionally satisfied.

Underlying post-modern memory is ultimately a profound restructuring of the relationship between past and future. If this form of social memory serves to produce information and information does not last, then post-modern memory is contingent by definition.³³ Information is, in fact, always based on the difference between known and unknown. Only based on what it already knows can the observing system be surprised by something it did not know previously. However, every piece of information changes the observer's state and restructures the possibility of producing further information. As Luhmann says, "every new situation renews, with the then newly organised information, the difference of past and future as well".³⁴ Therefore, not only is the past always different, but the future that can be expected from that past is also always different.

An archive-based memory is a memory centred on the future precisely because it is confronted with the unstoppable growth of knowledge and the need to adapt indexing systems to this growth.³⁵ Corresponding to this adaptation is the counter-intuitive idea that the best order is a lack of order. If what the user

³² Cf. Swanson, "Information Retrieval", 138ff.

³³ This contingency is only partly counteracted by collective-historical memory. The latter is, however, based on documents stored in archives. Cf. Aldo Mascareño, *La memoria como proyección de futuro. Trans temporalidad y autotrascendencia en la sociedad moderna*, in *La agonía de la convivencia. Violencia política, hystoria y memoria*, edited by Andrés Estefane and Gonzalo Bustamante (Santiago: RIL Editores, 2014), 161-170.

³⁴ Cf. Niklas Luhmann, "The Control of Intransparency", *System Research and Behavioral Science*, vol. 14 (1997): 368.

³⁵ Don Swanson, "Libraries and the Growth of Knowledge", *The Library Quarterly*, vol. 49 (1979): 3-25.

is looking for is information—and much information lies in the relationships between elementary units of knowledge (and not in the elements as such)—, then what the archive must preserve is a network of relationships that can be explored at will starting from the information provided by the user. In this way, every interaction between user and machine becomes an opportunity to produce complexity through selection.

In evolutionary terms, search engines are thus not simply the result of increasing complexity. Rather, search engines are a technical device with which society can manage its social memory by increasing reducible complexity. From this standpoint, the problem should therefore not be seen in the possibility of search engines manipulating our perception of reality. Rather, the problem is how search engines can maintain their ability to discriminate between relevant and not-relevant information under conditions of increasing complexity. In order to remember more, archives must also be able to forget more. The question is therefore not which past should be remembered, but how the ability to forget can be preserved in the future. The problem is certainly technical, but the consequences are social. The latter should thus be subject of a theory of the evolution of social memory. 

BIBLIOGRAPHY

- Boyle, Robert. *The Excellency of Theology, Compared with Natural Philosophy* [orig. ed. 1674]. In *The Works of the Honourable Robert Boyle*, vol. 4, pp. 6-66. London: Printed for W. Johnston et al., 1772.
- Bush, Vannevar. "As We May Think". *The Atlantic Monthly*, (July 1945): 101-108.
- Büttcher, Stefan et al. *Information Retrieval. Implementing and Evaluating Search Engines*. Cambridge (MA): The MIT Press, 2010.
- Cevolini, Alberto (ed.). *Forgetting Machines. Knowledge Management Evolution in Early Modern Europe*. Leiden/Boston: Brill, 2016.
- Chambers, Ephraim. *Cyclopaedia, or an Universal Dictionary of Arts and Sciences*, 2 vols. London: Printed for James and John Knapton, 1728.

- Croft, Bruce et al. *Search Engines. Information Retrieval in Practice*. Boston: Pearson, 2015.
- Espósito, Elena. *Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002.
- Foerster, Heinz von. "Technology: What Will it Mean to Librarians? (A Response)". *Illinois Libraries*, vol. 53 (1971): 785-803.
- Furnas, George. "Experience with an Adaptive Indexing Scheme". In *Human Factors in Computing Systems. chi 1985 Conference Proceedings. ACN SIGCHI Bulletin*, vol. 16 (1985): 131-135.
- Halavais, Alexander. *Search Engine Society*. Cambridge: Polity Press, 2009.
- Lewandowski, Dirk. *Suchmaschinen verstehen*. Heidelberg: Springer, 2015.
- Licklider, Joseph Carl Robnett. "Man-Computer Symbiosis". *IRE Transactions on Human Factors in Electronics*, vol. 1 (1960): 4-11.
- Luhmann, Niklas. *Das Recht der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993.
- Luhmann, Niklas. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997.
- Luhmann, Niklas. "The Control of Intransparency". *System Research and Behavioral Science*, vol. 14 (1997): 359-371.
- Luhn, Hans Peter. "A Statistical Approach to Mechanized Encoding and Searching of Literary Information". *IBM Journal of Research and Development*, vol. 1 (1957): 309-317.
- Luhn, Hans Peter. "A Business Intelligence System". *IBM Journal of Research and Development*, vol. 2 (1958): 314-319.
- Luhn, Hans Peter. "The Automatic Creation of Literature Abstracts". *IBM Journal of Research and Development*, vol. 2 (1958): 159-165.
- Luhn, Hans Peter. "Auto-Encoding of Documents for Information Retrieval Systems". In *Modern Trends in Documentation*, ed. by Martha Boaz, 45-58. London: Pergamon, 1959.
- Lund, John and Taube, Mortimer. "A Nonexpansive Classification System: An Introduction to Period Classification". *The Library Quarterly*, vol. 7 (1937): 373-394.
- Maron, Melvin and Kuhns, John Lary. "On Relevance, Probabilistic Indexing and Information Retrieval". *Journal of the ACM*, vol. 7 (1960): 216-244.
- Mascareño, Aldo. *La memoria como proyección de futuro. Transtemporalidad y autotranscendencia en la sociedad moderna*. In *La agonía de la convivencia. Violencia política, hystoria y memoria*, ed. by Andrés Estefane and Gonzalo Bustamante, 161-170. Santiago: RIL Editores, 2014.

- Mizzaro, Stefano. "Relevance: The Whole History". *Journal of the American Society for Information Science*, vol. 48 (1997): 810-832.
- Mizzaro, Stefano. "How Many Relevances in Information Retrieval?". *Interacting with Computers*, vol. 10 (1998): 303-320.
- Rocchio, Joseph. *Relevance Feedback in Information Retrieval*. In *The SMART Retrieval System: Experiments in Automatic Document Processing*, ed. by Gerard Salton, 313-323. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1971.
- Swanson, Don. "Information Retrieval as a Trial-and-Error Process". *The Library Quarterly*, vol. 47 (1977): 128-148.
- Swanson, Don. "Libraries and the Growth of Knowledge". *The Library Quarterly*, vol. 49 (1979): 3-25.
- Wachtel, Irma. "Classification and Categorization in Information Systems". In *Studies in Coordinate Indexing*, vol. 1, 65-72. Washington: Documentation Incorporated, 1953.
- Weston, Paul. "To Uncover; To Deduce; To Conclude". *Computer Studies in the Humanities and Verbal Behaviour*, vol. 3 (1970): 77-89.

¿Filosofía para qué?

Un acercamiento provisional desde la prehistoria



¿Philosophy for What?

A Provisional Approach from Prehistory

LUIS ARTURO TORRES ROJO

Universidad Autónoma de Baja California Sur
México

Correo: caesariesrojo@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4308-4147>

ZENORINA DÍAZ GÓMEZ

Universidad Autónoma de Baja California Sur
México

Correo: dgomez@uabcs.mx

<https://orcid.org/0000-0003-4284-2348>

DOI: 10.48102/hyg.vi62.509

Artículo recibido: 13/04/2023

Artículo aceptado: 13/10/2023

RESUMEN

El presente texto constituye un viaje de la memoria hacia la condición ritual y misteriosa de la sabiduría en la antigua Grecia, como operación encaminada a construir y mantener la sociabilidad política. Desde ese suelo nutricional que dio lugar a la filosofía y la historia, contrastamos el tiempo propio, marcado por la aceleración productivista que diluye tiempos y espacios de vida, y en el que sustancias psicoactivas que antaño formaban parte de un proceso ritual que permitía modos de aprehender el mundo, ahondar el espacio y demorar el tiempo; en la actualidad, han

pasado a formar parte de la maquinaria mercantil, por lo que resulta pertinente asirnos nuevamente a la filosofía, en el recuerdo del carácter crítico y proveedor de sentidos que permite el conocimiento en su sentido amplio, según muestra el texto.

Palabras clave: sabiduría, ritualidad, misterios, filosofía, crítica cultural.

ABSTRACT

The text constitutes a journey of remembrance to the ritual and mysterious condition of wisdom in ancient Greece, as an operation aimed at building and preserving a political sociability. From that nourishing ground that gave rise to philosophy, we contrast our own time, marked by the productivist acceleration that dilutes time and spaces of life, and in which psychoactive substances that once formed part of a ritual process that allowed ways of apprehending the world, deepening the space and delaying time, currently have become part of the commercial machinery, so it is pertinent to grasp philosophy again, in the memory of the critical nature and provider of meanings that allows knowledge in its broad sense, as shown in the text.

Key words: Wisdom, rituality, mysteries, philosophy and cultural criticism.

En realidad, el pensamiento de los filósofos no es tanto un descubrir como un reconocer, un volver a recordar, un retrotraerse y un regresar a esa economía lejana y antiquísima global del alma de la que antaño surgieron los conceptos.

Nietzsche

El hombre que tiene un alma solo obedece al universo.

Gabriel Germain

INTRODUCCIÓN

El artículo constituye un viaje de recuerdo a esa prehistoria de la filosofía y la historia, donde las prácticas rituales y místicas conformaban una sabiduría que era el cimiento sobre el cual se edificaba la creación cultural. El texto busca contrastar aquella

experiencia extática iluminadora de sentidos vitales que permitía ahondar el espacio y demorar el tiempo, con la temporalidad líquida de la época hipermoderna, en la que el uso de sustancias psicoactivas ha pasado a formar parte de la nulidad mercantilista. Para desarrollar la propuesta, el texto se ha organizado en cuatro apartados. El primero señala la íntima relación existente entre filosofía, historia y relato mítico, como complejo de saberes que emergen en el linde de esa unidad originaria denominada sabiduría griega. El segundo apartado destaca la centralidad que la práctica ritual misteriosa tenía en la Grecia antigua, como fuente de sabiduría desde la que emanaba el *ethos* de la comunidad. La tercera parte profundiza en el significado del éxtasis dionisiaco como proceso liberador de una sabiduría trágica que pone al descubierto una fisura irremediable entre lo natural, lo humano y lo sagrado, condición de la creación cultural. Finalmente, el último apartado busca contrastar el crisol de horizontes temporales posibilitados por la práctica ritual de la antigua Grecia, con la liquidez del tiempo presente, en el que el uso de sustancias psicoactivas ya no funda mundos posibles, solo mantiene la nulidad de la productividad mercantilista.

FILOSOFÍA, HISTORIA Y RELATO MÍTICO

Si se atiende a cabalidad la proposición de Nietzsche que encabeza este artículo, lo que resulta de su exégesis es entonces un nodo significativo compuesto por el nexo entre filosofía, historia, genealogía y relato mítico; es decir, historiografía, y un orden de lo preconceptual que en términos del *mentor* de Zaratustra puede querer decir metafórica o abiertamente inconceptual.

De cualquier manera, la situación hermenéutica que queda planteada acontece entre los presupuestos presentes de la observación y la forma como a partir de ahí se moldea aquello que fuera de las instancias de lo que es esencial —puesto que es

histórico—¹ puede ser recibido y traducido como un ámbito de lo *originario* y factor decisivo en la definición —si ello es posible— de la praxis filosófica como filosofía.²

Lo primero a destacar es que la circunstancia temporal que queda planteada de inicio, presupone el linde entre la aparición *conceptual* de la Filosofía, la Teoría y la Historia en Herodoto, Platón y Aristóteles, por ejemplo, y un momento apenas previo del pensamiento occidental al que Giorgio Colli se ha acercado

¹ Asumimos la especificación heideggeriana que de ello ha hecho Žižek: “Tradicionalmente <esencia> se refiere a un núcleo estable que garantiza la identidad de la cosa. Para Heidegger <esencia> es algo que depende del contexto histórico, de la revelación del ser que sucede en y a través del lenguaje”. Citado en Slavoj Žižek, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales* (Buenos Aires: Paidós, 2009), 87. En la tradición del pensamiento de lengua española encontramos dos marcas importantes para ir perfilando el contenido de una idea central para este texto y que por coherencia teórica y metodológica no puede ser presentada sino bajo las determinaciones *latentes* del *diálogo entre saberes*. La primera se condensa a partir de Ortega y su enunciación según la cual “el hombre no tiene naturaleza sino historia” y la segunda conforme a la precisión crítica de su alumno Gaos, para quien “la naturaleza del hombre es la historia”; es decir, no esencias escindidas o “castración”, sino fisura trágica o “sublimación” (*physis*). En torno a la relación Nietzsche, Ortega, Gaos como “[...] uno de los encuentros más interesantes, y tan sugerente como poco estudiado, que pueden hallarse en el diálogo universal entre culturas”, puede verse Agapito Maestre, “El discípulo olvidado José Gaos, entre Nietzsche y Ortega”, *Revista de occidente*, núm. 244, (2001): 120.

² El carácter receptivo que aquí se aduce hace eco a las preguntas con las que Beaufret inicia su acápite sobre el “Nacimiento de la filosofía”, en la órbita del diálogo de Heidegger con el mundo griego: “¿No hay cosas que carecen de origen? ¿Y la filosofía no será una de ellas?” Es por esto que, historiográficamente, la recepción de todo origen se traduce como nodo “instaurador” de acontecimientos. En palabras de Žižek: “[...] por supuesto que uno no puede cambiar la realidad/materialidad pasada, pero lo que sí puede cambiar es la dimensión virtual del pasado. Cuando algo radicalmente Nuevo surge, este Nuevo crea retroactivamente su propia posibilidad, sus propias causas/condiciones. [...] El involucramiento del sujeto en el orden simbólico enrosca el flujo lineal del tiempo en ambas direcciones: conlleva tanto precipitación como retroactividad (las cosas retroactivamente se convierten en lo que son; la identidad de una cosa solo surge cuando lleva retraso con respecto a sí misma) —en resumen, cada acto llega por definición demasiado temprano y, simultáneamente, demasiado tarde”. Jean Beaufret, *Diálogo con Heidegger. Filosofía griega*, (Buenos Aires: Miluno, 2012), 92-93. Slavoj Žižek, *Acontecimiento*, (Madrid: Sexto Piso, 2014), 100-102.

desde la denominación de la “sabiduría griega”, y que a grandes rasgos puede ser presentado como la traducción epistemológica del modelo estético de Nietzsche radicado en la contradicción de Apolo y Dionisos como simultaneidad originaria fundante en su unidad –*mítica*–.

Como puede apreciarse, se trata de un complejo en todo caso radicado en las atribuciones culturales de un mundo prehistórico –pero no sin historias como lo atestigua *la carcajada de la mujer tracia*–³ y cuyo rendimiento filosófico transita de las posibilidades críticas brindadas por la valoración de dignidades –lo que es digno de decirse y de pensarse– implícita a toda genealogía y sus procedimientos filológicos, hasta una situación de impase temporal en la que el sentido del presente emerge como condición de la voluntad de recuerdo de futuros posibles y las maneras escriturales –*sobrepuestas*– de su recepción.

Ahora bien, como es ampliamente conocido, en su obra “autobiográfica”, lo cual no es un dato menor, Nietzsche ha fijado dos aforismos en los que ha expresado la intensidad de la impresión dejada en su pensamiento por la fórmula apolíneo-dionisiaca. Mientras que en el primero, “[...] una ‘idea’ –la oposición entre dionisiaco y apolíneo– está expresada metafísicamente; *la misma historia es el desenvolvimiento de esta idea*”, se demarca el juego de una doble contradicción como síntoma cultural entre lo fáctico y lo trascendental y como estructura temporal entre lo que cambia y permanece en tanto que condición “onto-teológica de la historia, en el segundo, “[...] con solo mi experiencia personal, yo había ‘descubierto’ *el único símbolo, la única réplica que posee la historia*, y yo fui también el primero en comprender el maravilloso fenómeno dionisiaco”,⁴ más allá del acento que devela la congruencia pulsional de la ideación

³ Véase Hans Blumenberg, *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría* (Valencia: Pre-textos, 2009), 15-20.

⁴ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo* (México: Alianza, 1994), 78-79.

nietzscheana,⁵ lo que sobresale es la condición del artificio simbólico que asoma tras la constitución de lo real-histórico y los modos de su conocimiento y representación. Esto es, de la consistencia de “lo real como causa ausente de lo simbólico.”⁶

Tras esta pista, puede decirse, Giorgio Colli ha desplazado la visión estética de Nietzsche hacia un ámbito de lo cultural estrechamente vinculado a los haberes cognitivos y su emanación epistemológica, ética y política.

Como punto límite, la exposición del historiador italiano converge con el plexo de ideas tradicional que ha caracterizado las cualidades de los Siete Sabios con base en su disposición viajera —en griego, la palabra historia remitía a la realización de una experiencia (un viaje) de descubrimiento—,⁷ pero eleva esta noción hasta un régimen de abstracción que la convierte en au-

⁵ En relación a esto véase el acápite de Žižek titulado “La pulsión como <eterno retorno de lo mismo>”. Slavoj Žižek, *El acoso de las fantasías* (México: S. XXI, 2011), 42.

⁶ Slavoj Žižek, *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad* (Buenos Aires: Paidós, 2010), 51.

⁷ Respecto a esto véase Reinhart Koselleck, *Los estratos del tiempo. Estudios sobre la historia* (Barcelona: Paidós, 2001), 36.: “[...] en griego <historia> significa inicialmente lo que en alemán denominamos experiencia. <Hacer una experiencia> quiere decir ir de aquí hacia allá para experimentar algo; se trata al mismo tiempo de un viaje de descubrimiento. Pero únicamente a partir del informe sobre ese viaje y de la reflexión del informe surge la historia como ciencia”. Por su parte, Gaos se ha acercado a esta temática tocando algunas de las aristas de lo hasta ahora esgrimido: “La filosofía y la Historia nacieron históricamente juntas. No solo en la misma edad, de los milesios y demás presocráticos, del milesio Hecateo y de Herodoto. Este último atribuye los viajes de Solón a la filosofía y la teoría, es decir, al afán de saber y ver. El verbo *eidénat*, que significa saber, deriva de la misma raíz, *vid*, que idea, que el latino *videre*, ver, y que historia. Teoría e historia significan etimológicamente un mismo ver. Solón es uno de los Siete Sabios, el considerado como más importante hasta que pasó a serlo Tales por su sabiduría teórica, iniciadora de la filosofía. Herodoto viaja por historiar, es decir, por el mismo afán de ver y saber que Solón. Filosofía, Teoría, Historia nacen pues, en apretadas relaciones de unidad que suelen representarse bajo el primero de los tres nombres, aunque pudo denominarse con cualquiera de los dos últimos” . José Gaos, “Orígenes de la Historia de la Filosofía en Platón y Aristóteles”, en *Obras completas II*, (México: UNAM, 1991), 180.

téntica matriz de sentido histórico y, por ende, de significación historiográfica —como una metáfora de la vida emergiendo como vivencia escritural.

Tal estadio de unidad está constituido por la contradicción “primordial” sostenida por Apolo y Dionisos y si bien el campo semántico hilvanado por Colli obedece casi por entero a los señalamientos nietzscheanos, en él, reiteramos, es perceptible un giro decisivo hacia los aspectos *míticos* que ligán el estatuto del conocimiento con los espacios de la sociabilidad política y la identidad cultural.⁸

Por principio de cuentas, Apolo se esgrime como deidad propia y tajante de la sabiduría y esta expresa un estado de experiencia frente a los misterios del *Kósmos* y su abismarse temporal en el futuro que es reiteración de lo pasado y lo presente: voluntad y contingencia:

El cosmos del que hablo, en cuanto es el mismo para todos, no lo ha producido ninguno de los dioses y tampoco ninguno de los hombres, sino que siempre era ya, él, que es y será, fuego incesantemente vivo, se enciende con medida y se apaga con medida.⁹

⁸ Sobre este último aspecto, que trataremos más adelante, remitimos por lo pronto a la siguiente tesis de Flores: “Las primeras huellas de este nuevo transitar pusieron en evidencia que entre *mythos* y *logos* no hubo una separación primigenia. En sus comienzos griegos mantuvieron una sinonimia implicativa: palabra, discurso, relato, narración, eran las voces que traducían su significado”. Leticia Flores, *Atenas, ciudad de Atenea. Mito y política en la democracia ateniense antigua* (México: FFYL UNAM, 2006), 13.

⁹ Se trata de la traducción del fragmento 30 de Heráclito debida a Beaufret, para quien el “*Kósmos* evoca [...] un ordenamiento, una disposición de las cosas de las que se habla. No cualquiera, sin embargo. Se trata de una disposición gracias a la cual ellas aparecen en el máximo de su brillo. [...] el *kósmos* es el ajuntamiento antagónico de todas las cosas, gracias al cual ellas se asemejan secretamente al arco, que solo *propulsa* la flecha en virtud de la *retirada* de la cuerda, o de la lira, que solo resuena al vibrar”. Beaufret, *Diálogo*, 92-93. Como es conocido, el arco y la lira son atributos de la representación de Apolo, el dios que hiere de lejos.

Dios de la adivinación, su mensaje emerge desde las grietas primigenias de los oráculos hacia las instancias de demencia e incoherencia de la *pitia*, en cuya palabra poseída y desfondada de la claridad de su objeto de referencia, se hacen evidentes no solo la distancia y diferencia de los mundos sacro y humano, sino también, mediante un movimiento reflejo que cierra culturalmente el ciclo natural de la *physis*, la necesidad de un intérprete versado en los códigos que permitan la desarticulación espacio-temporal del enigma y sus designios, y que no ha de ser otro que el sabio o vidente heredero de los mensajes legados y únicamente recuperables por vía de la memoria, viajero incansable de las dimensiones íntegras de los estratos del tiempo y condensación última de la experiencia en su ser escritural y facturador del artificio cultural.¹⁰

Ahora bien, aunque descrita paradigmáticamente dicha situación de enlace entre arte adivinatorio y sabiduría se encuentra en Delfos –por ejemplo al momento del predominio de la familia de los Alcmeónidas, a cuyo linaje pertenecen Clístenes y Pericles–,¹¹ lo cierto es que en los rituales del culto dionisiaco celebrados en Eleusis, la estructura cognitiva de la “época suprema” alcanza los matices que la disponen frente al mundo contemporáneo –más allá de Nietzsche–, justo como posibilidad de respuesta ante la anticipación nihilista del genio de Röcken.¹²

¹⁰ Acerca del ensamble hermenéutico demencia-adivinación-interpretación-sabiduría, legado por el mundo presocrático, véanse los acápites “La locura es la fuente de la sabiduría” y “El Dios de la adivinación”, en Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía* (México: Tusquets, 2010), 13-22 y 41-49.

¹¹ Para una contextualización general del oráculo de Delfos véase Raymond Bloch, *La adivinación en la antigüedad* (México: FCE, 2014), 29-38 y Charles Fornara y Loren Samons, *Ahtens from Cleisthenes to Pericles* (Berkeley: University of California, 1991), principalmente el capítulo I, en el que se estudian las relaciones políticas mantenidas entre el conglomerado delfico y la familia de los Alcmeónidas, a cuyo linaje pertenecen Clístenes y Pericles.

¹² Establecemos este trasunto de la recepción historiográfica en tanto que *efecto mitológico de retorno* –Derrida–, conforme al siguiente emplazamiento de observación establecido por Beaufret, *Diálogo*, 116-117. La figura de “época suprema” usada para significar la pregnancia de Eleusis sobre el cosmos griego en Giorgio Colli, *La sabiduría griega I*, (Madrid: Trotta, 2008), 31.

En Eleusis, la descripción semántica del oráculo se reitera, pero la articulación y operatividad del rito se acompasan con el desvelamiento profundo de la experiencia individual y las formas objetivas de su disolución en lo que le es universal, como un “universalismo de la diferencia.”¹³

Lo central sigue siendo la locura o manía en su acepción extática, esto es, como “salir de sí” consistente con la metáfora de la historia y el viaje de descubrimiento y enclave a partir del cual se produce el acto cognitivo como estipulación trascendental y se dispone el entramado “estético-creativo” que posibilita su concreción como sedimento *comunal* de la cohesión social.¹⁴

En tanto que, como señala Colli, “Dionisos, portador en sí mismo de todas las contradicciones, es una sola cosa con Apolo, que, a su vez, es la contradicción de Dionisos”,¹⁵ a este último pueden atribuírsele asociaciones adivinatorias, pero a condición de marcar claramente las diferencias relativas a la estructura oracular. Para lograrlo parece suficiente recurrir brevemente al desglose de los Misterios Mayores en Eleusis,¹⁶ cuya impronta, se ha sugerido ya, permea parte no inesencial del pensamiento de Platón y, con

¹³ La alocución pertenece a Marramao en Giacomo Marramao, “Spatial Turn: *Espacio vivido y signos de los tiempos*”, en *Historia y Grafía*, núm. 45 (julio-diciembre, 2015): 123-132.

¹⁴ Como ha estudiado Beaufret, en código heracliteano, la palabra *común* está ligada al *kósmos* en la medida en que no refiere a lo “banal” o a “algo corriente”, sino “a lo que reúne el todo y lo ensambla unitivamente.” Por su parte, la recepción de Aristóteles la eleva, parcialmente, junto a la condición de lo divino, como estatuto del ser. Beaufret, *Diálogos*, 105-106.

¹⁵ Colli, *La sabiduría*, 27.

¹⁶ Acerca de la etimología del complejo misterio-iniciación-secreto, comprensiva de derivaciones del verbo griego “*myein*: to close”, como las de “to keep eyes or mouth shut”, “seeing the unseen”, “speaking to unspoken”, “known unknown”, “those who look upon see” o “those who can hardly see”, véase Nikolay Grintser, “What did Mysteries mean to Ancient Greeks?”, en *Electronic Antiquity*, núm. 1, (2008): 89-105. Para la distinción entre sus dos fases, los misterios menores (*mysteia*) o pequeñas eleusinas y los misterios mayores (*epopteia*) o grandes eleusinas véase Yidi Páez, “*Demetér-Perséfone: etiología y epifanía en los misterios de Eleusis*”, en *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, núm. 55 (2007): 6-7.

ello, al menos como postulado de la reiteración proclamada por Nietzsche, ámbitos complejos de la formulación filosófica y civilizatoria del occidente contemporáneo.

RITUALIDAD MISTÉRICA, SABIDURÍA Y CREACIÓN CULTURAL

En la etapa final de la ceremonia de contacto con el dios —una experiencia personal sin la mediación de la *pitia* y el intérprete y básicamente restringida a los ciudadanos ilustrados de la *polis*—, el iniciado pasa del estado de “éxtasis” o “manía” —la locura o embriaguez nietzscheana— propiciado por la ingesta de la pócima ritual —*cyceon*—, a un estado de saturación de los sentidos, percutor de la apertura de la conciencia y en el que lo inefable adquiere la certeza de su presencia *fenomenológica* como dislocación absoluta de tiempo y espacio. O, en la interpretación de Colli:

El “salir o estar fuera de sí”, o sea el “éxtasis” —en el sentido más literal del término—, libera un excedente de conocimiento. [...] el éxtasis no es el objetivo final de la orgía dionisiaca, sino solo el instrumento de una liberación cognoscitiva: una vez rota su individualidad, el poseído por Dionisos “ve” aquello que los no iniciados son incapaces de percibir. [O, en palabras de Píndaro]: Dichoso el que entra bajo la tierra, después de haber visto estas cosas; conoce el fin de la vida y conoce su principio, el que le dio Zeus.¹⁷

De manera adyacente, operando sobre la función del secreto como garante de la jerarquía de los rituales, quizá también sobre el principio de “imitación de la naturaleza” como régimen de la creación cultural,¹⁸ la necesaria recuperación *ideativa* de los tér-

¹⁷ Colli, *La sabiduría*, 19, 30.

¹⁸ Al respecto véase Hans Blumenberg, “<Imitación de la naturaleza>. Acerca de la prehistoria de la idea del hombre creador”, en *Las realidades en que vivimos* (Barcelona: Paidós, 1999), 74.

minos de la vivencia de la posesión dionisiaca, implica el recurso al mito y al relato condensados en la poesía órfica como artilugio de acercamiento entre mundos provisionalmente excluyentes y de *Mnemosine* que, como ambigua prestancia de un origen tensionado por las incandescentes dinámicas del recuerdo y el olvido es, asimismo, como madre de las musas,¹⁹ fuente²⁰ de la que dimanan

¹⁹ Según Colli, “[...] la figura de Mnemosine no alude exclusivamente a una concepción místico-pesimista, sino que revela una de las intuiciones más arcaicas que constituyen el verdadero origen de todo el pensamiento presocrático”. Eliade, por su parte, ha explicitado meridianamente todo este complejo de significación: “Cuando el poeta es poseído por las musas se sirve directamente de la reserva de conocimiento de Mnemosine, o sea, especialmente del conocimiento de los ‘orígenes’ o ‘principios’ o ‘genealogías’. Las musas cantan empezando por el principio [...] la primera aparición del mundo, el génesis de los dioses, el nacimiento de la humanidad. El pasado que se revela así es mucho más que el antecedente del presente: es fuente. Regresando a él, el recuerdo no busca situar los sucesos en un marco temporal sino alcanzar las profundidades del ser, descubrir la realidad original, primordial, que salió del cosmos y que hace posible entender el devenir como un todo. Gracias a la memoria primordial, que es capaz de recobrar, el poeta, inspirado por las musas, tiene acceso a las realidades originales. Estas realidades se manifestaron en los tiempos míticos del principio y constituyen fundamentos del mundo. Pero precisamente porque aparecieron *ab origine* ya no son perceptibles a la experiencia común [...] El privilegio que Mnemosine confiere al bardo es el de un contacto con el otro mundo, que da la posibilidad de entrar y salir libremente de él. El pasado aparece como una dimensión del más allá”. Véase Colli, *La Sabiduría*, 408 y *Mircea Eliade*, “Mitologías de la memoria y el olvido”, en *Estudios de Asia y África*, núm. 2, (1966): 8.

²⁰ De acuerdo con Colli, el relato de las “fuentes de Mnemosine” se encuentra circunscrito a las dinámicas de representación descritas por las metáforas del “morir de sed”, “la sed abrasadora” y el “agua fresca”, de evidente vinculación trágica y cuyas resonancias permean las nociones de “voluntad” y “poder” en Schopenhauer y Nietzsche. Frente a la determinación existencial de la “sed que abraza”, la respuesta del mundo griego oscila entre el recuerdo y el olvido: “Si se bebe de la corriente del olvido, [...] se borran las experiencias anteriores y se renace a una nueva vida, es decir, no se consigue más que engañar la sed, de modo que los ardores no tardarán en regresar bajo una nueva identidad. Pero si se bebe del manantial de Mnemosine, [...] la memoria permite recuperar el conocimiento del pasado y de la realidad inmutable, el hombre reconoce su origen divino y llega a identificarse con Dionisos; el ardor no se apaga, sino que se temple la sed con un conocimiento fresco, divino, impetuoso. No se niega la vida, no se sustituye un ardor por otros ardores, sino que todo se ve arrastrado por una vida diferente, por la vida de Dionisos”. Colli, *La Sabiduría*, 409-410.

las imágenes concretas sobre las que se teje el andamiaje conceptual que conforma el *ethos* de la comunidad.²¹

De esta forma, arte adivinatorio, locura, poesía y relato mítico; configuran las valencias principales de un enclave de conocimiento que, como hemos sugerido, tendría en Platón el más alto testimonio de su verificabilidad histórica y su vigencia historiográfica como desplazamiento temporal.

En tal sentido, múltiples son las muestras contenidas en los *Diálogos*, por lo que consideramos suficiente retomar tan solo un par de asertos en los que la *epópteia* aparece definida en los términos de su operación cognitiva –en todo caso, como parte o fase específica de un conglomerado categorial que por entonces se asume ya como filosofía–, y de su función política que, bajo las determinaciones culturales de la *polis*, se hallará descrita conforme a los presupuestos –en no pocas ocasiones herméticamente– de la República como realización siempre provisional del ciclo de lo sagrado.²²

Lo que nos interesa desentrañar no es tanto la tesis de autores como Gordon Wasson, y el mismo Colli, relativa a la importancia que para el pensamiento de Platón tuvo la experiencia de su iniciación en los misterios de Eleusis,²³ sino simplemente situar el

²¹ Establecemos el anterior tenor de la operación historiográfica, conforme a las disposiciones de Blumenberg relativas al rendimiento filosófico de una “lógica de la fantasía” operando mediante la articulación de lo que llama “metáforas absolutas”. Hans Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología* (Madrid: Trotta, 2003), 44-47.

²² En relación con esta doble contextura –teórica y política– de *La República* de Platón, inscrita por lo demás al condicionamiento del pensamiento de lo Uno de Heráclito, véase el capítulo cuatro de Christopher Rocco, *Tragedy and Enlightenment. Athenian Political Thought and the Dilemmas of Modernity* (Los Ángeles: University of California Press, 1997), así como Beaufret, *Diálogos*, 82-83.

²³ Véase Gordon Wasson, Albert Hofmann, y Carl Ruck, *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios* (México: FCE, 2013), 42-43. “Platón nos dice que más allá de esta existencia efímera e imperfecta de aquí abajo, hay otro mundo ideal de arquetipos, donde el Modelo de cada cosa tiene una vida perdurable: hermoso, verdadero, original. A lo largo de milenios, poetas y filóso-

lugar que este conocimiento proveniente de un tipo específico de delirio –y que Aristóteles relacionará con la “visión intelectual” de la *noesis*–, ocupa en las disertaciones platónicas y, con base en ello, dilucidar algunas resonancias posibles de asimilar a la intervención del tiempo presente.

Dicho en resumidas cuentas, del inventario de formas de la experiencia que acompañan a la razón y que se definen justo por dificultarla o *poseerla*, junto al “extravío por enfermedad”, el “sueño” y el “entusiasmo”, Platón coloca el delirio proveniente como un “don de los dioses” y al cual engloba bajo los parámetros de la única “adivinación inspirada y verdadera”.²⁴ A su vez, esta tiene una remisión primaria de signo oracular y expresamente política: “[...] al delirio inspirado por los dioses es al que somos deudores de los más grandes bienes. Al delirio se debe que la profetisa de Delfos y las sacerdotisas de Dodona, hayan hecho numerosos y señalados servicios a las repúblicas de la Hélade [...]”,²⁵ y una secundaria en la que es la pregnancia del léxico eleusino –la resonancia de Eleusis que permea todo el período, como sostiene Colli–, la que acompasa el discurso platónico en una elaboración en la que el “éxtasis” propiciador del encuentro y *visión* de los

sofos han sopesado y comentado dicho concepto. Para mí resulta claro dónde encontró Platón sus <Ideas>; también lo era para aquellos de sus contemporáneos que fueron iniciados en los misterios. Platón bebió de la poción del templo de Eleusis y pasó la noche contemplando la gran visión”. Colli señala: “Por su parte, en los escritos de Platón, cuando el filósofo llega a describir la experiencia cognoscitiva de las ideas, se puede documentar el uso de una terminología eleusina; de modo que hasta se puede sugerir la hipótesis de que la invención de la teoría de las ideas obedeció a un intento de divulgación literaria de los misterios de Eleusis en el que se prevenía cualquier acusación de “impiedad” evitando toda referencia a los contenidos míticos de la iniciación. [...] Y en Aristóteles, que, ciertamente, no es el más místico de los filósofos, se confirma esta misma idea, y en términos bien explícitos: en uno de sus fragmentos se lee que el conocimiento noético se debe relacionar con la visión eleusina”. Colli, *La sabiduría*, 31.

²⁴ Platón, “Timeo”, en *Diálogos* (México: Editorial Porrúa, 2005), 354.

²⁵ Platón, “Timeo”, 264.

“misterios divinos”²⁶ es descrito conforme a las etapas sucesivas de un viaje en el que primero

[...] vienen los vagabundeos, los rodeos agotadores, y ciertos caminos sin rumbo ni concierto entre tinieblas. Luego, antes del final, cosas terribles, escalofríos y temblores, sudores, espantos. Pero después de esto, [exentos de la imperfección y de los males que en el porvenir nos esperaban], surge una luz maravillosa, y parajes impolutos y prados en los que resuenan voces y danzas y solemnidades de cantos sacros y de apariciones celestes.²⁷

Es importante no perder de vista que esta alegoría microcósmica del origen, tiene como finalidad el encuentro con el principio de las esencias y que por ende participa de un conocimiento que es más “[...] noble y verdadero que la sabiduría que viene de los hombres”,²⁸ y motivo por el cual, al decir de Platón y el “poco místico” Aristóteles, no solo “forma parte de la filosofía”, sino que “[...] aquellos que han tocado directamente la verdad pura con relación a su objeto, creen haber llegado al término de la filosofía, como en una iniciación.”²⁹

²⁶ “Pero, sin salir de Grecia, tanto en la época de la sabiduría como en la de la filosofía resulta fácil verificar la frecuencia con la que el acto del conocimiento supremo recibe el nombre de <ver>, o de <visión>”. Colli, *La sabiduría*, 30-31. Véase la nota 10 del presente texto.

²⁷ Se trata de un fragmento de Plutarco, en Colli, *La sabiduría*, 119. En Platón hay una remisión similar: “Nos estuvo reservado contemplar la belleza del todo radiante, cuando, mezclados con el coro de los bienaventurados marchábamos con las demás almas en la comitiva de Zeus y de los demás dioses, gozando allí del más seductor espectáculo; e iniciados en los misterios, que podemos llamar divinos, los celebrábamos exentos de las imperfecciones de los males, que en el porvenir nos esperaban, y éramos admitidos a contemplar estas esencias perfectas, simples, llenas de calma y de beatitud; y las visiones que irradiaban en el seno de la más pura luz; y, puros nosotros, nos veíamos libres de esta tumba que llamamos nuestro cuerpo, que arrastramos con nosotros, como la ostra sufre la prisión que la envuelve”. Platón, “Fedro”, 270.

²⁸ Platón, “Fedro”, 264.

²⁹ Colli, *La sabiduría*, 113.

Lo crucial acontece, sin embargo, al nivel de la operación práctica en que dicho ahondamiento de conocimiento se produce y al que no basta la mera “visión”, sino que requiere la reflexividad como estado base de la conciencia ideativa:

Porque el alma que no ha vislumbrado la verdad, no puede revestir la forma humana. En efecto, el hombre debe comprender lo general; es decir, elevarse de la multiplicidad de las sensaciones a la unidad racional. *Esta facultad no es otra cosa que el recuerdo de lo que nuestra alma ha visto*, cuando seguía al alma divina en sus evoluciones; cuando, echando una mirada desdeñosa sobre lo que nosotros llamamos seres, se eleva a la contemplación del verdadero Ser. Por esta razón es justo que el pensamiento del filósofo tenga solo alas, *pensamiento que se liga siempre cuanto es posible por el recuerdo a las esencias a que dios mismo debe su divinidad*. El hombre que sabe servirse de estas *reminiscencias*, está iniciado constantemente en los misterios de la infinita perfección, y solo, se hace el mismo verdaderamente perfecto.³⁰

Bien mirada la cuestión, la *reminiscencia nietzscheana* presente en el anterior párrafo, desplaza las cosas de la pregunta por el sentido del ser a las de la pregunta por el sentido de la contingencia del ser. ¿Qué es lo que se recuerda? Según Platón, “una felicidad que no existe”³¹ y para la que únicamente quedan como paliativos los acercamientos órficos que se han diluido escrituralmente como tragedia, teoría, historia y filosofía. El delirio eleusino se suscribe así terminantemente como una experiencia única e irrepetible en la que memoria, circunstancia y expectativa individual –pulsión– se ven arrastradas por el torrente de lo que es universal³² y de cuyo trayecto van surgiendo –al interior de dinámicas tensadas por la *iniciación permanente en los misterios de la infinita perfección*– las

³⁰ Platón, “Fedro”, 269.

³¹ Platón, “Fedro”, 270.

³² Véase Wasson, *El Camino*, 66.

cualidades que hacen de Dionisos una deidad trágica, es decir, el símbolo por excelencia de lo humano definido como fisura, linde entre lo que es natural y sagrado, subterráneo y celeste y que tiene en las sustancias de contextura y cuerpo intermedios –*aceitosos*– el culmen de su significación cultural.³³

ÉXTASIS DIONISIÁCO COMO SABIDURÍA TRÁGICA

Hasta no hace mucho tiempo, la historiografía occidental había atribuido la demencia dionisiaca a una condensación orgiástica de música, danza, poesía erótica y representación teatral –como si se tratara del simulacro colectivo de la posesión de la *sybilla*–, y, a partir de ello, documentado el uso de diversas sustancias embriagantes como la cebada, el vino, la cizaña, la adormidera y algunas de sus probables combinaciones. De los misterios mayores celebrados en el aristocrático *Telesterion*, se consensó –no sin cierta puritana resistencia– la idea del empleo de una fórmula compuesta por cebada, menta y agua.³⁴

³³ Con base en una trayectoria que incumbe a Heráclito, Esquilo, Nietzsche y Heidegger, entendemos la noción de “lo trágico” según la acepción que de ello ha hecho Lanceros desde la antropología simbólica –es decir, “en un sentido más profundo que el positivista o el fenomenológico”, como “una experiencia originaria anterior a la percepción y al sueño”–, y cuyo postulado establece que: “(el) todo está (*ab initio*) fracturado”: “De ahí la esterilidad de cualquier planteamiento que analiza los polos racionalidad-irracionalidad, (o el par simbólico luz-sombra) como términos excluyentes, alternantes y sustitutivos. Hay una paradoja radical en el centro mismo de la cultura en todas sus formas, pues cultura es el reiterado ensayo de gestión racional de la irracionalidad originaria y fundamental a la que denominamos *lo trágico* (la herida o desgarró que aparta al hombre de sí mismo, de la naturaleza y de los dioses)”. Patxi Lanceros, *La herida trágica. El pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke* (Madrid: Anthropos, 1997), 43, 67.

³⁴ Véase Páez, “*Demetér-Perséfone*, 13-15, Carlos González, “Psicoactivos, misticismo y religión en el mundo antiguo”, en *Gerión. Revista de historia antigua*, núm. 31 (1984): 31-59 y Robert Graves, *Los mitos griegos I* (México: Ariel, 2007), 21, 85, 103, 123, 140 y 163.

Sin embargo, al finalizar la década de los 70 del siglo XX, proveniente de la antropología cultural, el sugerente libro de Wasson, Hofmann y Ruck, vino a plantear paradójicamente lo que un par de décadas antes había *acontecido* como la profética intuición de un poeta oteador de los senderos filosóficos del *psylocibe*.

Si en 1958 Robert Graves había identificado en *Los mitos griegos* la relación *sustancial* existente entre los rituales de Eleusis y algunas de las ceremonias “chamánicas” celebradas en las montañas oaxaqueñas de la zona de Huautla,³⁵ veinte años después en *El camino de Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*, el equipo de Wasson daba cuenta pormenorizada de los argumentos que les permitían adelantar una provocadora hipótesis —que he llamado paradójica porque la pretendida “solución” no es sino, por el contrario, planteamiento de nuevos problemas—: la de que la fórmula secreta de la pócima de acceso a la posesión dionisiaca (*cyceon*) estuvo compuesta, además de por cebada y menta —quizá también alguna otra sustancia—, de un potente psicoactivo contenido en un cornezuelo que parasita preferentemente las espigas del trigo y la cebada (*claviceps purpurea*) y cuyo principio alterador de los sentidos, aunque pasado por el tamiz del *soma* hindú, fue radicalmente remitido para su comprensión psíquico-ritual al complejo sacro resguardado por el *psylocibe* del hongo mexicano.³⁶

Hasta donde entendemos, la incidencia de los trabajos de Wasson, Hofmann y Ruck, se ha dado fundamentalmente en los campos (occidentales) de la antropología, la historia de las religiones, la etnobotánica, la etnohistoria y los estudios culturales, pero no así en ámbitos propiamente filosóficos, de cuyo caso solo nos atrevemos a mencionar —y eso de manera tangencial— la propuesta de filosofía integral de Kent Wilber y, más directamente, del escritor mexicano Fernando Solana.³⁷

³⁵ Graves, *Los mitos*, 7-10.

³⁶ Wasson, *El camino*, 38-49 y 62-65.

³⁷ Para sopesar la obra de estos autores, remitimos a sus sitios web: Kent Wilber, <https://www.integrallife.com/> y Fernando Solana Olivares. Blog de Fernando Solana Olivares, <http://fernandosolanaolivares.blogspot.mx/>.

La delimitación del lugar de un tipo de sabiduría que condensa *telúricamente* las acepciones de lo natural, lo sagrado y lo humano como prototipo intercambiable análogamente de la creación cultural,³⁸ puede tener más allá del interés inmediato de atender las lagunas historiográficas y su aporte de complejidad al pasado, el valor de la autorreferencia y la autorreflexión como modos de contraste y procesos desde donde percutir la imaginación de los futuros posibles —desde los futuros pasados.

Historiográficamente, la cuestión quedaría dispuesta a la manera simple de una dislocación de la mirada para provocar la alteración del sentido. O, en palabras de Stevenson: “El pasado se asienta sobre unos cimientos precarios; si planteamos una pequeña diferencia metafísica, nos quedamos sin él”.³⁹

En términos estrictos, incluso positivamente cronológicos, la revelación —otra vez Nietzsche— del gran misterio solo ha sido posible para occidente una vez que pudo mirarse nuevamente —dos mil años después— frente al espejo de Dionisos. Ahí se radica el expediente de universalidad abierto para el *pensamiento de lengua española*⁴⁰ y la perspectiva sugiere ahondar en la lectura de las ma-

³⁸ Según la traducción de Wasson, el nombre del “hongo sagrado” significa “el pequeño que brota de la tierra”. Wasson, *El camino*, 46.

³⁹ Robert L. Stevenson, *Memoria para el olvido* (México: FCE, 2000), 243.

⁴⁰ Identificamos aquí, tras el rendimiento filosófico de la metáfora del espejo, y con el único afán de precisar el signo latente de lo que entendemos bajo la denominación de “diálogo entre saberes”, la ideación de José Gaos con los postulados con los que Colli distingue, historiográficamente, la distancia existente entre *sabiduría* y *filosofía*. A manera de ejemplo, recuperamos un breve párrafo genealógico elaborado por el filósofo *transterrado* “[...] la mística germánica de fines de la edad media y principios de la moderna es uno de los orígenes de la filosofía moderna, aunque lo fuese solo de la filosofía alemana como tal: lo es por el pensamiento y por la lengua. Pues bien, en esta mística tiene también uno de sus orígenes, más o menos directo e importante, la española, en la que los hombres de lengua española podemos reconocer sin empacho, tanto más cuanto que en el reconocerlo no nos encontramos solos, la culminación de la mística cristiana europea y universal. Y en ella podemos reconocer igualmente, tampoco solos, una filosofía española, de la forma en que la filosofía es <pensamiento> místico, religioso. Una filosofía española por la lengua y por el pensamiento

neras con que los sistemas de conocimiento occidentales han ido constituyendo el entorno americano como motivo de su explicación –pensamos en los casos paradigmáticos de Bretón, Antonin Artaud y Luis Buñuel, pero también de Burroughs y Kerouac–, aunque ahora desde un proceso deconstructivo que al tiempo que subsume sin *crystalizar* el ethos occidental a la mirada propia –por ejemplo, con la intención de llevar lo que ha sido marginal al centro–, quede abierto a nuevas síntesis de sentido necesariamente provisionales y marcadas por el halito de la transfiguración y la trasvaloración, si se nos permite forzar la semántica nietzscheana y la correlativa del universalismo de la diferencia, en tanto que descriptores de las dinámicas concomitantes entre *místicas* y *epistemologías históricas*.⁴¹

El delirio como posibilidad de prognosis, el sino de su in-conceptualidad que lo acerca a la operación metafórica como

mismo”. José Gaos, “Pensamiento de lengua española”, en *Obras Completas VI* (México: UNAM, 1990), 51.

⁴¹ Nos parece importante destacar aquí el sesgo psicoanalítico que, a partir de la relación mística-conocimiento, ha abierto Michel de Certeau, en específico, por mediación del juego entre lo “noble” y lo “podrido”. En referencia a Scherber y a la nominación *Luder*, señala el historiador francés: “Dictada por una voz, la podredumbre del sujeto es la condición para que haya institución teatral de la ‘omnipotencia en toda su pureza’. La lengua fundamental declara por lo tanto en qué lugar dice que se origine el oro puro de una verdad revelada. En este acto ella vuelve a encontrar el conocimiento que se desplegó en las narrativas místicas”. Con toda evidencia, “la institución teatral” remite a la “nobleza” del mundo trágico y su adscripción cognitiva a la condición contingente –siempre provisional– del vínculo Apolo-Dionisos como contradicción en la contradicción. El trasunto se enmarca en el orden fenomenológico de las “sustancias intermedias” entre lo crudo y lo cocido, la caverna y el manantial –Delfos es un Oasis–, el suelo y el pantano, la sangre y los fluidos, etc., desde el cual la genealogía del nombre de la Pitia (de *pitein*, *podrirse*) asume la condición esencial de lo que precursa la muerte como *podredumbre* vital, nihilismo positivo: consistencia intermedia que en tanto *entre* o *in between*, propicia la imagen-símbolo de la fisura como recurso pulsional de la existencia: “lo trágico designa el nombre estético de la alegría” –Deleuze–, como creación de mundos de vida. Michel De Certeau, *Historia y Psicoanálisis* (México: Universidad Iberoamericana, 2004), 126; Gilles Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía* (Barcelona: Anagrama, 2012), 29; Ángel María Garibay, *Mitología Griega. Dioses y Héroes* (México: Editorial Porrúa, 2007), 270.

delimitación de semejanzas,⁴² y, en suma, el rendimiento cognitivo que como “metacinética” orientadora del significado de los conceptos puede producir,⁴³ se dirige radicalmente a contrapelo del conocimiento categorial producido por los dogmas del cristianismo y la ciencia positiva moderna y que tendrían en su especificación operativa el núcleo de su definición escritural –literaria–:

El pensamiento [de lengua española] contemporáneo procede, más que por discurso lógico insistente metódicamente, por emotiva espontaneidad ideativo-imaginativa, inicial y reiteradamente inspirada y feliz. Que por conceptualización pura y rigurosa, definición de conceptos o términos, adopción de terminología técnica, congruente uso unívoco de ella, perseguida o consiguiente evitación de la contradicción, por conceptualización y hasta discurso mediante imágenes, por términos del habla corriente o de un estilo literario tomados en acepciones “contextuales”, “ocasionales” o “circunstanciales” que los hinchén de una significación o intención ideológica más amplia o más densa, menos o más nueva o única en cada contexto, ocasión o circunstancia, entre las cuales encuentra, pues, contradicción la inteligencia que, procediendo tradicionalmente las toma abstractas de estos contextos, ocasiones o circunstancias que las concretan.⁴⁴

⁴² *Solo desde la fuerza más poderosa del presente tenéis derecho de interpretar el pasado*, solo a través del máximo esfuerzo de vuestras propiedades más nobles *adivinaréis* lo que es digno de saberse del pasado, lo que es digno de conservarse y lo que es grande. ¡Lo semejante se descubre por medio de lo semejante!” Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (Madrid: Biblioteca Nueva, 1999), 93-94.

⁴³ La noción “metacinética” percute el desglose de la máxima de Gadamer relativa a la praxis genealógica de la filosofía como historia conceptual o historiografía –Nietzsche–. Los asertos centrales los debemos a su alumno Hans Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología* (Madrid: Trotta, 2003), 44-47.

⁴⁴ Gaos, *Pensamiento*, 64.

Nociones como las de “rodeo”, “demora”, “ahondamiento”, “re-tardo”, “quietud”, “profundidad”, “extravío”, “incertidumbre”, “espejismo”, “errancia”, “pliegue” y algunas más,⁴⁵ identifican la decodificación metafórica plausible de adscribir a la historiografía y al viaje de descubrimiento, al salir de sí de la saturación dionisiaca en Eleusis, a los trayectos de la poesía órfica y los caminos de *Mnemosine* y, por supuesto, a la postulación retórica de la filosofía de Nietzsche y sus aspectos dirigidos a desentrañar la insidia tecnocrática y velociferina del fundamento científico nacido del traslape de la civilización cristiana como modernidad.⁴⁶

Pero también, y sea dicho ya para terminar, desde la perspectiva propia, a la modulación con la que Gaos—confeso “adicto” a Nietzsche— se adentra al pensamiento de lengua española y cuya contextura se configura como el espacio meridiano de oscilación del linde o *in between*: una reunión entre la “espontaneidad ideativo-imaginativa” y la “irregularidad metódica” de sus formas de “expresión”, comunicación” e “invención” y que culmina en un complejo “crítico-estético” de índole epistemológica en el que las ideas y conceptos se vierten como un “halo de imágenes

⁴⁵ Aunque posible de adscribir a una tradición hermenéutico-historiográfica proveniente de Gadamer y Koselleck, retomamos la anterior constelación de significantes —*sistémicos y aleatorios: metacínética*—, de la obra de tres escritores mexicanos. Véase José Gaos, *Dos exclusivas del hombre. La mano y el tiempo* (México: Universidad de Nuevo León, 1945), Ricardo Nava, *Deconstruir el archivo: la historia, la huella, la ceniza* (México: Universidad Iberoamericana, 2015) y Guillermo Fadanelli, *Lodo*, (Madrid: Debate, 2002).

⁴⁶ A decir de Blumenberg, la retórica “es la esencia de la filosofía de Nietzsche”, en Luis Enrique De Santiago Guervós, *Nietzsche, Escritos sobre retórica*, (Madrid: Trotta, 2000), 10. Sobre el concepto metafórico de lo “velociferino” entendido como descriptor clave de la modernidad y atribuido a Goethe —la cópula metafísica entre Velocidad y Lucifer—, véase la introducción que Faustino Oncina hace a Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización* (Barcelona: Paidós, 2003), 24-25. Finalmente, respecto a la relación entre cristianismo y modernidad bajo la óptica del “teorema de la secularización” y al interior de una perspectiva “no sustancialista” de la historia, Blumenberg, Hans, *La legitimación del mundo moderno* (Valencia: Pre-textos, 2008), 112-113.

y veste de frase rítmica y vocablos exquisitos”, tal y como en “edades clásicas” se concibió la comunión entre lo “estético y lo no estético”.⁴⁷

OCULTAMIENTO DEL TIEMPO SAGRADO ANTE LA CEGUERA PRODUCTIVISTA

Lo que queremos señalar es que la traducción literalmente sustancial de este crisol de *estratos y horizontes temporales*, estaría dirigida contra la liquidez que permea la acerada y plana espiritualidad del nihilismo globalmente desplegado y gobernado por el régimen de la mercancía en el que el tiempo es oro y el motivo, su aceleración tecnocrática y financiera.

Esto es, de la multitud de trayectorias abiertas para la crítica por la constatación *líquida* de los principales descriptores de la sociedad “hipermoderna” que ha llevado a cabo la sociología de Bauman, lo pertinente aquí es el empleo de su condensación significativa a través del emplazamiento de las ligas existentes entre el espacio y el tiempo como condiciones apriorísticas de la experiencia y los modos de su sustanciación cultural. Del primero de los factores:

La reducción del espacio [de experiencia] entraña la abolición del paso del tiempo [como expectativa]. Los habitantes del primer mundo viven en un presente perpetuo, atraviesan una sucesión de episodios higiénicamente aislados, tanto del pasado como del futuro. Están constantemente ocupados y siempre “escasos de tiempo”, porque cada momento es inexistente, una experiencia idéntica a la del tiempo “colmado hasta el borde”.⁴⁸

⁴⁷ Gaos, *Pensamiento*, 62-64, 68-69. En Lanceros, *in between* asume en tanto que “fractura” la caracterización de una “metafísica del entre” de índole trágica. Véase Lanceros, *La herida*, 8-10.

⁴⁸ Zygmunt Bauman, *La globalización. Consecuencias humanas* (México: FCE, 1999), 116. Acerca del rendimiento historiográfico del binomio categorial

El segundo, por su parte, explicita el contenido del enlace sucesivo de los *instantes de existencia* por medio de las atribuciones líquidas allegadas a la “aceleración”, la “superficialidad”, la “puntualidad inextensa”, la “fragilidad” y la “incertidumbre”, o bien el “egotismo”, la “soledad”, la “obsesión” y la “compulsión”, todas ellas expresiones cercadas por el sinsentido metafórico del viaje y los trayectos. En palabras de Gaos:

En el punto que metas y caminos quedaran anulados por el vértigo del traslado de unos lugares a otros y de una traslación impendiente de la percepción del trayecto, habría perdido la vida humana su sentido y dejado el <hombre> de ser tal, sin equívoco.⁴⁹

Líquida es entonces la intoxicación etílica, y sin matices su reificación por obra de la cocaína y la anfetamina como signos del consumo demandado por un imperio que celebra la devastación de la heroína y la excitación obtusa del *ice* o el *prozac* como enclaves arquetipo del diseño industrial-neocolonial, tal cual la verdad trascendental de los inframundos de la aceleración y lo virtual.

Plano y aberrante es el intento de subsumir desde un encuadre médico-jurídico-moral –muy propio de la óptica del dispositivo disciplinario de Foucault–, bajo el concepto de drogas una serie de sustancias milenarias que dejan ver tras la ritualidad-discursividad mítico-cognitiva de su empleo, constelaciones diversas de modos de la aprehensión de los mundos y cuya identidad deriva como unidad justo de la cohesión de pluralidades de la naturaleza, lo humano y lo trascendental. Acerada, de bronce y hierro, es la violencia con la que se ocultan los caminos de acceso a lo que una

“espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa” véase Reinhart Koselleck, *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (Barcelona: Paidós, 1993), 333-357.

⁴⁹ Véase Zigmunt Bauman, *La cultura en el mundo de la modernidad líquida* (México: F.C.E., 2013), 23-32 y José Gaos, “Sobre la Técnica”, en *Acta política mexicana*, núm. 1, (1967): 210-211.

vez fue y cuyo retorno, parafraseando al cusano, se reconvierte asimismo como el potencial de lo real jugando entre las dimensiones del tiempo.

A la par del mercado, que se dispone a liberar tutelarmente los ámbitos filantrópicos del fármaco y del uso recreativo de las sustancias de su elección mientras reprime aquellos que se sustraen a su lógica regulativa, proveniente del subsuelo cósmico-orgánico –en mazateco, ya se dijo, el hongo sagrado lleva la dionisiaca denominación de “el pequeño que brota de la tierra”–; es perceptible y, cada vez más, conceptualizable, la presencia de un “orden mental diferente” en el que el exotismo que permea la semántica de las drogas y los orígenes va confluyendo hacia una refinación de segundo nivel y orden inverso –contracultural–, en la que lo que se recobra es la densidad –la hondura espacial y la demora temporal– de los caminos de conocimiento y de la existencia humana:

La respuesta pendiente a la pregunta por el sentido del ser ha suscitado el empeño de sonsacar al *Dasein* la unidad de sus expresiones y modos de comportamiento. En el camino había demoras; y el demorarse se ha acreditado como el sentido del camino.⁵⁰

El misterio se alía de esta forma a lo contingente y el progreso indefinido se relativiza hasta el punto de su aniquilación racional. Lo que se anticipa es una perfección sin tiempo radicada en lo trivial como residuo de la soberbia occidental y cuya condición es la del habla de lo inconceptual en su retorno hacia el mundo de la vida y su proyección conceptual como elaboración simbólica y signo de la realización cultural.

Poco antes de su muerte, agotada por la insidiosa mirada fotográfica de la que se le hizo objeto, sin más beneficio que el de “la techumbre de láminas de zinc de su jacal en la montaña” y un

⁵⁰ Hans Blumenberg, *La posibilidad de comprenderse* (Madrid: Editorial Síntesis, 1997), 127.

tocadiscos en donde escuchaba la grabación de sus cantos rituales –y que una tarde por cierto le sería decomisado por la autoridad judicial bajo la acusación de dedicarse al “tráfico de drogas”–, María Sabina, “la mujer aerolito, la mujer remolino, la mujer de luz, la mujer limpia, la mujer altiva, la nadadora sagrada”, abriría quizá por última vez sus labios al secreto ancestral y dejaría el vislumbre de una máxima de decodificación hermética o básicamente eleusina:

Mi única fuerza es mi Lenguaje. Y todo mi lenguaje está en el Libro que me fue dado. Soy la que lee, la intérprete. Ese es mi privilegio. Yo había alcanzado la perfección. Ya no era una simple aprendiz. Por eso, como un premio, como un nombramiento, se me había otorgado el Libro. Cuando se toman los *niños santos*, se puede ver a los Seres Principales. De otra manera, no. Y es que [ellos] son santos, dan Sabiduría. La Sabiduría es el Lenguaje.⁵¹

Finalmente, la formulación de lo improbable como síntoma de acceso a la revelación del misterio, revela en realidad el fundamento político de la adivinación en el entorno de una lógica de la fantasía que, como “fuerza plástica”, constituye los haberes de su propia realización.

Así lo ha profetizado ya Fernando Solana, filósofo del hiperealismo. “Alguna vez volverá el tiempo sagrado. Nosotros, los de ahora, no lo veremos. Nosotros, entonces, seremos otros y sí lo veremos”.⁵²

Tal y como sucede en la contextura *límite* y pulsional del alcaolide.

Por-venir y porvenir. ☒

⁵¹ Fernando Solana, “Ella miró hacia adentro”. Blog de Fernando Solana Olivares, 5 de abril, 2013, <http://fernandosolanaolivares.blogspot.mx/>. Para la revisión pormenorizada de los “Cantos chamánicos de María Sabina”, en la traducción de Wasson, véase Álvaro Estrada, *Vida de María Sabina. La sabia de los bongos* (México: Siglo Veintiuno Editores, 1989), 112-132.

⁵² Solana, “Ella miró”, <http://fernandosolanaolivares.blogspot.mx/>.

BIBLIOGRAFÍA

- Bauman, Zygmunt. *La globalización. Consecuencias humanas*. México: FCE, 1999.
- Bauman, Zygmunt. *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. México: FCE, 2013.
- Beaufret, Jean. *Diálogo con Heidegger. Filosofía griega*. Buenos Aires: Miluno, 2012.
- Bloch, Raymond. *La adivinación en la antigüedad*. México: FCE, 2014.
- De Santiago Guervós, Luis Enrique. “El poder de la palabra: F. Nietzsche y la retórica”, en Nietzsche, Friedrich. *Escritos sobre retórica*. Madrid: Trotta, 2000.
- Blumenberg, Hans. *La posibilidad de comprenderse*. Madrid: Editorial Síntesis, 1997.
- Blumenberg, Hans. “Imitación de la naturaleza. Acerca de la prehistoria de la idea del hombre creador”, en *Las realidades en que vivimos*. Barcelona: Paidós, 1999, 73-114.
- Blumenberg, Hans. *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta, 2003.
- Blumenberg, Hans. *La legitimación del mundo moderno*. Valencia: Pre-textos, 2008.
- Blumenberg, Hans. *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría*. Valencia: Pre-textos, 2009.
- Colli, Giorgio. *La sabiduría griega I*. Madrid: Trotta, 2008.
- Colli, Giorgio. *El nacimiento de la filosofía*. México: Tusquets, 2010.
- De Certeau, Michel. *Historia y Psicoanálisis*. México: Universidad Iberoamericana, 2004.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la Filosofía*. Barcelona: Anagrama, 2012.
- Eliade, Mircea. “Mitologías de la memoria y el olvido”. *Estudios de Asia y África*, núm. 2 (1966): 3-23.
- Estrada Álvaro. *Vida de María Sabina. La sabia de los hongos*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1989.
- Flores, Leticia. *Atenas, ciudad de Atenea. Mito y política en la democracia ateniense antigua*. México: UNAM, 2006.
- Fadanelli, Guillermo. *Lodo*. Madrid: Debate, 2002.
- Fornara, Charles y Samons, Loren J. *Athens from Cleisthenes to Pericles*. Berkeley: University of California, 1991.
- Gaos, José. “Sobre la Técnica”. *Acta politécnica mexicana*, núm. 1 (1959): 205-212.

- Gaos, José. *Dos exclusivas del hombre. La mano y el tiempo*. México: Universidad de Nuevo León, 1945.
- Gaos, José. “Orígenes de la Historia de la Filosofía en Platón y Aristóteles”, en *Obras completas II*. México: UNAM, 1991.
- Gaos, José, *Pensamiento de lengua española*, en *Obras Completas VI*. México: UNAM, 1990.
- Garibay, Ángel María. *Mitología Griega. Dioses y Héroes*. México: Editorial Porrúa, 2007.
- González Wagner, Carlos. “Psicoactivos, misticismo y religión en el mundo antiguo”. *Gerión. Revista de historia antigua*, núm. 31 (1984): 31-59.
- Graves, Robert. *Los mitos griegos I*. México: Ariel, 2007.
- Grintser, Nikolay. “What did Mysteries mean to Ancient Greeks?” *Electronic Antiquity. Russian State University for the Humanities*, Moscow: núm.1 (2008): 89-105.
- Koselleck, Reinhart. *Los estratos del tiempo. Estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós, 2001.
- Koselleck, Reinhart. *Aceleración, prognosis y secularización*. Barcelona: Paidós, 2003.
- Koselleck, Reinhart. *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Lanceros, Patxi. *La herida trágica. El pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*. Madrid: Anthropos, 1997.
- Maestre, Agapito. “El discípulo olvidado José Gaos, entre Nietzsche y Ortega”. *Revista de occidente*, núm. 244 (2001): 110-134.
- Marramao, Giacomo, “Spatial Turn: Espacio vivido y signos de los tiempos”. *Historia y Grafía*, núm. 45 (julio-diciembre 2015): 123-132.
- Nava, Ricardo, *Deconstruir el archivo: la historia, la huella, la ceniza*. México: Universidad Iberoamericana, 2015.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo*. México: Alianza, 1994.
- Nietzsche, Friedrich. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.
- Oncina, Faustino. “Introducción”, en Koselleck, Reinhart. *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pere-textos, 2003.
- Páez Casadiegos, Yidi. “Demetér-Perséfone: etiología y epifanía en los misterios de Eleusis”. *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, núm. 55 (2007): 1-17.
- Platón. “Timeo”, en *Diálogos*. México: Editorial Porrúa, 2005.
- Platón. “Fedro”, en *Diálogos*. México: Editorial Porrúa, 2005.

- Rocco, Christopher. *Tragedy and Enlightenment. Athenian Political Thought and the Dilemmas of Modernity*. Los Angeles: University of California press, 1997.
- Solana Olivares, Fernando. “Ella Miró hacia adentro”. Blog de Fernando Solana Olivares. 5 de abril de 2013. <http://fernandosolanaolivares.blogspot.com/2013/04/ella-miro-hacia-adentro.html>
- Stevenson, Robert. *Memoria para el olvido*. México: FCE, 2000.
- Wasson, Gordon, Hofmann, Albert y Ruck, Carl. *El Camino de Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*. México: FCE, 2013.
- Žižek, Slavoj. *Acontecimiento*. Madrid: Sextos piso, 2014.
- Žižek, Slavoj. *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. Buenos Aires, Paidós, 2010.
- Žižek, Slavoj. *El acoso de las fantasías*. México: Siglo Veintiuno Editores, 2011.
- Žižek, Slavoj. *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Paidós, 2009.

François Hartog: el comienzo de una trayectoria



François Hartog: the Beginning of a Career

NORMA DURÁN

Universidad Autónoma Metropolitana-Azc.

México

Correo: norma.duran03@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6597-9254>

DOI: 10.48102/hyg.vi62.518

Artículo recibido: 15/06/2023

Artículo aceptado: 05/10/2023

El historiador es aquél que, por los desplazamientos entre pasado y presente, puede precisamente mostrar la manera en cómo [la circulación de tiempos] ha operado: cómo las sociedades han buscado articular pasado, presente y futuro, y cómo esta negociación siempre debe retomarse [...] y de hacer [de la tarea del historiador], en la medida de lo posible, un centinela del tiempo.¹

François Hartog

RESUMEN

Este ensayo trata de explicar el comienzo de la trayectoria intelectual de François Hartog y, a partir de esto, entender la función que puede tener la historiografía en la actualidad, cuando el “presentismo” consume todo al instante e impide percibir algún horizonte para la disciplina que no

¹ François Hartog, *La cámara de guardia. Entrevistas con Felipe Brandi y Thomas Hirsch*, (México: Ediciones Navarra, 2020). Trad. Norma Durán R. A.

sea “el tiempo presente”. A partir de hacer historiografía sobre los libros de Hartog, se puede ver cómo elabora sus preguntas y su manera de leer los textos, cuestión que le permitió ir del tema de la alteridad a sus “régimenes de historicidad”. Finalmente, también se puede ver que la historiografía implica un cierre epistemológico a partir de la propia historia y que es desde ella misma que ha sido posible pensar la historicidad de la escritura de la historia.

Palabras clave: François Hartog, historiografía, historicidad, temporalidad, regímenes de historicidad, presentismo.

ABSTRACT

This essay tries to explain the beginning of the intellectual career of François Hartog and, from this, understand the function that historiography can have today, when “presentism” consumes everything instantly and prevents perceiving any horizon for the discipline other than “the present time”. From doing historiography on Hartog’s books, we can see how he elaborates his questions and his way of reading the texts, a question that allowed him to go from the theme of alterity to his “regimes of historicity”. Finally, we can also see that historiography implies an epistemological closure from history itself and that it is from itself that it has been possible to think about the historicity in the writing of history.

Key words: François Hartog, historiography, historicity, temporality, regimes of historicity, presentism.

INTRODUCCIÓN

El epígrafe muestra cómo Hartog entiende lo que debería ser la tarea del historiador en la actualidad. Por ello, le gusta concebirse como un “centinela del tiempo”. Aunque esta visión de la historia, como él lo expone en su último libro, no la tenía cuando salió de la École Normal Supérieur [ENS]. En esos años posteriores al mayo de 1968, se sentía ajeno, curiosamente, a su presente. Poner al inicio de su trayectoria intelectual lo que comprende hoy como objetivo de la historia sería solo una ficción retrospectiva.

En su último libro, *Al encuentro de Cronos*,² traza su recorrido a través de las preguntas que se fue haciendo a lo largo de su investigación como historiador. Estas preguntas, quizás como toda pregunta, nacen de vivencias y lecturas o, mejor dicho, en su caso, de lecturas que iluminan sus experiencias vitales. Al terminar sus estudios en la ENS emprendió un viaje alrededor del mundo durante un año en el que navegó saliendo de Marsella, rodeando África, bogando por la Polinesia y las islas del Pacífico en todo tipo de embarcaciones. Por otro lado, su viaje está inmerso en un conjunto de lecturas. De la vida al texto y del texto a la vida. Hartog adquiere comprensión de su largo viaje (pues sabe que a su regreso deberá tomar decisiones en cuanto a su futuro intelectual) a partir de sus lecturas de viajeros, imaginando al viejo Ulises perdido en el Mediterráneo. Anotaba, día tras día, en sus cuadernos, impresiones y preguntas con las cuales abordar sus futuros estudios. Indeciso entre la historia y la antropología, sabía que quería cubrir dos dimensiones: el tiempo y el espacio. A su regreso de ese viaje se decidió por la historia y los estudios clásicos. No solo se había inclinado por el periodo más lejano, la Grecia Antigua, sino también espacialmente por recorrer lugares acompañado con libros de Victor Segalen, John Conrad, Lévi-Strauss y otros viajeros que, desde Homero, lo cautivaron. No en vano sus metáforas lo remiten al mar, al viaje entre tiempos y espacios, fijadas estas figuras literarias en su imaginación infantil, cuando pasaba año con año el verano en una isla del Atlántico norte, desde donde vislumbraba el majestuoso faro Jument³ y soñaba con ser marino o guardián de faro para avistar e iluminar a los barcos de los peligros.

² François Hartog, *À la rencontre de Chronos* (París: CNRS, 2022). Próximamente traducido por el CEMCA.

³ François Hartog, *La cámara de guardia*. En este libro de entrevistas, Hartog va narrando sus travesías intelectuales y marítimas en una prosa muy bella. El libro en francés se titula *La chambre de veille. Entretiens avec Felipe Brandi et Thomas Hirsh* (París: Flammarion, 2013).

No fue guardián de faro, tampoco marino, su manera de navegar ha sido entre temas, disciplinas y periodos, formulando y reformulando temas y preguntas, acechando el tiempo para alertar e iluminar un poco el presente, del que se distanció y al que siempre vuelve, muy particularmente en sus últimos libros. Ese ir y venir se convirtió en su modo de hacer historia y de ahí le surgirá la cuestión del tiempo, impuesta por los desafíos que encontrará en la escritura de la historia durante más de cuarenta años de investigación.

La obra de F. Hartog cubre un abanico muy amplio. Me propongo en este ensayo analizar la manera en que ha formulado sus preguntas por la mediación del “acto de leer” libros de historia. Dicho de otra manera, la historia, ese saber que en la cultura occidental aparece con Herodoto, tiene una historia y esa la traza la historiografía. Él siempre se ha dedicado a ella: historiador de las escrituras de historia. Pero de esto surgen las siguientes preguntas: ¿Qué función tiene la historiografía en la actualidad, cuando estamos sumidos en un presentismo que se consume a sí mismo sin ofrecer apertura o proyecto alguno al futuro? ¿Cómo llegó a la problemática del tiempo, cuando en palabras de Michel de Certeau,⁴ “es lo impensado de la disciplina”? ¿Qué permite ver la historiografía cuando todo se vuelve presente? ¿Cómo llegó a concebir sus “régimenes de historicidad”? Estas cuestiones son el hilo conductor de las siguientes líneas.

He dividido este ensayo en dos partes. En la primera analizo su punto de partida, su primer libro: *El espejo de Herodoto*, escrito bajo la influencia de Michel de Certeau y de la lingüística de la enunciación de Benveniste. Pienso ese texto como uno de los primeros que reflexionan sobre la naturaleza o fundamento

⁴ Había sido publicada en 1975. Traducida al español por Jorge López Moctezuma: Michel de Certeau, *La escritura de la Historia*, trad. Jorge López Moctezuma (México: Universidad Iberoamericana, 1985). Precisamente, Hartog menciona su interés por la escritura de la historia a partir del contacto con de Certeau, quien fue uno de sus sinodales.

del discurso histórico desde la historia y no desde la filosofía, la cual, hasta ese momento, era la que realizaba la reflexión sobre su epistemología. El texto de Hartog se interroga sobre la primera forma del discurso histórico, escrito en primera persona, es decir, por primera vez será su autor, Herodoto, el que valide con su palabra o, mejor dicho, con su escritura lo que dice del pasado. Por lo tanto, no es cualquier texto, sino el primero en la civilización occidental que prescinde de una autorización divina o de un poder heterónomo. Esto es, Hartog hace ver, por medio de los operadores que usa Herodoto, cómo se autoriza un discurso que habla a nombre propio y cómo produce creencia en lo dicho, en otras palabras, sus criterios de verdad.

En la segunda parte de mi ensayo, sigo el camino de sus publicaciones, de las lecturas que lo llevaron a la pregunta sobre el tiempo, esto es, cuando elabora sus “régimenes de historicidad” que expresan la temporalidad encubierta en los libros de historia, cuestión que añade complejidad a la historiografía. Su camino no fue directo, fue trazado en un ir y venir entre tiempos y espacios, entre lecturas y disciplinas. En un inicio pensé abarcar su último libro, *Cronos, Cómo Occidente ha pensado el tiempo desde los primeros cristianos hasta hoy*;⁵ sin embargo, el ensayo fue creciendo y solo llegó al inicio de su indagación, es decir, me detengo en su diagnóstico sobre el tiempo en los libros de historia, en la sintomatología advertida desde la década de los ochenta, en la que el presente se iba dilatando hasta casi borrar pasado y futuro.⁶ A partir de ese libro, se hace explícito cómo elabora la pregunta sobre el tiempo que marcará la totalidad de su obra.

⁵ François Hartog, *Cronos, Cómo Occidente ha pensado el tiempo desde los primeros cristianos hasta hoy*, trad Norma Durán (México: Siglo XXI, 2021).

⁶ Véase François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, (París: Seuil-Gallimard, 2003). Publicado en español por la Universidad Iberoamericana: François Hartog, *Régimenes de Historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, trad. Norma Durán y Pablo Avilés (México: Universidad Iberoamericana, 2007).

HISTORIZAR LA ESCRITURA DE HERODOTO:
UNA FORMA PARTICULAR DE PENSAR LA HISTORIOGRAFÍA

Hartog se interesó tempranamente por la historiografía, esto es, por la historia de la historia y, de manera puntual, por la historia de cómo se ha escrito la historia desde Herodoto. La historia de los historiadores, pues sabemos que la palabra conjunta varios significados.⁷

La historiografía nace, en el sentido en que la comprendemos hoy, en la década de los sesenta del siglo pasado. El impulso dado por el “segundo” estructuralismo, aquel que impulsó en Francia la lingüística de Benveniste, le permite ver a Hartog nuevas modalidades de la enunciación. En primera instancia elige *Las historias* de Herodoto, es decir, elige el primer texto de historia de la cultura occidental. Escrita como tesis de estado,⁸ *El Espejo de Herodoto*⁹ es el resultado de esos años de investigación y docencia en la Universidad de Estrasburgo, en donde residió de 1975 a 1987 (dos años estuvo en la Universidad de Metz), y refleja sus influencias intelectuales, sobre todo la de sus maestros, con los que, aunque residían en París, continuó en contacto. Pièrre Vidal-Naquet, Jean-Pierre Vernant y Marcel Detienne, que lo habían formado en su paso por la École Normal Supérieure (ENS), en algún momento fueron vistos como la “Escuela de París”, eminentes clasicistas que reformularon los estudios de Grecia antigua.¹⁰

⁷ Véase Koselleck, lo veré más adelante.

⁸ En esos años, había la opción de elegir hacer una tesis de estado, que comprometía a entregar un trabajo de aporte significativo que implicaban años de investigación y reflexión. Hoy ya no existe. El jurado de su examen lo conformaron Pierre Léveque, Michel de Certeau, Jean-Pierre Vernant, Giuseppe Nenci y Françoise Dunand.

⁹ Publicado por Gallimard en 1980: François Hartog, *Le miroir d'Hérodote: essai sur la représentation de l'autre* (París: Gallimard, 1980). Traducido por Daniel Zadunaisky: François Hartog, *El Espejo de Herodoto. Ensayo sobre la representación del otro*, trad. Daniel Zadunaisky (Buenos Aires: FCE, 2003).

¹⁰ Nicole Loraux formaba parte de este grupo, pero falleció prematuramente.

La investigación de Hartog lleva el título de *El Espejo de Herodoto. Ensayos sobre la representación del otro*.¹¹ La redacción de la obra en la década de los setenta refleja el ambiente intelectual francés impregnado de estructuralismo, que ponía su énfasis en la estructura del lenguaje o teoría del signo lingüístico, pero que Hartog, toma, lo he dicho antes, de Émile Benveniste, es decir, es un análisis del habla, no de la lengua. En ese entonces la figura de Arnaldo Momigliano dominaba la historiografía, pero él no estaba interesado en el tipo de acercamiento que hacía Hartog, pues, aunque Hartog admiraba su erudición, consideraba un poco ingenua su postura. En cambio, la historiografía había adquirido una nueva dimensión con la importancia dada al lenguaje y particularmente a la escritura. De manera que la historiografía comienza a significar algo más que solo los autores y la temática de la época que escribieron. El desplazamiento hacia el análisis de la escritura implica destacar y comprender las imposiciones (*contraintes*) narrativas en la construcción del discurso histórico. En otras palabras, lo que impone la forma escriturística a este tipo de relatos o, más precisamente, cómo hace intervenir al enunciador, cómo resuelve y se hace posible hablar y escribir sobre lo otro, sobre la alteridad, sobre el pasado, sobre hechos reales acontecidos en el pasado.

El estructuralismo había surgido con los estudios pioneros de Ferdinand de Saussure a principios del siglo XX. Para este enfoque, el lenguaje expresa el pensamiento y no al revés. No puede haber pensamiento sin lenguaje y este, al ser el primer soporte de la comunicación, no podría ser individual. Saussure había distinguido la lengua del habla, pero solo dedicó su atención a la estructura de la lengua, por lo tanto, se limita al lenguaje, sus análisis son internalistas. El lenguaje, para comunicar, tiene reglas que son compartidas; si no, no habría comunicación. En Francia, el estudio general de los signos o semiótica se aplicará a toda

¹¹ Hartog, *El espejo de Herodoto*.

unidad de sentido, ya fueran reglas de parentesco, alimenticias, de vestir o de hablar. Con respecto al lenguaje, la unidad mínima de sentido es el discurso, el cual está ceñido por las imposiciones narrativas que he señalado. Estas reglas son la sintaxis (orden y relación de las palabras, propia de cada lengua); la semántica (el significado del signo, la palabra); y la pragmática (contexto social en el que se emiten los enunciados y que permiten entenderlos). Lo que hemos llamado pragmática fue desarrollada en Francia por Benveniste, quien la denominó lingüística de la enunciación y que se aboca al habla, es decir, al lenguaje enunciado o, en este caso, escrito, que son *Las Historias* de Herodoto. La modalización de la enunciación complicaba el análisis estructural, pero permite a Hartog estudiar ese primer discurso, en primera persona, cuyo referente es, o pretende ser, externo al discurso, ya que *Las Historias* de Herodoto quieren dar cuenta de ciertos acontecimientos sucedidos en el pasado, o sea, lo real fáctico pasado, que está fuera del texto. La exposición de motivos la plasma Herodoto desde el principio:

Esta es la exposición del resultado de las investigaciones (historiein en griego) de Herodoto de Halicarnaso, para evitar, que con el tiempo los hechos humanos queden en el olvido y que las notables y singulares empresas realizadas, respectivamente, por griegos y bárbaros —y en especial, el motivo de su mutuo enfrentamiento— queden sin realce.¹²

La intención de Herodoto es muy clara. *Historie*, que significa indagar, investigar, remite a lo visto o a lo escuchado por Herodoto, en otras palabras, *Las Historias* están validadas por el mismo sujeto que escribe, él es quien autoriza la verdad de su relato ¡He ahí la novedad! Ahora bien, Herodoto destaca, nos dice Hartog, el

¹² Herodoto, *Historia*, trad. Carlos Schrader, intr. Francisco R. Adrados (Madrid: Editorial Gredos, 1992).

yo vi, el yo oí, el yo digo, yo escribo, con todas las modalizaciones del enunciador y con todo lo que implica, por poner un ejemplo, la autopsia (ver con los propios ojos): el hacer ver lo que yo vi, lo dicho lo autoriza la descripción del ojo del narrador, como si el ojo hablara y dijera lo que ve. Es el testimonio visual el que produce el efecto de persuasión, el que da la certeza de que lo visto es verdadero.¹³ Igualmente el oír, es el oído el que testimonia que otro vio. Ahora bien, hay una serie de mediaciones en la operación que se realiza del ver al decir y, más aún, al escribir. ¿Qué de lo visible es decible y más aún escribible? Con esto, solo dejo ver la complejidad de suscribir en la enunciación la autoridad de lo que se afirma. Nada más hay que tomar en cuenta que las formas que tienen otros pueblos de hablar sobre el pasado son validadas por un poder divino, supremo; ¿cómo atreverse a hablar del pasado con la autoridad de un yo? Otros discursos que hablan sobre el pasado, los orígenes, el poder, etcétera, lo hacen a partir de un poder heterónimo, el cual puede ser un dios o dioses, cuyos sacerdotes, mediante prácticas mágicas o adivinatorias o realizadas por mandato divino, dan fundamento al enunciado. En ellas no hay sujeto inmanente al texto que valide lo dicho o escrito, siempre será una figura sagrada, un ser o poder superior, quien lo haga. En *Las historias*, la figura de Herodoto como primer sujeto “historiador” es lo que imprime esta particularidad al fundar la *historie*, lo visto, lo investigado. La palabra historia se continuó usando para nombrar este saber, aunque Tucídides, su sucesor, no la usará, pues quiere distanciarse de Herodoto, a quien considera un mentiroso (*mythodes*); no obstante, usa la misma autoridad (su yo) para escribir sobre el pasado. Por lo que sigue a Herodoto.

¿Cómo eran leídos estos textos de “historia” en el siglo XIX, cuando la historia ya se consideraba una ciencia?

¹³ Cfr. Norma Durán, *Formas de hacer historia. Historiografía latina y medieval* (México: Editorial Navarra, 2016), 140ss.

Anteriormente la lectura de estos textos se había hecho para sacar “datos” y escribir nuevos relatos históricos, es decir, se extraía de estos libros la información como “dato duro” o de autoridad para escribir otras historias, o, por el contrario, para corregir o negar la verdad de lo dicho por el texto. Desde el estructuralismo, o más bien desde la semiótica, el texto conforma una unidad y primero, para poder hablar de su contenido, es necesario analizarlo integralmente, no se puede fragmentar. Lévi-Strauss será el primero en aplicar la lingüística estructural a los mitos, lo que abrió todo un camino para aplicarla a otro tipo de discursos.

Todas las sociedades tienen su particular relación con el tiempo, más no todas escriben historia, y en el mundo antiguo muchos pueblos registraron y escribieron historia. Esta tarea se delegó a escribas profesionales. La autoridad de estos discursos o narrativas provenía, como he dicho, de revelaciones de la divinidad, de medios mágicos o adivinatorios.¹⁴ Estas formas de historia “dan la espalda a la historia”, a la historia que vamos a seguir,¹⁵ la que reunió en el siglo V a. C. ciertas características que posibilitaron un discurso garantizado por el *histor*, es decir, por alguien que indagó, vio, oyó o se hizo narrar las historias que refiere y pone por escrito. Esto hace una gran diferencia respecto a cualquier otra historiografía.¹⁶

¹⁴ Por ejemplo, en Egipto se elaboraron largas listas reales con menciones de dioses o de hazañas y obras de los faraones en su deseo de eternidad; en Mesopotamia, la historia era una mezcla de adivinación retrospectiva que almacenaba una serie de hechos que eran comparados por sacerdotes con la lectura de las vísceras de los animales sacrificados; en los hebreos, es una historia revelada por su Dios y que tiene el deber de no olvidar ni sus orígenes ni sus ancestros; en Roma, sabemos que se redactaban los *Anales pontificales*, una especie de crónica anual de prodigios, calamidades y victorias, que eran un estado de la ciudad frente a los dioses, era redactada por el *pontifex maximus* y tenía como intención expiar las faltas; en la India, es la memorización de los libros sagrados o el recuerdo de las vidas anteriores; etcétera.

Cfr., François Hartog, *Evidencia de la historia. Lo que ven los historiadores* (México, Ibero, 2011), 34-35.

¹⁵ François Hartog, “The Invention of History. The Pre-history of a Concept from Homer to Herodotus”, en *History and Theory* 39, no. 3 (2000): 384-395.

¹⁶ François Hartog, *Evidencia de la historia*, 34-35.

Herodoto escribe sus *Historias* para dar cuenta de acontecimientos y “empresas realizadas” tanto por griegos como por bárbaros, para que no queden en el olvido. Por lo tanto, la novedad en Grecia es el “sujeto historiador”, una figura “subjativa” que a nombre propio y desde la primera línea se nombra como autor y validador de su historia. La siguiente pregunta que Hartog se hace es ¿cómo surge, de qué espacio es deudora esta nueva palabra?

La frase “Herodoto quiso ser Homero, pero solo pudo ser Herodoto” expresa claramente de dónde deriva Hartog *Las Historias*. El lugar social¹⁷ de Herodoto ya no es un lugar jerarquizado, sino es la *polis* democrática, en la que había surgido un “espacio público”, donde la palabra se legitima por quien argumenta. El espacio sagrado tiene un lugar propio, distinto del espacio político, y eso se debe a una carencia: las musas han desaparecido y ya no inspiran a quien solía cantar las gestas heroicas de otra sociedad desaparecida. Por ello, a decir de Hartog, Herodoto tendrá que hacer por su cuenta el trabajo de indagar e investigar sobre las gestas que quiere narrar, en su caso, son las Guerras Médicas, guerras que enfrentaron griegos y persas.

¿Qué discurso hablaba de gestas pasadas en Grecia sino la *Iliada* y la *Odisea*? De ahí la lapidaria frase de Hartog citada arriba. Herodoto narra los hechos humanos pasados (las Guerras Médicas) para que no se olviden, porque ya no hay musas que inspiren a los aedos para cantar las hazañas realizadas por los guerreros. De ahí que Hartog sostenga que la matriz de la historia es la épica homérica. Puesto que las musas han desaparecido, ya no existe ese canto inspirado que revelaba el pasado de la sociedad anterior. Los poemas eran cantados por los aedos a la sociedad palaciega del mundo micénico, aquella en la que el *Anax* detentaba un poder absoluto. En ella se requería de una panoplia muy sofisticada para ir a la guerra, que solo era accesible para la nobleza, la élite que podía dedicarse a la guerra. De ahí las singulares batallas

¹⁷ Desde luego, de Certeau está presente en la reflexión de Hartog.

entre nobles en la *Iliada*, con cabalgaduras y carros de guerra. El mundo de Homero relataba la guerra de Troya, un mundo jerarquizado que desaparece al sucumbir Micenas y que se escinde en pequeños reinos donde los *basileus* son los que mandan. Estos poemas quedan como pura oralidad y son recreados por los aedos en los banquetes¹⁸. Esta tradición oral que pertenece a los famosos “años oscuros” se debe únicamente a que la escritura desaparece, pero esta oralidad detendrá su desarrollo cuando esta tradición se vuelve textualidad con Homero en el siglo VIII a. J. C. Los griegos de esta época adoptaron el alfabeto fenicio y desarrollaron una escritura alfabética. Las *Historias* de Herodoto surgen de una sociedad completamente distinta. Estamos en el siglo V a. J. C. Herodoto vive en un mundo donde reina la igualdad entre los ciudadanos. La *polis* es una sociedad isonómica, una sociedad de iguales en donde todos tienen acceso a la guerra, pues esta se practica de otra manera. La panoplia guerrera se ha simplificado, de manera que todo ciudadano puede ser guerrero y participar del botín. En la guerra del siglo V a. J. C. el enfrentamiento es distinto: en la falange hoplita, los soldados enfrentan al enemigo frontalmente en línea y cada soldado, recíprocamente, cuida el flanco de su compañero. La falange refleja la sociedad igualitaria de la *polis*.

Hartog dedicó mucho tiempo a la literatura homérica, es un especialista de estos temas, y su *Espejo de Herodoto* será su manera de pasar a la historiografía. Lo primero que hace es entender el texto de Herodoto en su totalidad, no como fuente de datos para saber quiénes fueron los escitas o cuál fue el motivo de las Guerras Médicas, y lo hace, en primera instancia, sin salir del texto. No es que sea un textualista, sabe lo que implica la escritura de Herodoto, las dificultades con las que se topa y, por eso, primero opta por entender el texto de Herodoto en su conjunto. Como se sabe,

¹⁸ La escritura lineal B de la época Micénica solo se utilizaba para tareas administrativas del Palacio, no para la poesía.

Las Historias contienen dos partes. Una denominada “etnográfica” y otra, “histórica”. Muchos especialistas han dicho que se trata de dos libros independientes. Hartog muestra su unidad, sin la cual, no se entendería la parte “histórica”. La primera parte trata sobre el mundo griego frente a lo que no es griego, es decir, para Herodoto, todo lo demás. La segunda parte trata directamente de las Guerras Médicas, las que enfrentan a los griegos con los persas. Pero Hartog no encuentra dos Herodotos: el agrimensor o “etnógrafo” y el rapsoda o “historiador” que relata la guerra contra los persas. Para Hartog, la obra es una unidad, y la primera parte, que es la que analiza, es indispensable para entender la segunda. Es por ello por lo que dedica toda su atención a esta. Él no va a tocar la guerra contra los persas, es decir, la parte “histórica”, se dedica a analizar la parte “etnográfica”, la cuestión es ¿cómo hace Herodoto entender a sus compatriotas, los griegos, la alteridad? Mostrando a los griegos lo que no son. De manera que el *Espejo* refleja no al escita —ni a los egipcios ni a los persas—, sino a los “escitas de Herodoto”, en otras palabras, pone la alteridad absoluta ante los griegos. La dupla griegos-bárbaros le sirve para mostrar, como espejo, todo lo que no es griego. Bárbaro es quien vive en carretas o es nómada, como los escitas, y no en una *polis*; bárbaro es quien tiene un gobierno tiránico, y no democrático como el que tienen los griegos; bárbaro es quien no respeta las reglas de combate, esto es, las reglas del combate hoplita, etcétera. De esta manera, su lector implícito son los griegos y no escribe sino para ellos. Él dice viajar, hacerse decir o recolectar la historia de los otros pueblos, y es aquí cuando Hartog moviliza todas las modalidades de enunciación de Benveniste. Así pues, historiografía para Hartog son las formas de hacer creíble el primer relato que sustenta su veracidad en primera persona y que no tiene más autoridad que la del propio enunciador: Herodoto.

Para salir del texto, Hartog busca aquellos vacíos que desconoce un lector de otra época. Entender, buscar e indagar el “saber compartido” es la manera de salir “cuidadosamente” del texto.

Solo lo puede hacer un historiador que conozca toda la literatura del periodo y, únicamente, después de analizar el texto en su integralidad. *El espejo de Herodoto* es un análisis modélico que muestra la complejidad de la enunciación, de los efectos de realidad, y al lector que va dirigido. En ese sentido, podría decirse que la historiografía para Hartog es interrogar el libro de historia como si fuera un documento. Aplicarle el mismo método que el historiador hace al leer cualquier otro documento. Entenderlo como unidad y destacar lo que está implícitamente permitirá al lector experto salir del texto y reconstruir el saber compartido inexistente en el texto. Por lo tanto, Hartog no es un textualista, reconstruye el contexto, lo no dicho, a partir de otros textos, es la forma de salir del texto y buscar referentes textuales. En otras palabras, sustituir la cuestión del autor y lector por la de enunciadador y destinatario. Hartog no esconde su yo, sabe que su lectura podría ser analizada en otro momento y su lectura textualizada en el *Espejo* podrá ser observada con otros operadores y modelos que la historicen. En el “acto de leer” es en donde pueden surgir las preguntas pertinentes que haga a su presente, en el ir y venir entre periodos y espacios. Eran los años en los que el interés por la escritura de la historia cobraba importancia.¹⁹ Por ello, en otra parte he expresado que la historiografía en los últimos veinte años del siglo xx ha sido “una experiencia de lectura”.²⁰

“OTROS TIEMPOS, OTRAS COSTUMBRES”: OTROS
“REGÍMENES DE HISTORICIDAD”.

En sus años en la universidad de Estrasburgo (1975-1985), Hartog pasaba frecuentemente frente a la sala de gala del palacio

¹⁹ Cfr., Michel de Certeau, *La escritura de la historia*.

²⁰ Cfr., Norma Durán, “La historiografía como experiencia de lectura” en, José Ronzón, coord., *Historiografía: Nueve trayectorias* (México: UAM-Azc., 2023) proemio.

universitario que llevaba el nombre del famoso historiador Fustel de Coulanges, (la universidad había sido construida después de la guerra de 1870, por los alemanes) y, como Fustel, F. Hartog tenía la cátedra de Historia de Grecia, él, al igual que Fustel, también pasaría diez años en Estrasburgo.

Fustel escribiría ahí su gran obra, *La ciudad antigua*. Después de la guerra de 1870, se traslada a la Sorbona. Sin embargo, extrañamente, en París deja de escribir sobre historia antigua. Este hecho del abandono de la historia antigua hace que Hartog se pregunte por los motivos que hicieron que Fustel se alejara de ese periodo histórico. Posiblemente, en ese momento surge su visión de la historia como “faro del tiempo”. El libro que escribe lleva el título, *Le XIX^e siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*. En él pondera la ruptura temporal que se vivió con la Revolución francesa. Ahora bien, en los años ochenta, reconoce Hartog, existía un desinterés entre los historiadores por las investigaciones historiográficas, por ello la dificultad que tuvo para publicarlo. Pero, ya con esta obra, se hace evidente que él transitará de la historia antigua a la historia moderna, además de que Fustel, sin mucho carisma y asociado con la derecha, entusiasmaba a pocos. El libro salió publicado en 1988. Eran los momentos, nos dice, en que todavía los historiadores hacían historia cuantitativa, inventarios seriales sobre población, bautizos, defunciones, ciclos económicos, etcétera. Por ello, el dedicarse a trabajar el fondo de Fustel le representó un momento de “formación y de toma de conciencia de lo que quería hacer [esto es], profundizar en la vía de la historiografía tanto como interrogación sobre la escritura de la historia como cuestionamiento sobre los desafíos de la historia en el siglo XIX, el siglo que se proclamó ‘el siglo de la historia’”.²¹ Todo esto le hizo reformular sus cuestionamientos, enfrentarse con un archivo sin clasificar y recorrer toda la historiografía francesa del siglo XIX. Con esto, profundizaba en lo que se pensaba como “el método

²¹ Hartog, *La cámara de guardia*, 59ss.

histórico” por excelencia, así como en la escritura de la historia del siglo XIX, en la que el yo del historiador se diluía para “hacer creer” que los hechos hablaban por sí solos.

En esos años, Hartog ganaba un puesto en la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS) y regresaba a París. El seminario que propone será sobre historiografía antigua y moderna. Siempre admiró a Vidal-Naquet por su facilidad de moverse entre el pasado remoto y el presente apremiante. Por eso dedicó su primer seminario a estudiar la obra de Vidal-Naquet. ¡Qué mejor oportunidad para convertirse en “centinela del tiempo”, la de elegirlo como tema de su Seminario en ese primer año en la *École*!²²

Ahora bien, su primera investigación había sido realizada bajo la tutela de Vidal-Naquet, en los años de la ENS.²³ En ella estudiaba a los feacios, aquel pueblo que hospedó a Ulises en su último naufragio y durante el cual ocurre el pasaje en donde toma conciencia de la historicidad, sin tener palabras para expresarlo. Mientras Ulises era festejado en un banquete por sus anfitriones, el aedo se ofrece a cantar lo que este le solicite, y Ulises le pide el episodio del caballo de Troya y la toma de la ciudad. Ulises reacciona al canto del aedo con un llanto inconsolable, pues lo cantó con tal exactitud como si hubiera estado ahí, mientras que Ulises, hasta ese momento, no podía unir el personaje desclasado que es en ese momento con el héroe que antaño había tomado Troya. Ulises no tenía entonces los conceptos ni las palabras para reunir el pasado que había sido con el presente que es entonces; por eso, solo comunica esa experiencia con lágrimas de tristeza. La finitud es la conciencia de que el pasado quedó atrás, es la conciencia de la muerte, del paso fugaz de la vida.

²² Escribió un libro sobre él: François Hartog, *Pierre Vidal-Naquet. L'homme-mémoire et le moment-mémoire* (París: La Découverte, 2007). Anteriormente, publicó junto con Pauline SchmitPantel y Alain Schnapp, *Pierre Vidal-Naquet, un historien dans la cité* (París: La Découverte, 1998).

²³ Hartog, *La cámara de Guardia*, 46.

Historicidad, lo que la filosofía denominaba desde Heidegger con ese nombre, era lo que Hartog rastreaba a partir tanto de autores como Eric Auerbach, Hanna Arendt o Paul Ricœur, como de relatos de historia o de antropología. Será en esta última donde encontrará otras formas de concebir el tiempo, así como otras formas de articular historias. Lévi-Strauss le da la pista a partir de su clasificación de “sociedades frías” y “sociedades calientes”, que significan intensidades distintas de vivir el tiempo y la historia. Ahora bien, para Lévi-Strauss no había pueblos “sin historia”, como comúnmente aceptaba la antropología estructuralista, la cual había suspendido el acontecimiento en el sentido que lo había concebido Occidente, esto es, como algo que no se repite nunca; en las “sociedades frías” ocurre de manera diferente. Mientras que estas se inspiraban en un “cuidado por perseverar en su ser”, las segundas, las “sociedades calientes”, conocían las diferencias entre las temperaturas internas del sistema”, de donde extraían “el devenir y la energía”.²⁴ Este encuentro con historicidades distintas hace que su lectura de los historiadores antiguos y modernos ya formule preguntas concretas para percibir esto que llamará años después “régimenes de historicidad”. Por otro lado, sabemos que Hartog siempre leyó a quienes se referirá como *outsiders* de la historia, entre ellos a Jean-Paul Sartre, Paul Ricœur, Roland Barthes, Michel Foucault, y muchos más.²⁵

Desde 1983, Hartog había fraguado la noción “régimenes de historicidad” que aparecía como una sombra furtiva en una nota crítica que hizo de una conferencia dictada por Marshall Sahlins²⁶ sobre los maorís. Más tarde, en 1989, en la reseña que hace del libro de Sahlins, *Islands of history*,²⁷ aparecido en francés en

²⁴ Hartog, *À la rencontre de Chronos*, 20ss.

²⁵ Cfr., François Hartog, *Confrontations avec l'histoire* (París: Gallimard, 2021).

²⁶ François Hartog, “Note critique. Marshall Sahlins et l’anthropologie de l’histoire”, en *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, no 6 (1983): 1256-1263.

²⁷ Marshall Sahlins, *Islands of history. La Muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, trad. Beatriz López (Barcelona: Gedisa, 1988).

1989, en el que se incluía la conferencia previa, las vuelve a mencionar; sin embargo, todavía no explicita la noción. Queda claro que la idea le surge de la antropología, no de la reflexión filosófica que era el otro foco de reflexión. El choque de otra lógica histórica “hace estallar el concepto mismo de historia” (Sahlins) y reconocer “otros tiempos, otras costumbres”, cuestión que le sugiere a Hartog otras formas de historia, otros “régimenes de historicidad”. En su libro, Sahlins ofrece una muestra de cómo esas sociedades maoríes del Pacífico entendían los sucesos y el tiempo en su encuentro con los colonizadores europeos en el siglo XIX y, a partir de ello, se manifiestan una serie de malentendidos que culminan con la muerte y antropofagia del Capitán Cook. Sahlins detectaba ahí una concepción del tiempo y una forma de historia distinta de la de los europeos, esta historia era una especie de la “historia heroica” al estilo de la homérica.

En el extenso prefacio de *Regímenes de historicidad* (2003), el mismo Hartog traza, retrospectivamente, su trayecto como todo historiador que reflexiona sobre sus experiencias y las lecturas que lo llevaron de su *Espejo de Herodoto* a *Fustel de Coulanges*, pasando por la *Memoria de Ulises*, esto es, de un primer trabajo sobre historicidad y alteridad manifestada en una escritura (la *Odisea*), a las *Historias* de Herodoto. Él no oculta su lugar de enunciación; siempre atento a la escritura contemporánea de libros de historia, de literatura y de filosofía, interroga los textos y atraviesa periodos. Lecturas y viajes lo hacen ir del Pacífico a Berlín, de Agustín de Hipona a Chateaubriand, de la Revolución francesa a la caída del muro en 1989. Efectivamente, la vivencia de una estancia en Berlín en 1993 le permite entender temporalidades distintas, montadas, superpuestas, que pueden ser referidas con la expresión forjada por Ernst Bloch: “lo simultáneo de lo no simultáneo”, que él usa constantemente. Ellas pueden dar a entender formas de articular pasado, presente y futuro en un mismo momento y que él percibe en el Berlín del recién caído muro, que había finiquitado el glorioso futuro del paraíso comunista, confrontado con el efímero

espejismo del triunfo de la democracia y del capitalismo. Aquellos “grandes relatos”²⁸ heridos sucumbían ante un tiempo novedoso, sin orientación fija, que denominaría algunos años más tarde como presentismo.²⁹ Los síntomas los había ido percibiendo esa década, pero tardará otros años más en escribir sus “Regímenes”.

La falla o brecha que había percibido en aquel presente (el de la década de los noventa del siglo XX) y la traducción al francés del libro de Koselleck, *Futuro pasado*,³⁰ en 1990, le permitió articular la pregunta sobre el tiempo histórico, engendrado por la tensión entre las categorías de “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativas”, es decir, aquello que traduciría como la historicidad *en y del* tiempo, y en la escritura de la historia.³¹ Toda esa década la dedicó a leer a autores como Arendt, Lefort, Pomian, Ricoeur, entre otros, que retrospectivamente le permiten delinear su trayectoria en *A la rencontre de Chronos*, su último libro, donde nos expone esa trayectoria que le ha permitido, como Ulises, cerrar el círculo y reunir ese presente del que se alejó en su juventud por no poderlo entender.

Varias veces ha mencionado que mientras otros colegas contaban ciclos económicos, registros de bautizos o de precios, él intentaba leer de otra manera los textos, como lo expuse en el apartado anterior con respecto a su interpretación de Herodoto. En los siguientes párrafos quiero profundizar en su manera de leer los libros de historia.

²⁸ Jean Chapoutout, *Le Grand Récit. Introduction a l'histoire de notre temps* (París: Puf, 2021). Analiza cómo transitó la historia en el siglo XX, la disolución de los grandes relatos desde Lyotard, y qué futuro vislumbra para la historia en este siglo; sobre todo, abre posibilidades.

²⁹ Otros, como Hans Ulrich Gumbrecht, lo denominan “lento presente”. Cfr., Hans Ulrich Gumbrecht, *Lento presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico*, prol. José Luis Villacañas (Madrid: Escolar y Mayo, 2010).

³⁰ Reinhart Koselleck, *Le futur passé. La contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. Jochen Hooch y Marie-Claire Hooch, pref. Sabina Loriga (París: Éditions EHESS, 2016), 34.

³¹ Hartog, *Regímenes de historicidad*, 39

Siempre es el presente el que hace a un lector atento descubrir fisuras o señales. El muro, que había caído sorpresivamente en 1989, y la estancia en Berlín entre 1993-1994, le hizo vivir la conjunción de diferentes estratos temporales en un mismo espacio. Contrastaba una Berlín occidental moderna, reconstruida después de la guerra, con otra, que conservaba todas las huellas de la ciudad soviética. A su regreso a Francia, escribió un notable ensayo para *Annales* titulado “Temps et histoire. Comment écrire l’histoire de France?”, ahí quedaron articulados sus “régimenes de historicidad”, que registran ciertas señales, tanto en el habla común como en la historiografía, que utiliza para analizar la historia reciente e indagar el futuro de la historia de Francia. Los configura de esta manera:

Un régimen de historicidad es una formulación intelectual de la experiencia del tiempo que, a su vez, modela nuestras maneras de decir y de vivir nuestro propio tiempo. Un régimen de historicidad abre y circunscribe un espacio de trabajo y de pensamiento [...] marca el ritmo en la escritura del tiempo, representa un ‘orden’ del tiempo, al cual uno se puede suscribir, o al contrario [...] querer escapar, buscando elaborar otro.³²

Finalmente, en su libro *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, quedaron desarrolladas sus reflexiones. El libro salió a la luz en francés en 2003,³³ en español lo publicó en 2007 la editorial de la Universidad Iberoamericana.

¿Cómo explica aquellas señales, síntomas, lecturas, para intuir la fisura o mutación de un régimen de temporalidad cuando se

³² François Hartog, “Temps et histoire. Comment écrire l’histoire de France?”, en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, no. 6 (1995): 1220. Poco antes, en 1993, había escrito, junto con su amigo Gérard Lenclud, un artículo titulado “Régimes d’historicité”, en *L’État de lieux en sciences sociales*, ed. A. Dutu y N. Dodille (París: Harmattan, 1993). No he podido consultar este artículo

³³ François Hartog, *Regimes d’historicité. Présentisme et expériences du temps* (París: Seuil, 2003). En las primeras 40 páginas expone lo que he descrito.

está inmerso en este y todavía faltan las palabras para enunciarlo, como le faltaron a Ulises en su momento?

Él traza este camino en *La cámara de guardia*³⁴ y, recientemente, en *A la rencontré de Chronos*.³⁵ Como hemos visto, tanto Lévi-Strauss como, posteriormente, Marshall Sahlins le confirman que espacios distintos involucran también órdenes del tiempo distintos. Lo mismo sucedía en distintos periodos de la escritura de la historia. Primero, asumir que no hay “pueblos sin historia”, como había expresado Hegel, y que las “sociedades frías” indicaban únicamente distintas experiencias ante los cambios.³⁶ Del último Lévi-Strauss cita Hartog:

“desde el falso evolucionismo”, denunciado como una actitud del viajero occidental que cree volver a encontrar, digamos la Edad de Piedra entre los indígenas de Australia y de Papúa [...] Las formas de civilización que uno tenía tendencia a imaginar como escalonadas en el tiempo’ deben más bien verse como “desplegadas en el espacio”.³⁷

Si la antropología del último tercio del siglo xx le había servido para comprender la diversidad de las culturas a partir de las descolonizaciones, de Koselleck toma las categorías que lo introducen para entender la historicidad del tiempo moderno, “El tiempo histórico [...] lo produce la distancia que se crea entre el campo de la experiencia, por una parte, y el horizonte de expectativas,

³⁴ Hartog, *La cámara de guardia*.

³⁵ Cfr. Hartog, *A la rencontré*.

³⁶ Hartog, *Regímenes*, 46. “Las primeras [sociedades frías], son cercanas a la ‘temperatura histórica cero’ y nos parecen inspiradas por ‘el cuidado predominante de preservar en su ser’, mientras que las segundas [las sociedades calientes] tienen una temperatura muy alta o, para decirlo con mayor precisión, ‘conocen intervalos entre las temperaturas internas del sistema’, de donde ellas extraen ‘el cambio y la energía’ [que] interiorizan, si pudiera decirse, la historia para convertirla en motor de su desarrollo”.

³⁷ Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, trad. Francisco González Arám-buro (México: FCE, 1984). Ver capítulo último.

por la otra: el tiempo histórico se engendra por la tensión entre ambos”.³⁸ Koselleck había descubierto la novedad que se generó a fines del siglo XVIII como un tiempo “de apertura al futuro como progreso”. Se había producido una asimetría entre la experiencia y la expectativa, generada como resultado de una aceleración. La reducción de la capacidad del pasado como espacio de experiencia había abierto las expectativas a futuro, y ese futuro se miraba con el optimismo del progreso.

Con las categorías de experiencia y expectativa puede medir los cambios, las brechas en el tiempo, resultado de una configuración diferente. Eso es lo que Hartog avizora como un quiebre en el “régimen moderno de historicidad”, ese tiempo futurista, que ahora le aparece como un tiempo suspendido por el distanciamiento entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativas. Lo que dará como resultado una temporalidad inédita que llamará “presentismo”, especie de tiempo detenido en el que todo presente se consume inmediatamente al ritmo de la nueva comunicación digital.

¿Cuáles eran los signos o señales de rompimiento del tiempo futurista? Hartog reconstruye lo que fue detectando. En los años ochenta, se da la emergencia de la memoria y del testigo, la preocupación por el patrimonio y la identidad (paradójicamente, su primer interés en *El Espejo* había sido la alteridad). En esos años, Pierre Nora concibe el proyecto de su titánica empresa que llevaba el título de *Les lieux de mémoire* (3 tomos en su última edición, de 1984 a 1992).³⁹ Preocupado por ver desvanecerse la memoria nacional, elabora con la metáfora de *lugares de memoria* un inventario en donde se había encarnado. “[...] *Los lugares*, una visión de segundo grado, hecha de la reactivación de lo que ellos han sido para la historia”.⁴⁰ Su metáfora *lugares de memoria* sugería lo

³⁸ Hartog, *Regímenes de historicidad*, 39.

³⁹ Pierre Nora, *Les lieux de mémoire, Sous la direction de Pierre Nora*, 3 vols., colección Quarto (París: Gallimard, 1997).

⁴⁰ Hartog, *Regímenes de historicidad*, 154.

que se estaba perdiendo: la república, la nación, el patrimonio, la identidad, a la vez que tomaba a la memoria como objeto de la historia. Finalmente, la historia atrapaba la memoria y la convertía en su objeto de estudio. De ahí que no sea la memoria instintiva, brotada de la afectividad, del recuerdo involuntario. La de Nora era una memoria investigada por la historia. “Los *lugares* no se hacen posible más que a partir de este doble reconocimiento: el cambio del régimen de memoria y la entrada de la historia en su edad historiográfica”.⁴¹ Los cambios denotados de esta cita, son indicativos, tanto del cambio de relación en el régimen de historicidad, como del ascenso de la historiografía en todos sus sentidos.

¿Cuál fue el cambio en la escritura de la historia? En primer lugar, la memoria había desplazado a la palabra historia. La memoria que surgía era la de un pasado que regresaba involuntariamente en el presente, un pasado que no pasaba. En un primer momento, no era una memoria historizada, sino era síntoma de lo no procesado. Es la memoria del testigo, del sobreviviente de las atrocidades nazis, que afloraba abiertamente multiplicada por los medios de comunicación masiva. El “retorno de lo reprimido”,⁴² lo no hablado, finalmente salía con una fuerza imparable. Claude Lanzmann lanza su obra de arte, *Shoa* (1985), 10 horas de filmación de los sobrevivientes de la masacre nazi. Los alemanes habían tratado de borrar toda huella de sus crímenes, pero no pudieron borrar el recuerdo, la memoria de lo sucedido que se vuelve incuestionable.⁴³ Anette Wieviorka califica esa década como “la era

⁴¹ Hartog, *Regímenes de historicidad*, 153.

⁴² Desde luego, habrá una amplísima bibliografía sobre el tema. Uno de los más importantes es Dominick LaCapra, quien tiene varios libros sobre esto, *cfr.*, Dominick LaCapra, *Escribir la historia, escribir el trauma* (Buenos Aires: Nueva visión, 2005).

⁴³ Desde luego fue también en esta década que se daba el negacionismo. El mismo P. Vidal-Naquet tuvo que escribir un libro enfrentando esta posición. *Cfr.*, Pierre Vidal-Naquet, *Los asesinos de la Memoria*, trad. León Mames (México: Siglo XXI, 1994). Versión en francés, 1987.

del testigo”,⁴⁴ título que lleva también su libro. Otras obras similares indicaban un cambio en la temporalidad.⁴⁵ De esta manera, se fueron diluyendo temas y formas de escribir la historia y, sobre todo, surge un interés por la historia del presente. En esos años se formaliza la creación del Instituto de historia del tiempo presente, bajo la dirección de François Bédarida en 1980.⁴⁶ El presente que no pasa se refleja en lo que Hartog denominará “presentismo”. Hasta entonces, la historia, la historia-ciencia, se hacía cuando toda memoria se extinguía. La historia se hacía con documentos escritos (desde luego, la noción de documento se había ampliado desde la aparición de *Annales* en 1929). De aquí en adelante, el testigo se convierte en fuente. En la década de los noventa empiezan a desaparecer cátedras de historia antigua o medieval en las universidades. Desde Francia, la ola memorial se expande a toda Europa. La noción será adoptada muy pronto por historiadores, políticos, medios de comunicación, que suplen con ella la palabra historia. Ellos apilan, espacio y memoria, espacio e historia, memoria e historia. Se percibe una crisis en la disciplina. Sin embargo, lo que algunos avistan no es la desaparición de la historia, sino una “brecha” del tiempo de la modernidad, de aquel tiempo futurista que había surgido en el siglo XIX. Hacia fines de ese siglo, Europa miraba con optimismo el futuro y caminaba hacia un futuro de bonanza, de mano de la ciencia...

¿Cómo había influido el texto de Reinhart Koselleck en la escritura de *Regímenes de historicidad*? La obra *Futuro pasado*⁴⁷ fue el

⁴⁴ Annette Wieviorka, *L'ère du témoin* (París: Plon, 1998).

⁴⁵ El filme *Shoa* de Claude Lanzmann, y *Le Syndrome de Vichy* de H. Rousso (1987), son algunos títulos en la década de los ochenta.

⁴⁶ Cfr. Frédérique Langue, “Itinerarios de la historia del tiempo presente. Del IHTP de la post-guerra a la ‘Globalización de la memoria’” en *Historicidades* 16 (julio-diciembre, 2018): 98-107, <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6852512.pdf>

⁴⁷ Reinhard Koselleck, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, (París: EHESS, 1990). En español, salió tres años después, en 1993, publicado por Paidós.

primer texto traducido al francés del historiador alemán. El libro contiene una selección de ensayos muy importantes escritos en la década de los sesenta y setenta, pensados para su proyecto de semántica histórica. El interés de Koselleck era intuir, en esos años de la Guerra Fría, el horizonte de expectativas para Alemania.⁴⁸ Hartog encuentra en sus ensayos la explicación que le permite comprender cabalmente el surgimiento del tiempo de la modernidad, que él formulará como “régimen de historicidad moderno”, un tiempo “futurista”, en oposición al “paseísta” de la historia *magistra vitae*. Además, con los conceptos metahistóricos de ‘espacio de experiencia’ y ‘horizonte de expectativas’ podía seguir la *distentio* del alma expresada en las meditaciones de Agustín de Hipona en su libro XI, y comenzar a indagar el tiempo cristiano. Koselleck⁴⁹ profundizaba en el surgimiento de la historia como singular colectivo, que se realizaba conjuntamente con la sensación de aceleración del tiempo que se venía dando desde mediados del XVIII, entre 1760 y 1850. Esto había ocurrido primeramente en Alemania y luego en Francia, bruscamente tras la Revolución francesa. La mutación de la semántica de la palabra historia incide directamente en el cambio de régimen de historicidad. El deslizamiento semántico funde en el singular colectivo, historia, tanto lo acontecido, (*res gestae, pragmata, gesta, facta*) como el relato de lo acontecido (*historia rerum gestarum*).⁵⁰ En alemán existen dos palabras para historia: *historie* que son las historias (en plural),

⁴⁸ François Hartog, *La cámara de guardia*, 121.

⁴⁹ Cfr., Reinhardt Koselleck, “Le concept d’histoire”, trad. Alexandre Escudier, en *L’expérience de l’histoire* (París: Gallimard-Le Seuil, 1997), 15-99. La traducción de Alexandre Escudier es magnífica y más completa que la versión en español.

⁵⁰ Koselleck también menciona que anteriormente solo había historia de algo: de Francia, del papado, de Carlomagno, etcétera. Eran todas historias individuales. Por otro lado, “La exigencia teórica de que la historia es a la vez sujeto y objeto de sí misma fue acentuada por primera vez en lengua alemana. Desde el punto de vista semántico se perfila así el fundamento de aquel idealismo trascendental que identificaba la realidad como la conciencia de sí misma”. Cfr. Reinhart Koselleck, *Esbozos teóricos ¿sigue teniendo utilidad la historia?*, intr. José Luis Villacañas, trad. Kilian Laverna (Madrid: Escolar y Mayo, 2013), 44.

es decir, los relatos de lo acontecido y *geschichte* (los hechos, los acontecimientos), la historia acontecida.⁵¹ La distinción era evidente para los griegos y lo había sido hasta mediados del siglo XVIII. Por otro lado, *Geschichte* es también la historia en el sentido de indagación, investigación (la disciplina); por lo tanto, la fusión en un único término, *geschichte*.⁵² Los hechos, el relato de ellos y la historia (su indagación) se había dado lentamente en la lengua alemana en el último tercio del siglo XVIII y quedaba sellada con la consigna de Droysen en el XIX: “por encima de las historias está la historia [...] El saber de ella es ella misma”.⁵³ *Geschichte* “se convirtió en el concepto englobador, supra científico, que obligaba a llevar la experiencia moderna de una historia que actúa por sí misma a la reflexión de los hombres que la ejecutan o padecen”.⁵⁴ De ahí en adelante, muchos conceptos que se usaban en plural se pensarán en singular. Entre ellos están revolución, libertad, democracia, derecho, etcétera. La historiaproceso indica una dialéctica que guía un principio y que debe llevar a un fin. En ese sentido la historia es teleológica: tiene una finalidad que se alcanzará en el futuro, esto puede ser la construcción de la nación, del pueblo, del proletariado, etcétera. La historia como filosofía de la historia, tipo Voltaire, era una última transformación de la historia de salvación, es decir, era todavía difícil concebir que no había sentido de la historia. Por lo tanto, la historia proceso conduce al progreso y, en ese proceso, ocurren acontecimientos que, de aquí en adelante, serán únicos, pues los eventos no se repiten. La historia, por lo tanto, ya no enseña. El desvanecimiento de aquella historia dispensadora de ejemplos se fue diluyendo. Ya no reporta utilidad alguna, al

⁵¹ En español y en francés solo hay una palabra; por ello, el deslizamiento no es tan notorio.

⁵² Reinhardt Koselleck, *historia/Historia*, trad. e intr. Antonio Gomez Ramos (Madrid: Trotta, 2004), 41. En alemán, “*geschichte*” fue el término que aglutinó los dos sentidos. p. 41, 44

⁵³ Koselleck, *historia/Historia*, 45

⁵⁴ Koselleck, *historia/Historia*, 46

contrario; ahora, en vez de Juicio final, aparece el Juicio de la historia, último reducto de aquella historia de la salvación. Con este proceso ocurrido a lo largo del siglo XIX se invirtió la comprensión de la historia y del tiempo. Ahora, toda comprensión del presente mira al futuro, a aquello que se tiene siempre en el horizonte por alcanzar, es una historia que abre al progreso. Con la lectura de Koselleck, Hartog hacía para Francia lo que el historiador alemán había hecho para Alemania: estudiar el paso de la *historia magistra vitae* a la historia ciencia o disciplina de nuestro tiempo.

En sus *Regímenes de historicidad* se puede seguir la manera de leer sus fuentes, en qué se detiene y cómo las va relacionando a partir de un cuestionario que reformula continuamente. Me detengo en la minuciosa lectura de la obra de Chateaubriand, que cubre todo el arco del lento desvanecimiento de los puntos de referencia de la historia *magistra vitae*. Este noble que nace veinte años antes de la toma de la Bastilla (había nacido en 1769), será un vencido de la Revolución que busca entender sus presentes a través de casi cincuenta años de escritura, de ir y venir a los textos antiguos para entender las formas de gobierno, los usos y costumbres, de viajar al Nuevo Mundo para ver el futuro, pero que “necesita borrar en la noche el cuadro que había esbozado en el día: los acontecimientos corrían más rápido que mi pluma”.⁵⁵ Nos dice Hartog sobre el prefacio escrito en 1826, pero que refiere la primera edición de su *Ensayo* (1797):

En esa imagen [la de un barco atrapado en la tempestad, que bordea una costa irreconocible] indica lo que más ha golpeado a los contemporáneos: ese sentimiento de aceleración del tiempo y en consecuencia la pérdida de puntos de referencia [...] El presente es inaprensible, el futuro imprevisible y el pasado mismo se vuelve incomprensible.⁵⁶

⁵⁵ Hartog, *Regímenes*, 105. Cita de Chateaubriand.

⁵⁶ Hartog, *Regímenes*, 105.

Lo que uno aprende es la manera de leer de un gran historiador que va palpando en Chateaubriand la inutilidad de la historia para orientarse en sus presentes pasados. Anteriormente, la historia *magistra vitae* domesticaba las novedades, puesto que pensaba que los acontecimientos se repetían porque la historia era una historia cerrada entre la Redención de los hombres y el final: la parusía y el juicio final, entre el *ya* de la promesa cumplida y el *no todavía* del juicio final. Las formas de la historia *magistra vitae* fueron distintas. Se tomaban distintas autoridades como fuentes testimoniales y, con el paso del tiempo, durante el Renacimiento, fue un mirar al pasado a través de textos de la Antigüedad grecolatina. No obstante, y a pesar de las novedades como el descubrimiento del Nuevo Mundo, seguía siendo el pasado el que iluminaba y estos acontecimientos solo impactaron lentamente entre los siglos *xvi* y *xviii*.

En Francia, la Ilustración fue una de las manifestaciones más notables, pero solo serían los bruscos acontecimientos de la Revolución francesa, con sus sucesivos eventos a fines del siglo *xviii* y del *xix*, los que hacen imposible la vuelta a los espacios de experiencia anteriores. De aquí en adelante, se concibe la historia como un proceso abierto, es decir, el horizonte de expectativas es descubierto al cambio y al progreso, y los espacios de experiencia se han alejado.

Su libro de 2003 diagnosticaba el ascenso del presentismo a partir del repaso de temporalidades pasadas y de la comprensión del quiebre del tiempo moderno. Su dar un paso de lado, su ir y venir entre textos y tiempos, sus desplazamientos de espacios y periodos, es su manera de trazar su camino, siempre con el fin de inteligir algo más del presente y del pasado.

Tras la caída del “paraíso soviético”, en la década de los noventa del siglo *xx*, quedaba solo la alternativa de las democracias como futuro. El acontecimiento de ruptura de 1989 había ocurrido tan de improviso como la Revolución francesa en 1789; es por ello por lo que, simbólicamente, Hartog coloca las fechas de la temporalidad futurista del mundo moderno entre 1789 y 1989. La

indagación sobre la historicidad que seguiría sería ¿un presentismo por defecto o, quizás, como forma de historicidad “plena”? Hasta ese momento, no se veía otro panorama y, sin embargo, todavía no había un uso masivo de internet, las redes sociales surgirían hasta 2006/2007 y los primeros teléfonos inteligentes aparecieron hace poco más de veinte años, aunque, con las características actuales, no tienen más de quince años. Esta comunicabilidad en tiempo real se reflejaba en todos los ámbitos de la vida.

Tras *Regímenes de historicidad*, Hartog continuó indagando sobre el tiempo y la escritura de la historia. Libros como *Evidencia de la Historia. Lo que ven los historiadores*,⁵⁷ *De los antiguos a los modernos, de los modernos a los salvajes. Para una historia intelectual de Europa*,⁵⁸ *Creer en la historia*,⁵⁹ le confirman la aceleración del tiempo y los cambios en la escritura de la historia.

SIN CONCLUIR... ¿LA HISTORIA POR VENIR?

Los últimos quince años nos enfrentan a una dislocación brutal con el tiempo. El cambio climático y la amenaza de la sexta extinción de las especies (el ser humano incluido) nos enfrentan a dos tiempos inconmensurables: el de la Tierra y el del mundo.⁶⁰

⁵⁷ François Hartog, *Evidencia de la Historia. Lo que ven los historiadores* (México: Universidad Iberoamericana, 2012).

⁵⁸ François Hartog, *De los antiguos a los modernos, de los modernos a los salvajes. Para una historia intelectual de Europa* (México: Universidad Iberoamericana, 2015).

⁵⁹ François Hartog, *Creer en la historia* (Santiago: Finis Terrae, 2014).

⁶⁰ Cfr., Dipesh Chakrabarty, *El clima de la historia en una época planetaria* (Madrid: Alianza editorial, 2022). El tiempo del mundo es el tiempo humano; el tiempo Tierra es el tiempo del planeta. La Tierra se ha regenerado varias veces y no tendrá problema en hacerlo una vez más. El COVID ha sido una experiencia que nos recuerda que los microorganismos nos anteceden en millones de años y nos sobrevivirán. Cfr., Dipesh Chakrabarty, *El clima de la historia*. Hartog ha sostenido una conversación ininterrumpida desde 2017. Le dedica su libro *Confrontations avec l'histoire*.

François Hartog ha dedicado uno de sus libros más importantes a este tema, *Cronos. Cómo Occidente ha pensado el tiempo desde el primer cristianismo hasta hoy*.⁶¹ Ante la imposibilidad de hablar en este ensayo de este libro tan complejo, solo me queda intuir por dónde va su reflexión. Frente a un futuro que se cierra y que se presenta como ya jugado, él busca, en espacios de experiencias pasadas, vislumbrar alguna salida que permita entrever en estos futuros-posibles-pasados alguna salida para retrasar el “ya, pero no todavía”. Muy concisamente: la civilización occidental hasta el siglo XVIII vislumbró el tiempo total del mundo entre dos límites: la Creación y la Parusía y Juicio Final (no el final de los tiempos). Es decir, cumplida la promesa de redención con la Encarnación y Redención, solo quedaba esperar la segunda venida de Cristo y el juicio final. En otras palabras, ya se sabía el final, pero no se sabía cuándo sería. Era el “ya” de la Redención, pero el “no todavía” del Juicio final. Sabemos que el hombre ya ha modificado el clima para los próximos cien mil años con todas sus consecuencias, pero no se sabe si pueda revertir o, al menos, retrasar el fin del tiempo mundo. El ser humano ya no puede creer en teología alguna, pero probablemente sí puede ver en algún tiempo humano pasado, esto es, en algún futuro-pasado no realizado, alguna eventualidad posible. La historiografía entendida como reflexión sobre cómo ha pensado la historicidad la civilización occidental le ha permitido aproximarse a lo que ha llamado *cosmocronología*.⁶² 

BIBLIOGRAFÍA

- Certeau, Michel de, *La escritura de la Historia*, traducido por Jorge López Moctezuma. México: Universidad Iberoamericana, 1985.
- Chakrabarty, Dipesh. *El clima de la historia en una época planetaria*. Madrid: Alianza editorial, 2022.
- Durán, Norma. “La historiografía como experiencia de lectura”, en José Ronzón (coord.) *Historiografía: Nueve trayectorias*. México: UAM-AZC., 2023.

⁶¹ Hartog, *Cronos*.

⁶² Cfr., Hartog, *À la rencontre*.

- Durán, Norma. *Formas de hacer historia. Historiografía latina y medieval*. México: Editorial Navarra, 2016.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. *Lento presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico*. Con prólogo de José Luis Villacañas. Madrid: Escolar y Mayo, 2010.
- Hartog, François. “Entre la fuente y el texto” en *Epistemología histórica e historiografía*, coordinado por Norma Durán R. A. México: UAM, 2017.
- Hartog, François. *Confrontations avec l'histoire*. Colección Folio. París: Gallimard, 2021.
- Hartog, François. “Temps et histoire. Comment écrire l'histoire de France?», en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, no. 6 (1995).
- Hartog, François. “The Invention of History: The Pre-History of a Concept from Homer to Herodotus”, en *History and Theory* 39, no. 3 (Oct 2000).
- Hartog, François. *À la rencontre de Chronos*. París: CNRS, 2022.
- Hartog, François. *Crear en la historia*, traducido por Manuela Valdivia. Santiago de Chile: Universidad Finis Terrae, 2014.
- Hartog, François. *Cronos. Cómo Occidente ha pensado el tiempo desde el primer cristianismo hasta hoy*. México: Siglo XXI ediciones, 2022.
- Hartog, François. *De los antiguos a los modernos, de los modernos a los salvajes. Para un historia intelectual de Europa*. México: Universidad Iberoamericana, 2015.
- Hartog, François. *El Espejo de Herodoto. Ensayo sobre la representación del otro*, traducido por Daniel Zadunaisky. Buenos Aires: FCE, 2003.
- Hartog, François. *Evidencia de la Historia*. México: Universidad Iberoamericana, 2011.
- Hartog, François. *La cámara de guardia. Entrevistas con Felipe Brandi y Thomas Hirsch*. México: Ediciones Navarra, 2020.
- Hartog, François. *La nación, la religión, el porvenir. Sobre la huellas de Ernest Renan*. México: Navarra, 2018.
- Hartog, François. *Le XIXe siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*. París: Puf, 1988.
- Hartog, François. *Partir pour la Grèce*. París: Flammarion, 2015.
- Hartog, François. *Regímenes de Historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, traducido por Norma Durán y Pablo Avilés. México: Universidad Iberoamericana, 2007.
- Hartog, François. *Vidal-Naquet, historien en personne. L'homme-mémoire et le moment-mémoire*. París: La Découverte, 2007.
- Hartog, François. “Note critique. Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire”, en *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, no 6 (1983).

- Hartog, François y Gérard Lenclud. “Régimes d’historicité”, en A. Dutu y N. Dodille, comp. *L’État de lieux en sciences sociales*. París: Harmattan, 1993.
- Hartog, François, Pauline Schmit-Pantel y Alain Schnapp, *Pierre Vidal-Naquet, un historien dans la cité*. París: La Découverte, 1998.
- Herodoto. *Historia*, traducido por Carlos Schrader. Con introducción de Francisco R. Adrados. Madrid: Editorial Gredos, 1992.
- Koselleck, Reinhart. “Le concept d’histoire”, traducido por Alexandre Escudier, en *L’expérience de l’histoire*. París: Gallimard-Le Seuil, 1997.
- Koselleck, Reinhart. *Esbozos teóricos ¿sigue teniendo utilidad la historia?*, traducido por Kilian Laverna. Con introducción de José Luis Villacañas. Madrid: Escolar y Mayo, 2013.
- Koselleck, Reinhart. *Le futur passé. La contribution à la semantique des temps historiques*. Con prefacio en la nueva edición de Sabina Loriga. París, Éditions EHESS, 2016.
- Koselleck, Reinhart. *historia/Historia*, traducido e introducido por A. Gómez Ramos. Madrid: Trotta, 2004.
- Koselleck, Reinhart. *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, traducido por Luis Fernández Torres. Madrid: Trotta, 2012.
- Langue, Frédérique. “Itinerarios de la historia del tiempo presente. Del IHTP de la post-guerra a la ‘Globalización de la memoria’”, en *Historicidades 16 (julio-diciembre 2018)*. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6852512.pdf>
- Lévi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*, traducido por Beatriz López. México: FCE, 1984.
- Nora, Pierre, *Les lieux de mémoire, Sous la direction de Pierre Nora*. Colección Quarto. París: Gallimard, 3 vols., 1997.
- Roussio, Henry. *Face au passé. Essais sur la mémoire contemporaine*. París: Berlin, 2016.
- Roussio, Henry. *Le Syndrome de Vichy: de 1944 a nos jours*. París: Histoire Points, 1987.
- Sahlins, Marshall. *Islas de historia. La Muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, traducido por Beatriz López. Barcelona: Gedisa, 1988.
- Vidal-Naquet, Pierre. *Los asesinos de la memoria*, traducido por León Mames. México: Siglo XXI, 1994.
- Wieviorka, Annette. *L’ère du témoin*. París: Plon, 1998.

Tiempo del mundo/tiempo del antropoceno: lo simultáneo de lo no simultáneo



Time of the World/Time of the Anthropocene. The Simultaneous of the Non-Simultaneous

FRANÇOIS HARTOG

École des hautes études en sciences sociales (EHESS)

París, Francia

Correo: francois.hartog@ehess.fr

<https://orcid.org/0000-0001-6056-0278>

DOI:10.48102/hyg.vi62.521

Artículo recibido: 27/06/2023

Artículo aceptado: 7/09/2023

RESUMEN:

Este ensayo se pregunta por la problemática que la era del Antropoceno le ha venido a plantear al tiempo histórico. ¿Cómo comprender la copresencia de dos medidas del tiempo inconmensurables? Por un lado, tenemos el tiempo del mundo (la Historia) y, por otro, el tiempo de la tierra (Antropoceno). Esta experiencia de la desarticulación de la temporalidad es la expresión de situaciones de crisis. Para reflexionar sobre esta crisis actual, se estudia la temporalidad de “lo simultáneo de lo no simultáneo”, la cual es la experiencia fundamental de la historia. Para reflexionar sobre estos dos tiempos que caminan de forma paralela se recorren los caminos que ha transitado la temporalidad de “lo simultáneo de lo no simultáneo” desde Homero hasta la era contemporánea, pasando por el tiempo cristiano.

Palabras clave: Antropoceno, temporalización, regímenes de historicidad, cronos, Koselleck.

ABSTRACT

This essay asks about the problems the Anthropocene era has posed to historical time. How can we understand the copresence of two incommensurable measures of time? On the one hand, we have the time of the world (history) and, on the other, the time of the earth (Anthropocene). This experience of the disarticulation of temporality is the expression of crisis situations. To reflect on this current crisis, we study the temporality of “the simultaneous, from the non-simultaneous”, which is the fundamental experience of history. To reflect on these two times that walk in parallel, we go through the ways in which the temporality of time expressed in “the simultaneous of the non-simultaneous” has had from Homer to the contemporary era through Christian time.

Key words: Anthropocene, temporalization, historicity regimes, cronos, Koselleck.

El concepto de simultaneidad de lo no simultáneo, un poco esotérico a primera vista, en realidad nombra una experiencia histórica fundamental, con la que todos nos hemos enfrentado en algún momento.¹ Permite, de hecho, designar la colisión de dos temporalidades heterogéneas, ya sea la aparición repentina del pasado en el presente o la de cualquier otro tiempo que irrumpe inesperadamente.

¿Cómo caracterizar esta modalidad del tiempo humano? Es la experiencia de una copresencia imprevista, perturbadora, a veces feliz, a menudo dolorosa, que desdibuja los límites habituales entre el pasado y el presente, por supuesto, pero, más ampliamente, que desafía los límites de la condición humana. Basta pensar en todos los fenómenos que, transgrediendo las divisiones ordinarias, entre lo visible y lo invisible, también cruzan los límites entre el pasado, el presente y el futuro. Estos son, en particular, visiones, apariciones, fantasmas y espíritus que retornan, como fenómenos

¹ Reinhart Koselleck, *Zeitschichten*, (Frankfurt-am-Main: Suhrkamp Verlag, 2000), 9. Se dice en alemán, *die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*.

de posesión y trance, oráculos, pero también las experiencias más comunes de la memoria involuntaria.

Instaladas sobre estas fronteras, las religiones (por usar un término genérico) no sabrían prescindir de esta temporalidad, usándola y hasta abusando de ella. Muchos profetas, adivinos, chamanes, hechiceros, o intérpretes de sueños han sido reconocidos especialistas o incluso profesionales de la simultaneidad de lo no simultáneo. Por ejemplo, los profetas bíblicos fueron elegidos para ser, precisamente, los intermediarios entre el tiempo de Yahvé y el tiempo de los hombres. Su función era traducir, transcribir, inscribir la visión sinóptica y sincrónica de un Dios eterno en el tiempo de los hombres, este último enfrentado, roto y diacrónico, lo cual no les permite más que una visión trunca, distorsionada de las situaciones y del curso de la historia. “Centinela de la inminencia”, como lo llamaba Charles Péguy, el profeta, es el punto de contacto entre el tiempo *cronos* de los hombres y del mundo, y el tiempo divino que irrumpe en forma de un tiempo *kairos*,² que actúa como punto de unión y opera, en momentos de crisis aguda, en lo simultáneo de lo no simultáneo.

Dejo de lado todos estos fenómenos multifacéticos que se basan en lo simultáneo de lo no simultáneo (pero que se ignoran entre sí como tales), y aquí me limitaré a identificar las formas, al menos algunas, que se han encontrado con los tiempos del mundo. Yendo a grandes pasos desde la Antigüedad hasta hoy, el hilo conductor de la investigación será: ¿cómo fue que la simultaneidad de lo no simultáneo cruzó el antiguo régimen de historicidad, el régimen moderno, el presentismo, hasta llegar al reciente surgimiento del Antropoceno?

² François Hartog, *Cronos. L'Occident aux prises avec le temps* (París: Gallimard, 2020), 48-49. Hay traducción al español por Siglo XXI.

Homero, el primero, lo convirtió en el motivo de una escena famosa y fundacional: aquella en la que Ulises se enfrenta al bardo de los feacios que, a petición suya, canta el episodio del caballo de Troya: el mismo que hizo su gloria. Pero Ulises comienza a llorar. ¿Por qué? Estas lágrimas, que han provocado tantos comentarios, reflejan un primer encuentro con la historicidad, entendida como la distancia inaugural e insuperable de sí consigo mismo.³ Ulises, que no es más que un desaparecido, de repente se encuentra frente a un espectro de sí mismo, a saber, el héroe que tomó Troya. Esta evocación que traduce una experiencia de lo simultáneo de lo no simultáneo produce una verdadera crisis existencial, aún más dolorosa para Ulises porque no tiene palabras para expresarla. De ahí el llanto. ¡Es la historia de una persona desaparecida que se encuentra con su espectro, y que ya no sabe si está vivo o muerto! Porque, para vincular, el que era entonces con el que es ahora, le falta (todavía) una categoría estabilizada de pasado e inmediatamente movilizable, capaz de permitir este reconocimiento: “Fui yo, soy yo. Soy yo, fui yo”. Y con ello, reducir lo simultáneo de lo no simultáneo. Pero el impacto de esta co-presencia, como golpe indecible, es también lo que le permitirá encontrarse a sí mismo: dejará de ser “nadie” para volver a ser Ulises.⁴ De hecho, inmediatamente después, puede responder al rey quien le pregunta: ¿quién es? Él pronuncia claro y alto: “Soy Ulises”. Luego comienzan “las historias de Alcino” que, desplegadas por Ulises, convertido en aedo, nos conducen desde la partida de Troya hasta su llegada a la isla de los feacios, ordenando los episodios de su errancia según el antes y el después. En resumen,

³ François Hartog, *Régimes d'historicité, présentisme et expériences du temps* (Paris: Le Seuil, 2003), 76-83. Hay traducción al español por la Universidad Iberoamericana.

⁴ “Nadie” fue el nombre que irónicamente lanzó al cíclope que quería saber quién lo había cegado.

la fuerza disruptiva de lo simultáneo, de lo inicial, no simultáneo, se reduce; en otras palabras, es domesticada por la narrativa que finalmente puede desplegar.

Los historiadores, por su parte, cuidadosos al poner los tiempos en orden, tuvieron que enfrentarlos y supieron jugar con ellos. Por su forma de usar los oráculos, Heródoto hizo espacio para la simultaneidad de lo no simultáneo en la economía de su narrativa. Colisionando los tiempos, terminan por registrarse en otra línea narrativa que anuncia, contradice, e ilumina la narrativa de los acontecimientos. Enfatizan la intervención de los dioses en el tiempo de los hombres. Más complicada es la tarea que, en el siglo II a.C., recae en el historiador Polibio que, en un mundo que ha cambiado profundamente ante sus ojos, se siente obligado a escribir una nueva historia: ya no la de una guerra, sino la de varias guerras libradas en teatros de operaciones alejadas unas de otras: la de la conquista del Mediterráneo por Roma. Las Musas de la tradición épica tenían fama de estar presentes en todas partes, eran capaces de ver todo a la vez y saberlo todo, desde el pasado hasta el presente y el futuro. Lo simultáneo de lo no simultáneo era lo ordinario. Privados de este recurso y de este medio, los historiadores, especialmente Tucídides, basaron su epistemología en la autopsia (ver con los propios ojos). Pero esto nunca es del todo posible, la autopsia se vuelve francamente imposible cuando se trata de relatar eventos que tuvieron lugar en varios lugares de todo el Mediterráneo durante varias décadas. Por lo tanto, Polibio intenta pasar de la autopsia a la *sinopsis*. La visión sinóptica tiene un componente espacial y temporal. De hecho, con la conquista romana observa que la historia “comenzó a formarse como un todo orgánico” y los eventos se perciben como “abrazados” unos con otros, bajo la acción de la Fortuna que “impone a todos los asuntos humanos el avance hacia un mismo objetivo.” Para responder a este cambio, el historiador también debe esforzarse para “abrazar de una sola mirada todos los móviles que la Fortuna ha jugado, en todas partes, para producir todos estos efectos jun-

tos”.⁵ ¿Cómo? Al pasar de la autopsia, demasiado limitada, a la *sinopsis*, concepto, que toma prestado de la filosofía, como instrumento de apropiación de la totalidad. Debe alcanzar por sí mismo esta visión general, esta visión general de las cosas, que corresponde al punto de vista de la Fortuna (o de Dios, en el caso de los profetas). Debe ver *como* la Fortuna; es decir, adoptar su punto de vista y restaurar, lo mejor que pueda, para que su lector, pueda ver esta historia que se ha vuelto universal y que él llama historia “general”. Gracias a esta operación, el historiador llega a ocupar una posición englobadora.

Desde el punto de vista de las temporalidades, si la Fortuna (como el Dios de la Biblia) capta de un vistazo todo a la vez, las legiones romanas sincronizan gradualmente el Mediterráneo, y el relato del historiador no puede escapar a la diacronía narrativa. La simultaneidad de la *sinopsis* solo puede, de hecho, valorarse en desarrollos sucesivos. Entonces, con el fin de crear un efecto de *sinopsis* para el lector, un análogo o un *ersatz*, Polybio recorre los diferentes teatros de operaciones y organiza, siempre en el mismo orden, los eventos por Olimpiada y por año. Antes de la conquista, la historia estaba fragmentada y los tiempos eran discordantes; todo aparecía como simultáneo de lo no simultáneo, pero pasaba desapercibido, ya que cada uno llevaba su cómputo, con su propio calendario. Después del 220 a.C., comienza un tiempo sincronizado y susceptible de serlo escandido por el paso de las legiones y, pronto, por la sucesión de procónsules. Las provincias, que crecían en número, tenían que coincidir con el ritmo del calendario político de Roma. Así, a partir de la confrontación de lo simultáneo con lo no simultáneo, Polibio se esfuerza en reducirlo: solo el ojo de la Fortuna será capaz de captarlo. No es así para el ojo humano, que debe encontrar acomodados, es decir, sustitutos, que provienen del acto de ver cómo.

⁵ Polybe, *Histoire* (París: Gallimard, coll. Quarto, 2003) I, 4, 1-2.

En el camino de lo simultáneo de lo no simultáneo, la intervención de los primeros cronógrafos cristianos es un hito importante porque, con ellos, se estableció un marco que permanecería en Europa como la referencia recibida y obligada hasta finales del siglo XVIII. Como cronógrafos, son ellos los grandes organizadores del tiempo, y rechazarán como tal cualquier intrusión de lo simultáneo de lo no simultáneo, mientras que, como cristianos, colocan el tiempo en el corazón mismo de su economía providencialista. De hecho, todo está relacionado con un Dios eterno, para quien todo es siempre simultáneo (*tota simul*). Por otro lado, es solo una forma humana de hablar, buscando acercarse a la eternidad, ya que, para Dios, solo existe la presencia eterna de todo consigo mismo y de sí mismo con todo. Él abraza, dice san Agustín, pasado, presente y futuro con “su presencia estable y eterna.” La simultaneidad de lo no simultáneo solo tiene sentido para una criatura, ella misma impregnada de tiempo, cuya Caída fue precisamente una caída en el tiempo y que encuentra la muerte por la culpa de Adán. Con la Encarnación, de hecho, surge una simultaneidad de lo no simultáneo para el cristiano que, como destello de eternidad, viene a quedar atrapado en el tiempo ordinario del mundo y abre un tiempo mesiánico que se cerrará con la Parusía y el fin de los tiempos.

Esta doble apropiación y este doble tejido de cronografías antiguas y Escrituras es la fuerza de su posición. Es cierto que están convencidos de que ocupan una situación excepcional: sabiendo el final de la historia del mundo, su presente les da un punto de vista inexpugnable de todo lo que precedió y preparó la venida de Cristo. Participan de la “plenitud” del nuevo tiempo abierto por la Encarnación en la espera de la Parusía. Así, a principios del siglo IV, Eusebio, instalado en Cesarea, trabaja en sus *Tablas* o *Cánones Cronológicos*. Sin embargo, la principal invención de Eusebio es la de una columnización yuxtapuesta de los tiempos de los dife-

rentes reinos. Esta forma de diseño “técnico”, también tiene un alcance cognitivo, ya que permite descubrir “de un vistazo todo el orden de los tiempos” (según la fórmula de Bossuet): es un operador de *sinopsis*. Polibio no tenía este recurso. En cambio, el cronógrafo procede estableciendo sincronismos, con el objetivo de conectar entre sí tantos reinos como le es posible. Al establecer sincronismos, reconoce y reduce lo simultáneo de lo no simultáneo en el mismo movimiento, dándole sentido, porque a medida que los reinos aparecen y desaparecen, el papel histórico de Roma como ordenador último del tiempo, para preparar la segunda venida de Cristo, se hace cada vez más visible.

En *La Ciudad de Dios*, san Agustín (354-430) saca todas las consecuencias de esta revolución. Hay dos ciudades, la de Dios y la de los hombres, que son y no son al mismo tiempo. La segunda solo está en el tiempo *cronos*, mientras que la primera, la de Dios, está simultáneamente en el tiempo del mundo y, en el otro tiempo abierto por Jesucristo. Ser de la ciudad de Dios, o al menos querer serlo, es, por lo tanto, experimentar diariamente lo simultáneo de lo no simultáneo.⁶ Con las dos ciudades, la terrestre y la divina, se lleva a cabo una transferencia de los dos registros identificados por san Pablo, el del plano individual y el de la historia universal. En este último, el cristiano debe estar tanto en el mundo “como si no estuviera”;⁷ existir en un tiempo y al mismo tiempo existir en otro tiempo. Del mismo modo, la ciudad es doble: es del mundo tanto “como no lo es”; ella peregrina en el tiempo *cronos*, al mismo tiempo que está conectada, me atrevo a decir, con otro tiempo (*Kairos*). El “como si no estuviera” de Pablo se aplica a toda la ciudad de Dios. Gracias a esta poderosa operación, el concepto de las dos ciudades quedará inscrito permanentemente en la teología de la historia. Con él, Agustín lleva el concepto de lo simultáneo

⁶ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*. V.18, 1 (París: Desclée de Brouwer, 1960), 256; Hartog, *Cronos*, 116, 170-171.

⁷ 1 Cor. 7:29-31.

de lo no simultáneo no solo al tiempo cristiano, sino también al tiempo de la historia, ya que es la traducción temporal del “como si no estuviera” de Pablo.

“LA EXPERIENCIA FUNDAMENTAL DE CUALQUIER HISTORIA”

Con los cronógrafos y con san Agustín, los marcos de tiempo se fijan por mucho tiempo y lo simultáneo de lo no simultáneo se conserva (está en la base del misterio de la Encarnación) y también se aclimata. Pero en 1492, con el surgimiento del Nuevo Mundo se puso todo en tela de juicio. El choque del encuentro con los primeros nativos fue, para los españoles, una experiencia histórica de lo simultáneo de lo no simultáneo, tan inquietante como de gran alcance. Ciertamente, hay seres humanos (al menos tienen la apariencia) que son contemporáneos, pero sin serlo, porque nadie sabe a qué época pertenecen. No tienen lugar ni en las genealogías de la Biblia ni en Platón ni en Aristóteles. El espacio estalla y el tiempo es sacudido repentinamente. Todo el edificio que se pensaba definitivo, con sus columnas y pasillos que delimitan y encierran la historia del mundo, es sacudido hasta sus cimientos y se cuarteas. Aquí hay tierras que están más allá de la cronografía que lo sincronizaba todo y hombres más allá de todo alcance de lo simultáneo de lo no simultáneo, como la teología lo había fijado. Desembarcar en estas costas ignoradas y encontrarse con estos seres inverosímiles es hacer una experiencia de copresencia que lleva toda la fuerza disruptiva de lo simultáneo de lo no simultáneo y que no tiene las palabras para decirse a sí misma. Al igual que Ulises aterrizando en lugares desconocidos, la pregunta vuelve: ¿son realmente hombres? ¿Pueden ser reconocidos como *alter egos*? ¿De qué época vienen? ¿Nacieron ayer y, por lo tanto, son aún infantes?

Hemos visto, cómo la epopeya y los historiadores griegos pudieron crear un espacio para lo simultáneo de lo no simultáneo. Cómo, en última instancia, esto era básicamente la razón de ser

de los profetas. Cómo, pudo estar en el centro del cristianismo que, vinculando la eternidad con el tiempo del mundo, hizo de la vida cristiana una experiencia de lo simultáneo de lo no simultáneo. La Encarnación, como acontecimiento único y, sin embargo, siempre presente se convirtió en la textura misma del tiempo cristiano. Por tanto, lejos de pretender reducirlo, es necesario, por el contrario, mediante la conversión, buscar entrar en ese régimen temporal excepcional. Esto será válido hasta la Parusía, tanto para cada individuo como para la historia universal.

Para el historiador alemán Reinhart Koselleck (1923-2006), la simultaneidad de lo no simultáneo constituye de hecho, “la experiencia fundamental de toda la historia”.⁸ Su emergencia va de la mano con un tiempo activo en marcha y con el avance de una temporalización de la historia impulsada por el progreso. Es decir, esto es resultado de los acontecimientos ocurridos con el descubrimiento del Nuevo Mundo, las guerras de religión y las revoluciones, sucedidas entre los siglos XVI y XVIII. “La simultaneidad de lo no simultáneo, -en primer lugar, la experiencia de ampliación a través de los mares-, se convirtió, escribe, en el esquema fundamental de interpretación, en el sentido de progreso, de la creciente unidad de la historia universal desde el siglo XVIII”.⁹ Dado que antes no había un tiempo cronológicamente igual, neutro, no podía haber, propiamente, un reconocimiento de lo simultáneo de lo no simultáneo.

Ciertamente, pero la paradoja es que reconocerlo implica inmediatamente reducirlo, temporalizarlo, cronologizarlo. Básicamente, ¡el escándalo o el enemigo está en lo simultáneo de lo no simultáneo! Decretar que los “indios” eran salvajes era una forma de rechazarlos fuera de la civilización, pero declarar que eran ‘pueblos infantiles’, y después, en el siglo XIX, primitivos, contemporáneos del mamut lanudo, era una forma de asignarles

⁸ Reinhart Koselleck, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques* (París: EHESS, 2016), 335.

⁹ Koselleck, *Le Futur passé*, 345.

un lugar muy atrás en el tiempo *cronos* del mundo. En la medida en que se fue imponiendo el orden del tiempo moderno, en Europa y más allá, se conjura lo simultáneo de lo no simultáneo, que desde entonces provendrá de una concepción pre-racional del universo o de prácticas mágicas.

De hecho, el tiempo concebido como proceso y progreso, y luego, en la segunda mitad del siglo XIX, el evolucionismo, domesticaron su fuerza disruptiva y limitaron su inquietante extrañeza (siempre presta para resurgir), pero con ello se reforzó el dominio de la razón sobre el mundo y la historia en tiempos del mundo moderno. Reconocer y nombrar esta paradoja conduce *ipso facto* a reducirla y ordenarla: se parte del “al mismo tiempo” del sincronismo, se cronologiza según “el antes y el después”, del “antes que”, del “más tarde”, del “no más” y del “todavía no”. Expulsada del tiempo *cronos*, que clasifica y discrimina, se le relega a sus márgenes y al margen, allí donde los brotes de tiempo *kairos* pueden encontrar lugar y ocurrir cortocircuitos temporales.

Enviado de vuelta a otros lugares y a tiempos terminados, permanece, sin embargo, presente, e incluso activo. Para dar solo un ejemplo, la literatura ha sido capaz de usarlo y extraer de él efectos de extrañamiento. Así, la aparición de lo simultáneo de lo no simultáneo escande *En busca del tiempo perdido*, de Proust. Antes que él, Chateaubriand lo convirtió en un leitmotiv en sus *Memorias de ultratumba*. En el centro de su trabajo se encuentra una experiencia de ruptura del tiempo que no ha dejado de reactivarse y reproducirse constantemente: la producida por la Revolución Francesa. Atrapado entre el Antiguo Régimen -que es también el antiguo régimen de la historicidad- que ya no es, y el régimen moderno de historicidad, que apenas lucha por serlo, continúa yendo de una “orilla a otra” del tiempo. Al establecer su escritura en este intermedio o brecha temporal, deplora (y reivindica) estar “fuera de lugar” en el tiempo. Y opta gustosamente por la postura de los contratiempos.¹⁰

¹⁰ Hartog, *Régimes d'historicité*, 97-133.

Las *Consideraciones intempestivas* de Nietzsche son protestas y llamados contra el tiempo moderno para “actuar contra el tiempo”. Porque como “discípulo” y como “filólogo” de la Antigüedad griega, escribe “que solo pudo hacer descubrimientos tan inactuales sobre sí mismo, por ser hijo del tiempo presente”.¹¹ Mediante esta desviación deliberada, crea precisamente una forma de simultaneidad de lo no simultáneo que atraviesa su escritura. En sus *Tesis sobre la historia*, escritas apresuradamente antes de su suicidio en 1940, Walter Benjamin aboga por una nueva historia que no sea una ciencia del pasado, sino que, por el contrario, emerja de una conjunción fulgurante entre un momento del presente y un momento del pasado; en otras palabras, que acoja lo simultáneo de lo no simultáneo. Bajo el efecto de ese encuentro provocado, se engancha un tiempo “mesiánico”. “El historiador”, señala, “capta la constelación en la que su época entró con una época anterior, perfectamente determinada. De este modo, funda un concepto del presente como un tiempo actual en el que han penetrado fragmentos de tiempo mesiánico”.¹² Ya sea literatura o filosofía de la historia, todas estas son elecciones hechas para que surja o saque a relucir una copresencia temporal que se convierta en un recurso para escribir o, en el caso de Benjamin, para la acción. Lejos de reducirlo como quiere el régimen moderno de historicidad, es bienvenido, incluso alentado y cultivado, para hacer un uso regulado de él, a veces subversivo, o incluso otras, como un arma.

Para controlar el tiempo, ordenarlo e institucionalizarlo, la sincronicidad (como componente temporal de la *sinopsis*) fue el primer operador. Historiadores y cronógrafos fueron en busca de lo sucedido “al mismo tiempo”. Luego vino la sincronización,

¹¹ Frédéric Nietzsche, *Considérations inactuelles* V.2 (París: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade), 500.

¹² Walter Benjamin, *Thèse XVIII A*, en Rita Hermon-Belot, *Michael Löwy, Walter Benjamin, Avertissement d'incendie, Une lecture des thèses "Sur le concept d'histoire"* (París: PUF, 2001), 118.

pero ella presupone un tiempo de referencia que se dé y se imponga como referente de otras temporalidades. Al conquistar el Mediterráneo, Roma impuso su calendario. Bajo el Imperio, los súbditos tenían que celebrar el aniversario del emperador. Desde entonces, los príncipes y los conquistadores quisieron ser, a ejemplo de Dios, tanto *Cosmocrator* como *Cronocrator*. Recorriendo Europa a caballo, con sus trenes de artillería y su Código Civil, Napoleón quería ser ambas cosas. Para los misioneros, convertir a los nativos, significaba hacerlos entrar en el tiempo cristiano: sincronizarlos con la historia de la Salvación, de la que habían estado alejados hasta entonces. En lo que respecta al futuro, las iglesias y los estados tuvieron la política de reservarse el monopolio sobre el tiempo, reprimiendo así las cuestiones astrológicas, las profecías y otras movilizaciones apocalípticas, mientras que, por otro lado, se abrió un espacio a una ciencia racional de pronósticos.¹³

Finalmente, con el tiempo moderno, concebido como proceso y progreso, como hemos enfatizado, lo simultáneo de lo no simultáneo es aprehendido como tal y eliminado. En 1884, durante la Conferencia de Washington, D.C., se decidió tomar el meridiano de Greenwich como meridiano de referencia para la fijación de la hora universal (GMT) y la división del globo en veinticuatro zonas horarias. *Greenwich* se convirtió en el “sincronizador”. Teóricamente, cualquier meridiano habría podido serlo, pero fue el de Greenwich el que se eligió: no era una sorpresa, pasaba por el centro mismo de la entonces potencia imperial dominante. A partir de entonces, el tiempo es oficialmente el mismo para todos, pero cada quien tiene que configurar su reloj en *Greenwich Mean Time* (convertido en ahora *UTC*). Mediante esta operación producimos simultaneidad, mientras insertamos un espacio fijo de una vez por todas: el desfase horario o *jet lag*. Todo el mundo se encuentra en el mismo tiempo, pero no en el mismo punto del transcurso del tiempo.

¹³ Koselleck, *Le Futur passé*, 49-51.

¿Qué ha sucedido desde el punto de vista del tiempo en el último medio siglo? Para mantener el esquema general, ha habido un cambio del futuro hacia el presente. El futuro ha perdido su evidencia y su fuerza motriz en favor de un presente cada vez más invasivo, si no es que omnipresente. El futurismo del régimen moderno de historicidad ha sido reemplazado por lo que he llamado 'presentismo'. He intentado en diferentes escritos comprender las causas, así como el léxico y la gramática.¹⁴ El único punto que me importa aquí es medir lo que esta nueva configuración temporal ha traído a lo simultáneo de lo no simultáneo: ¿lo ha vuelto a poner en circulación o, por el contrario, lo ha aniquilado?

Al desvanecerse el régimen moderno de historicidad se abrió un espacio para el presentismo y, al mismo tiempo, para una multiplicidad de temporalidades discordantes y concomitantes, y, a primera vista, a una proliferación de lo simultáneo de lo no simultáneo. La creciente individualización del tiempo es una manifestación de esto: mi tiempo no es el tuyo, no es el de ustedes, incluso si compartimos la inmediatez del correo electrónico y los mismos *smartphones*. La situación puede ser descrita entonces como una discordancia generalizada, con todos los efectos de desvinculación, incluidos los sociales, que la acompañan. Por lo tanto, podríamos estar inmersos de lleno en la simultaneidad de lo no simultáneo, excepto que, y esto lo cambia todo, es imposible reconocerlo como tal. De hecho, dado que el presente es el único horizonte y el tiempo moderno parece estar estancado, la discordancia generalizada puede ser fácilmente aprehendida como una simultaneidad generalizada. Si la eternidad divina se definiera como *tota simul*, todo al mismo tiempo, el presentismo sería algo así como una eternidad del momento: todo al mismo tiempo y en cada momento; una simultaneidad de lo simultáneo evanescente

¹⁴ François Hartog, *À la rencontre de Chronos*(París: CNRS Éditions, 2022)

y perpetua, con canales de noticias continuos y luego con las redes sociales que son tanto el combustible como el producto. ¡La web es una Babel temporal! El éxito del término “tiempo real” que acompañó a la revolución de la información refería y valoraba precisamente la simultaneidad y la inmediatez. El tiempo real es el tiempo de las bolsas de valores y de las transacciones financieras, de las cuales el nanosegundo se ha convertido en lo ordinario. Desde mi presente, todo, en todas partes y en cualquier momento debe ser accesible en línea y en pocos clics.

Sin embargo, recientemente, el presentismo babeliano, encerrado sobre sí mismo y formando una burbuja, ha sido pillado por un nuevo tiempo, al menos para nosotros que apenas comenzamos a tomar conciencia de él, aquí y allá, alrededor de la década de 2000: el Antropoceno con sus temporalidades específicas. Con este nombre, nos referimos a una nueva época geológica que sucedió al Holoceno que duró menos de 12.000 años. Significa que la humanidad, como especie, se ha convertido en una fuerza geológica, cuyo impacto se puede medir a partir de estudios estratigráficos. ¿Desde cuándo? Si bien los humanos siempre han afectado el medio ambiente, es solo desde la llamada Gran Aceleración, es decir, desde la década de 1950, que los efectos de su acción han dado un giro exponencial hasta modificar el propio Sistema Tierra. Para el historiador John McNeill, nos hemos embarcado en “un experimento que no controlamos en la Tierra”.¹⁵ El concreto y el plástico están ahora en todas partes, mientras que el bulldozer podría figurar como la máquina epónima de esta época. Tan es así que el presentismo, acostumbrado a no ver nada más allá de sí mismo, de repente se encontró frente a un inmenso pasado y futuro, que son los de la Tierra. Para el pasado, los comienzos se remontan a 4.540 millones de años; en cuanto al futuro, es sobre todo amenazador, puesto que puede traer, en pocos

¹⁵ John R. McNeill, *Something New Under the Sun: An Environmental History of the twentieth-century world* (Nueva York: W.W. Norton & Co, 2000), 4.

siglos, una sexta extinción de las especies y, de manera aún más difícil de concebir, ya está en parte jugado, incluso cuando aún no haya sucedido. Porque, hagamos lo que hagamos, advierten los científicos del clima, los seres humanos han alterado el clima de la Tierra por lo menos para los próximos cien mil años. Pero estas temporalidades, perfectamente exorbitantes en comparación con los tiempos del mundo, no son más que tiempo *cronos*, tiempo ordinario, pero muy largo. A tal punto de que supera con creces nuestras capacidades de representación y de tener una experiencia directa de ello que no está a nuestro alcance.

¿Qué hacer entonces? Y primero, ¿cómo vivir en el Antropoceno?, es decir, ¿cómo mantener unidas sus nuevas temporalidades con las que nos son familiares, las que creíamos dominar, las del mundo, las trabajadas por historiadores? Ellas se tocan e interfieren entre sí, pero no pueden mezclarse entre ellas, dadas las diferencias de las escalas que las separan. Las distancias son tales que estas temporalidades no pueden ni encajar ni articularse entre sí. También los ritmos que las gobiernan son profundamente diferentes. Si el clima de la Tierra siempre ha conocido oscilaciones (fases de calentamiento que siguen a fases de enfriamiento), estas han sido muy lentas y se mantuvieron dentro de ciertos límites. Sin embargo, hoy vemos que, de hecho, estos límites están siendo forzados rápidamente, y lo que hagamos o dejemos de hacer, sabemos que tomará milenios para que se establezca un nuevo equilibrio. No obstante, hay que tomar decisiones ahora, casi día con día, si queremos evitar, *a minima*, un Antropoceno catastrófico tanto para los seres humanos como para los no humanos, en lugar de intentar regresar al periodo anterior al Antropoceno o simplemente detenerlo.

Frente a una situación que, tanto práctica como teóricamente, todavía se nos escapa, ¿podría traer un poco de inteligibilidad introducir el concepto de lo simultáneo de lo no simultáneo? Como hemos visto, esta experiencia fundamental de la historia, para tomar las palabras de Koselleck, la simultaneidad de lo no simul-

táneo surge en momentos de crisis, desorientación o aporía: una grave crisis de identidad para Ulises, un mundo nuevo dominado por Roma, el choque por el encuentro de la alteridad de los salvajes, y una perturbación vuelta terremoto, provocada por Éso que se presenta como la encarnación misma de lo simultáneo de lo no simultáneo. De hecho, hizo posible nombrar momentos de agitación en el tiempo. Como cuando los españoles se encontraron con los indios, estos seres, ignorados por la Biblia y los antiguos, eran, desde muchos puntos de vista, contemporáneos y, desde otros, no. Pero casi inmediatamente la alteridad temporal inicial es canalizada y domesticada. De hecho, pusieron en marcha las políticas llamadas conversión y colonización. Era necesario hacer entrar a los nativos al tiempo *cronos* de los europeos y abrirles paso al tiempo *kairos* cristiano.

Evidentemente, el Antropoceno no es un indígena, ni siquiera es como un indígena. Pero el surgimiento del antropoceno genera una experiencia que se deja subsumir bajo la configuración de lo simultáneo de lo no simultáneo. De hecho, el choque del encuentro entre las diversas temporalidades del mundo con las del Antropoceno genera una situación de aporía que entraña la formación de una madeja o un nudo temporal caracterizado por la copresencia de temporalidades heterogéneas e inconmensurables. Pero, en este caso, para salir de esta situación, ¿ninguna conversión o colonización está en la agenda! O, si hay una transformación, estaría totalmente a nuestro cargo. Hoy, ya no somos nosotros los que tomamos la Tierra, sino es ella la que nos toma. Bruno Latour hablaba de una toma de la Tierra invertida.¹⁶ Ahora, esta simultaneidad de lo no simultáneo, no tiene equivalente en el tiempo moderno para reducirlo o domesticarlo. Creer lo contrario es hacer un diagnóstico erróneo. Por tanto, en su lugar debemos aprender a vivir con él: acomodarnos, es decir, empezar por pensar en él como tal.

¹⁶ Bruno Latour, *Face à Gaïa, Huit Conférences sur le Nouveau Régime Climat* (París: La Découverte, 2015), 371.

En este punto, esta simultaneidad de lo inédito no simultáneo nos lleva de nuevo a lo propio del cristianismo. San Agustín lo teorizó y lo desarrolló (sin nombrarlo así) hasta el punto de situarlo en el centro de la historia universal que no es más que la historia de las dos ciudades, la de Dios y la de la Tierra. Desde el primer hasta el último día, su marcha, entrelazada y distinta, está atravesada por la experiencia de lo simultáneo de lo no simultáneo: una de ellas, la de la Tierra, está en tiempo *cronos*, nada más que *cronos*, mientras que la otra, aunque todavía está en tiempo *cronos*, participa ya del tiempo *kairos*. Están y no están al mismo tiempo: una completará su curso con el tiempo mismo, la otra se unirá a la eternidad divina a la que aspira desde sus inicios, el tiempo *kairos* luego se fundirá en la inmutabilidad eterna de Dios. El mismo Agustín solo generalizó lo simultáneo de lo no simultáneo que san Pablo había formulado, si no es que concebido primero. Hacerse cristiano era aprender a vivir en dos temporalidades inconmensurables, la eternidad de Dios, por definición inaccesible, indudable e irrepresentable, y el tiempo *cronos* ordinario, pero en el modo de “como no” hacerlo. Para establecer una relación entre los dos, los cristianos hicieron de Jesús, el Mesías, es decir, el mediador: el *Kairós*.

A esta primera mediación se añadió un segundo dispositivo, más directamente en contacto con el tiempo *cronos*, el de *la accommodatio*. Dios no cambia, pero para guiar a los humanos en el camino hacia la perfección, ha sido capaz de adaptar sus mandamientos a la debilidad humana, en función de tiempos y momentos. Hoy en día, el Sistema Tierra no es susceptible de *accommodatio*, depende de nosotros acomodarnos, encontrar acomodos con el Antropoceno. Al proponer esta analogía, obviamente no se trata de cristianizar el Antropoceno, sino solo recordar una configuración muy singular donde lo simultáneo de lo no simultáneo, lejos de ser el enemigo, ocupaba un lugar central, conservando su misterio. Nuestro recorrido ha demostrado que lo simultáneo de lo no simultáneo es una modalidad fundamental de la expe-

riencia del tiempo que ha implementado múltiples estrategias, de las cuales he mencionado solo algunas, para reducirlo, usarlo o deshacerse de él. En el mundo occidental, la estrategia cristiana merece una atención especial por su modo único de hacer justicia a lo simultáneo de lo no simultáneo, de acomodarse a él, sin emprender un movimiento de rechazo. Es en esto, y solo en esto, que la analogía podría ayudarnos hoy a concebir formas de acomodarnos al Antropoceno en toda su alteridad temporal. 卐

Traducción, Norma Durán.

BIBLIOGRAFÍA

- Saint Augustin. *La Cité de Dieu*. V. 18. París: Desclée de Brouwer, 1960.
- Benjamin, Walter. *Thèse XVIII A*, en Hermon-Belot, Rita. *Michael Löwy, Walter Benjamin, Avertissement d'incendie, Une lecture des thèses "Sur le concept d'histoire"*. París: PUF, 2001.
- 1 Corintios, 7:29-31.
- Hartog, François. *Cronos. L'Occident aux prises avec le temps*. París: Gallimard, 2020.
- Hartog, François. *Régimes d'historicité, présentisme et expériences du temps*. París: Le Seuil, 2003.
- Hartog, François. *À la rencontre de Chronos*. París: CNRS Éditions, 2022.
- Koselleck, Reinhart. *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*. Francia: EHESS Éditions, 2016.
- Koselleck, Reinhart. *Zeitschichten*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp Verlag, 2000.
- Latour, Bruno. *Face à Gaïa, Huit Conférences sur le Nouveau Régime Climat*. París: La Découverte, 2017.
- McNeill, John R. *Something New Under the Sun: An Environmental History of the twentieth-century world* Nueva York: W.W. Norton & Co, 2000.
- Nietzsche, Frédéric. *Considérations inactuelles*, V. 2. París: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2000.
- Polybe. *Histoire*. París: Gallimard, 2003.

Comentario crítico

¿Nuevas cartografías del tiempo?: historicidad, conflictos y apertura de posibilidades¹



New Cartographies of Time: Historicity, Conflicts and Opening Up Possibilities.

DANIEL MEDEL BARRAGÁN

El Colegio de México

México

<https://orcid.org/0000-0001-9431-3283>

Correo: dmedel@colmex.mx

<https://doi.org/10.48102/hyg.vi62.504>

Artículo recibido: 22/03/2023

Artículo aceptado: 12/07/2023

RESUMEN

A partir de una lectura cruzada entre el reciente libro de Berber Bevernage, *Historia, memoria y violencia estatal. Tiempo y justicia*, y algunas premisas surgidas del reciente “giro temporal” en la reflexión teórica de la historia, se plantean vías o contextos de lectura para contextualizar las premisas sobre las temporalidades espectrales.

El primero de estos contextos consiste en la idea de que los movimientos sociales esgrimen diversas temporalidades en los espacios públicos para configurar distribuciones nuevas de las memorias y las du-

¹ Parte de las referencias empleadas en este ensayo me fueron transmitidas por Mariano Plotkin durante su seminario sobre “Temporalidades” en el marco del International Research Training Group “Temporalities of Future” de la Freie Universität Berlin durante el verano de 2022. A él y a los compañeros y compañeras les agradezco las interesantes discusiones sobre el tiempo social. Asimismo, agradezco a los dictaminadores anónimos de este comentario crítico por sus valiosas observaciones y sugerencias.

raciones o persistencias de pasados difíciles. En este sentido, se observa que las temporalidades siempre se configuran desde espacios agónicos o de constante disenso asediados por los espectros de pasados difíciles.

El segundo contexto de lectura es inscribir las premisas de Bevernarge sobre los tiempos espectrales en cuatro sensibilidades que territorializan las actuales postulaciones de las temporalidades: a) el conflicto y la apertura de posibilidades; b) las heterocronías y espectrologías; c) las temporalidades post-naturales; d) temporalidades queer. Desde estas claves de lectura se comenta el planteamiento espectral y derrideano de Bevenarge, la crítica al tiempo modernista y los binarismos entre ausencia/distancia y presencia/ausencia. En paralelo, se plantean algunas interrogantes necesarias para las operaciones historiográficas contemporáneas que pasan por la dimensión ética del tiempo y los fantasmas de los pasados violentos, coloniales, racistas y de la precariedad.

Palabras clave: violencias estatales, memoria, temporalidades, historiografía y teoría de la historia, futuridades.

ABSTRACT

From a cross-referenced reading between Berber Bevernarge's recent book, *History, Memory, and State-Sponsored Violence: Time and Justice*, and some premises conceived from the recent "temporal turn" in the theoretical reflection on history, we propose ways or reading contexts to contextualize the premises on spectral temporalities.

The first of these contexts is the idea that social movements wield diverse temporalities in public spaces to configure new distributions of memories and the durations or persistence of difficult pasts. In this sense, it can be observed that temporalities are always shaped from agonistic spaces or spaces of constant dissent besieged by the specters of difficult pasts.

The second context of the reading is to inscribe Bevernarge's premises on spectral times into four sensibilites that territorialize the current postulations of temporalities: a) conflict and opening up possibilities; b) heterochronies and spectrologies; c) post-natural temporalities; d) queer temporalities. Bevenarge's spectral and Derridean approach, the critique of modernist time, and the binarisms between absence/distance and presence/absence are discussed in the light of these reading keys. In

parallel, some necessary questions are raised for contemporary historiographical operations that go through the ethical dimension of time and the ghosts of violent, colonial, racist, and precarious pasts.

Key words: State violence, memory, temporalities, historiography and theory of history, futures.

Uno de los ámbitos con mayor juego de temporalidades es el arte. Ya sea desde la instalación o desde el performance, el campo artístico sitúa al observador al interior de una tensión entre temporalidades. “El archipiélago in[di]visible”, exposición e instalación en el Centro Cultural de Itchimbia, Quito, me sirve como arranque de este comentario de lectura. A lo largo de un recorrido que emula la disposición espacial del tianguis latinoamericano, el espectador experimenta un cúmulo de presencias en constante dislocación temporal: desde la plaza pública hasta la fiesta, pasando por una asamblea de futuro, es posible recorrer temporalidades en conflicto, antagónicas, y en traslape anacrónico.²

Casi a manera de un “objeto espectral”, los monigotes de la instalación —entre ellos Toussaint L’Overture, Guamán Poma, Simón Bolívar, Fidel Castro, Eva Perón, Emiliano Zapata, Mafalda y hasta Héctor Lavoe— funcionan como “un ritual histórico de dejar atrás, reflexionar sobre lo que pasó y abriarnos paso hacia el futuro”. El diálogo entre sus proyectos, salido de diversos tiempos, intenta “ofrecer una esperanza” y “la construcción de un futuro mejor al que nos han propuesto”.³

En las siguientes líneas me detendré a revisar algunos puntos de las propuestas temporales de Berber Bevernage, autor de

² Agradezco a Valeria Coronel, organizadora del encuentro “El pensamiento crítico latinoamericano ante las crisis mundiales: genealogías, conceptos y estrategias” entre CALAS María Sibylla Merian Center/FLACSO-Ecuador, por la invitación y el recorrido a la exposición de “El archipiélago in[di]visible: juego, estética y política”.

³ Entrevista a Gabriel Noriega en *Radio la Calle*, disponible en <https://archipielagoindivisible.com/se-habla/>.

Historia, memoria y violencia estatal. Tiempo y justicia. El libro de Bevernage puede insertarse en dos contextos. El primero consiste en los estudios sobre la memoria, además de los tópicos del reciente “giro temporal”, mientras que el segundo responde a los intereses de la agenda de investigación del autor.

Profesor belga de teoría histórica en el departamento de Historia de Ghent University, Bevernage ha colaborado en distintas redes de investigación interdisciplinaria como TAPAS (Thinking About the PAST) y la International Network for Theory of History. *Historia, memoria y violencia estatal* se desprende de su investigación doctoral en torno a la injusticia histórica, la ética en la operación historiográfica y las temporalidades que subyacen a la lectura de los pasados en contextos post-dictatoriales como los de Argentina, Sudáfrica y Sierra Leona. Originalmente publicado por Routledge en 2011 bajo el título *History, Memory, and State-Sponsored Violence: Time and Justice*, fue traducido en Argentina por María Eugenia Gay bajo la editorial Prometeo en 2014.

A partir de estos dos contextos me interesa relacionar las premisas de Bevernage sobre los espectros y el tiempo histórico con las preocupaciones recientes sobre las temporalidades sociales y políticas. Las manifestaciones sociales son las que impulsan la actualización o el uso de los pasados bajo formas de memoria esgrimidas en el espacio público⁴ y forman nuevas cartografías de las duraciones, de los tiempos y de las memorias. Dicho de otro modo, distribuyen los tiempos de formas distintas.

⁴ Véanse, por ejemplo, los trabajos de Elizabeth Jelin sobre la sociología de la memoria, concretamente *La lucha por el pasado. Cómo construimos la memoria social*, (Argentina: Siglo XXI Editores, 2017). Otros estudios complementarios pueden encontrarse en Eugenia Allier Montaño, 68. *El movimiento que triunfó en el futuro: historias, memorias y presente*, (México: IIS-UNAM/Bonilla Artiga Editores, 2021); y María Inés Mudrovcic y Nora Rabotnikoff (coords.), *En busca del pasado perdido. Temporalidad, historia y memoria*, (México: UNAM/Siglo XXI Editores, 2013); Beatriz Sarlo, *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, (Argentina: Siglo XXI Editores, 2005).

Los paisajes del tiempo y las cartografías que se desprenden de nuestros intentos por diagnosticar la temporalidad en relación con los conflictos sociales y las formas de historizar no son una operación nueva.⁵ La propia idea de cartografía, problematizada por Emmanuel Biset, conlleva también una serie de problemas para explorar las temporalidades distintas. Según señala el filósofo argentino, en su lectura de Claire Colebrook y Fredric Jameson, una cartografía implica una orientación o una dirección, “un movimiento, un rumbo, un camino”. Y, como tal, dicho rumbo puede “subordinar y excluir otras direcciones”⁶ en medio de un camino marcado por una temporalidad lineal que “permite no solo diferenciar entre un antes y un después, sino entre lo nuevo y lo viejo”.⁷ Preguntarnos por las “nuevas cartografías del tiempo” requiere tener el cuidado reflexivo de no incluir los marcos teóricos de las temporalidades en medio de una serie de reflejos teóricos unidireccionales: una “teoría de la vanguardia”, una “novedad” o una “teoría de la modernización”, por señalar algunos casos.

A las propuestas de reciente cuño en torno al análisis de las temporalidades debemos, además de un cuidado en términos de evitar clasificaciones cifradas en un binarismo antes/después, imprimir una disposición espacial o, dicho de otro modo, territorial. Tal como en el “Archipiélago in[di]visible”, territorializarles en medio de las formas sociales disponibles en el acervo de experiencias históricas latinoamericanas. Estas, marcadas a veces por procesos de acumulación, despojo y destrucción de los comunes, requieren ser parte —como señala Biset— de la “posibilidad de figurarse o representarse un presente determinado que tenga efec-

⁵ Me remito a un pequeño texto publicado en *Revista Común*: “Diagnosticar el tiempo desde las izquierdas”, *Revista Común*, 4 de noviembre de 2022, <https://revistacomun.com/blog/diagnosticar-el-tiempo-desde-las-izquierdas/>

⁶ Emmanuel Biset, “Escena post-textual de la teoría”, *Chuy. Revista de estudios literarios latinoamericanos*, núm. 12, (julio 2022):146.

⁷ Biset, “Escena”, 146.

tos sobre la acción política”.⁸ Dicho de otro modo, una cartografía del tiempo no “deja de estar sobredeterminada, a su vez, por una historia geopolítica, colonial, racial”.⁹

Ahora bien, hay propuestas recientes de diagnóstico temporal, tales como los “régimenos temporales”, que entran en discusión con las ya conocidas metacategorías de “régimenos de historicidad”.¹⁰ Por ello, es interesante inscribir las teorías previas —como la de François Hartog— en las discusiones sobre la multiplicidad de temporalidades. La idea de “régimen”, por ejemplo, en términos de Felipe Torres, “has the potential to account for more than one stable pattern”.¹¹

Un caso que ilustra la apertura en la cartografía sobre las temporalidades es la propuesta de Martín Arboleda sobre la *planificación*. En ella, Arboleda identifica algunos elementos críticos para pensar las relaciones entre temporalidad y conflictos. A partir de la reivindicación de la planificación, alejada del plano burocrático y heteropatriarcal de un estado estalinista, Arboleda defiende este orden temporal como una forma de propiciar escenarios sociales futuros ayudados de los adelantos técnicos y tecnológicos en materia de cuantificación.¹²

⁸ Un ejercicio de incorporación de otras formas de vida provenientes de las experiencias latinoamericanas al conjunto de reflexiones sobre el tiempo y la ontología política que subyace a los ejercicios de diseño o planificación puede verse en Arturo Escobar, *Designs for the Pluriverse. Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of the Worlds*, (Durham y Londres: Duke University Press, 2018).

⁹ Escobar, *Designs*, 147.

¹⁰ Felipe Torres, *Temporal Regimes. Materiality, Politics, Technology*, (Londres y Nueva York: Routledge, 2021); François Hartog, *Régimenos de historicidad: presentismo y experiencias del tiempo*, (México: Universidad Iberoamericana, 2003).

¹¹ Torres, *Temporal Regimes*, 4.

¹² Lo que podría entrar en debate con las figuras temporales de la *posibilidad* y *futuros financieros* dentro del tiempo capitalista. Véase, Martín Arboleda, *Gobernar la utopía. Sobre la planificación y el poder popular*, (Buenos Aires: Caja Negra, 2021); Louise Amoore, *The Politics of Possibility. Risk and Security Beyond Probability*, (Durham y Londres: Duke University Press, 2013); Jens Beckert, *Imagined Futures. Fictional Expectations and Capitalist Dynamics*, (Cambridge: Harvard University Press, 2016); Elena Esposito, *The Future of Futures. The Time*

Por otro lado, es innegable que una dimensión planetaria, ecocrítica, es indispensable en las nuevas cartografías del tiempo o de nuestras relaciones con las temporalidades. Los conflictos *planetarios* también nos impelen a volver a pensar las formas en las cuales nos relacionamos con los pasados y los tiempos.¹³ Una conciencia planetaria, como señala Emily Vázquez en su lectura de Cristina Rivera Garza, Gayatri Spivak y Mary Louise Pratt, es contraria a la noción de globalidad. Dicha conciencia nos permite observar el mundo en términos de las relaciones plurales con lo natural, esto es, con “la multiplicidad infinita de seres alternos que habitan el planeta”.¹⁴

La globalidad, por su parte, pertenecería precisamente a los “anhelos del capitalismo extractivo” y la “homogeneidad abstracta” de las “normas económicas o geopolíticas”.¹⁵ Junto a la conciencia y la sensibilidad ante la planetariedad de las relaciones humanas y no-humanas con lo natural, las experiencias temporales han cambiado. Hablamos ya de una historia en términos de los *tiempos de cambios sin precedentes*, como señala Zoltán Boldizár Simon,¹⁶ y de las preguntas por el futuro ambiental del mundo.

En este sentido, vale la pena preguntarse por la relación entre los tiempos ambientales y los tiempos históricos pues, como apuntan Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro:

of Money in Financing and Society, (Cheltenham y Northampton: Edward Elgar, 2011).

¹³ Véase, “Planetariedad en *El mal de la taiga*, de Cristina Rivera Garza”, en *Romance Quarterly*, (2022): 2.

¹⁴ Emily Vázquez, “Planetariedad en *El mal de la taiga*, de Cristina Rivera Garza”: 2.

¹⁵ Una sensibilidad crítica ante la planetariedad de las relaciones con lo natural se ha traducido en la fundación de institutos dedicados a los estudios posnaturales. Véase, <https://www.instituteforpostnaturalstudies.org/>.

¹⁶ Zoltan Boldizár Simon, *History in Times of Unprecedented Change. A Theory for the 21st Century*, (Gran Bretaña: Bloomsbury, 2019).

Los materiales y los análisis sobre las causas (antrópicas) y las consecuencias (catastróficas) de la “crisis” planetaria vienen acumulándose con extrema rapidez, movilizándolo tanto la percepción popular —con la debida mediación de los medios de comunicación— como la reflexión académica.¹⁷

En función de lo anterior, una cartografía de las temporalidades para la historiografía y la teoría de la historia requiere revisar las nociones de temporalidad, heterocronías, y el reciente *giro temporal* (*temporal turn*).¹⁸ Requiere preguntarse cómo cartografiar, mapear y territorializar el giro temporal; cuestionarse de qué formas se territorializan los conflictos y la apertura de posibilidades en las relaciones actuales con los tiempos.¹⁹ Si bien antes autores como Walter Benjamin, Martin Heidegger o Michel Foucault han problematizado las nociones lineales y unitarias de las temporalidades, es posible señalar que el contexto de producción del reciente giro temporal responde a problemas distintos o, cuando menos, insertos en temas sobre el cambio climático, los recientes procesos de desposesión de los comunes y precariedad en las formas de vida, los registros afectivos, así como las violencias globales.²⁰

Así, desde una apertura a la perspectiva de las nuevas cartografías del tiempo es preciso comprender los ritmos temporales, las utopías, distopías y las formas de territorializar las sensibilidades temporales que los movimientos sociales hacen a partir de formas

¹⁷ Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro, *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*, (Buenos Aires: Caja Negra Editora, 2019), 21,

¹⁸ Visible, por ejemplo, en Penelope J. Corfield, “History and the Temporal Turn: Returning to Causes, Effects and Diachronic Trends”, en J-F- Dunyach, *Les ages de Britannia: repenser l'histoire des mondes Britanniques-Moyen Age-XXI siècle*, (Presses Universitaires de Rennes, 2015), 259-273.

¹⁹ Para la idea de territorialización, véase Felipe Torres, “Temporal technologies and technologies of time”, *Temporal Regimes*; Nigel Thrift y Jon May eds., *Timespace. Geographies of temporality*, (Londres y Nueva York: Routledge, 2001).

²⁰ Agradezco esta especificación de la dictaminación anónima.

de recordar y conmemorar pasados traumáticos y difíciles.

En esta apertura podemos observar de forma primaria, cuando menos, cuatro sensibilidades en dirección a pensar en una territorialización de las formas temporales: a) temporalidades del conflicto y apertura de posibilidades radicales para la emancipación de los comunes;²¹ b) temporalidades, heterocronías y espectrologías (*hauntology*);²² c) temporalidades post naturales, terrestres y minerales;²³ d) temporalidades queer, críticas de los futuros reproductivos.²⁴

Ahora bien, el libro de Berber Bevernage, *Historia, memoria y violencia estatal*, interactúa con, al menos, los puntos a y b de estos cuatro tópicos. El libro se inserta en la problemática de la espectrología de los pasados violentos que desencajen el tranquilo paisaje de una política temporal lineal y propone el análisis de las temporalidades en conflicto que son movilizadas por grupos

²¹ Kathleen Davis, *Periodization and Sovereignty. How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008); Dan Edelstein et al. eds., *Power and Time. Temporalities in Conflict and the Making of History*, (Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 2020); Gary Wilder, *Concrete Utopianism. The Politics of Temporality and Solidarity*, (Fordham University Press, 2022), y *Freedom Time. Negritude, Decolonization, and the Future of the World*, (Durham y Londres: Duke University Press, 2015); Ezequiel Gatto, *Futuridades*, (Rosario: Casa Grande, 2018).

²² Ricardo Nava, *Improntas de ausencias. Historicidad, escritura y archivo en Jacques Derrida*, (México: Universidad Iberoamericana/Editorial Navarra, 2022); Verne Harris, *Ghosts of Archive. Deconstructive Intersectionality and Praxis*, (Routledge, 2021).

²³ Arturo Escobar, *Designs for Pluriverse. Radical Interdependence. Autonomy, and the Making of Worlds*, (Durham y Londres: Duke University Press, 2018); Dipesh Chakrabarty, *The Climate of History in a Planetary Age*, (University of Chicago Press, 2021); Maristella Svampa, *Antropoceno. Lecturas globales desde el sur*, (Córdoba: Costureras, 2019); Donna Haraway, *Seguir con el problema*, (Buenos Aires: Consonni, 2019).

²⁴ Lee Edelman, *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte*, (Egales, 2014); José Esteban Muñoz, *Utopía Queer. El entonces y allí de la futuridad antinormativa*, (Buenos Aires: Caja Negra Editora, 2020); Penélope Deutscher, *Crítica de la razón reproductiva. Los futuros de Foucault*, (Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2017).

sociales, como las Madres de la Plaza de Mayo. Así mismo se pregunta por los pasados que permanecen “pegados” o que “persisten en el presente”.

Estos pasados insistentes, “irrevocables”, indican que la temporalidad social no es lineal. Los movimientos sociales recuperan, insisten y agrupan pasados a través de formas, dispositivos y materialidades de memoria.

Por ello, el tiempo no es “irreversible” —guiño aparte a Gaspar Noé— y tampoco pertenece a la estela de la distancia temporal que taja la relación entre pasado y presente, propia del tiempo modernista de la historia. Antes bien, señala el teórico belga:

[...] la perspectiva de lo irrevocable ofrece una gran oportunidad para criticar el tiempo irreversible de la historia y de analizar la viabilidad de una cronosofía alternativa capaz de desafiar la concepción del pasado como un asunto “muerto” que se encuentra ausente o distante.²⁵

Los pasados insistentes deconstruyen las distancias o ausencias, en palabras de Bevernage, en la medida que cuestionan las nociones de pasado, presente y futuro como entidades temporales autocontenidas o fácilmente distinguibles entre sí.

Las consecuencias prácticas de esta discusión teórica e historiográfica son visibles a través de los ocho capítulos que componen *Historia, memoria y violencia estatal*. En los primeros cuatro capítulos el autor se pregunta por la justicia transicional en los contextos posconflicto de Argentina, Sierra Leona y Sudáfrica a partir de los movimientos de las Madres de Plaza de Mayo, el trabajo de la Comisión Sierraleonesa por la Verdad y la Reconciliación y, finalmente, la herencia del Apartheid.

Dentro de la discusión de Bevernage, la justicia transicional depende de una política del tiempo que sitúa a los pasados traumáticos o violentos en un espacio alejado del presente. La

²⁵ Bevernage, *Historia*, 27.

así denominada “adecuada conciencia histórica” sobre estos pasados distribuye las sensibilidades y memorias a partir de la distinción pasado/presente. De este modo, la historia y el “énfasis en la cronología”, según el autor, fomentan un “sentido de discontinuidad histórica” con el objetivo de construir un “presente simultáneo o contemporáneo, liberado del pasado acechante”.²⁶ La discontinuidad histórica en los casos de las comisiones favorece la formación de un proyecto histórico en aras de la “simultaneidad/contemporaneidad cívica”, misma que funciona como criterio de distinción entre lo que “es pasado” y lo que “es presente”.

La segunda parte del libro, consistente en otros cuatro capítulos, explora con un especial calado teórico las relaciones entre el presente y el “pasado acechante”. Problematisa lo que Bevernage denomina una “cronosofía” en términos del “relato historicista del cambio histórico y el énfasis modernista en la disyunción entre el pasado y el presente”.²⁷ Para el autor, dicha cronosofía limita el alcance de visibilidad temporal al de un “presente vivo” en oposición al “pasado muerto”.²⁸ En la discusión más teórica del autor, desfilan los nombres de Fernand Braudel, R. G. Collingwood, Ernst Bloch, Louis Althusser y, por supuesto, Jacques. Derrida.

Ahora bien, si *Historia, memoria y violencia estatal* puede insertarse en una nueva cartografía de las temporalidades es porque responde tanto a las demandas teóricas sobre la comprensión

²⁶ Bervenage, *Historia*, 160.

²⁷ Una discusión sobre el concepto de cronosofía puede entablarse con la noción de chronocenosís o la idea de que las temporalidades siempre están en constante conflicto por mantener hegemonías y un régimen temporal en relación con el poder político. Más que un orden lineal en términos de pasado/presente/futuro, una chronocenosís nos permite pensar en las relaciones temporales en clave de “competencia, conflicto, cooperación, inestable y, en ocasiones, incluso anárquica”. Es aquí donde podemos leer críticamente las posturas de Hartog sobre el régimen de historicidad, además de las metáforas sobre el orden temporal. Véase, Edelstein *et al.*, *Power*, 27.

²⁸ Bevernage, *Historia*, 203.

de la movilidad temporal que provocaron las resistencias a la precariedad, las violencias de estado y la lucha social en los procesos de descolonización. Recupera una forma distinta de historizar que nos remite a la apertura de posibilidades, más que en términos de una historia acabada o distanciada del presente y del futuro.²⁹

Esta recuperación puede entenderse, en nuestra lectura, desde tres coordenadas en intersección con las cartografías temporales recientes: a) la espectrología; b) el disenso temporal; y c) la dimensión práctica del tiempo.

I. LA ESPECTROLOGÍA COMO EL ANÁLISIS DE TEMPORALIDADES TRANSTORNADAS

Es ya conocida la crítica proveniente de las lecturas deconstructivas sobre la linealidad del tiempo histórico. La escritura —en su materialidad de trazo y traza— alberga la potencia de ser leída o reconocida en distintos contextos y circunstancias. En consecuencia, la lectura de textos y documentos históricos (como papel máquina) puede hacerse desde coordenadas distintas en términos temporales.³⁰ La *iterabilidad* y la artefactualidad de la escritura nos sitúa, como lectores territorializados en tiempos lejanos al de la producción de la escritura, en interpretaciones que pueden (o no) ser completamente distintas a la de la intención original de un texto. Un significado no es estable ni se ajusta a la presencia plena: está diferido en una cadena de significantes que se desplaza espacial y temporalmente. Está, por hablar en la jerga derrideana, en *différance*.

²⁹ Un gesto analítico similar puede encontrarse en Gary Wilder, *Concrete Utopianism*.

³⁰ Jacques Derrida, *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, (Madrid: Trotta, 2003); Jacques Derrida, *Introducción a El Origen de la Geometría de Husserl*, (Buenos Aires: Manantial, 2000).

En las lecturas deconstructivas, el tiempo no remite a la temporalidad de la presencia, del ser pleno, o de la ausencia. No descansa en la tranquilidad metafísica de la certeza del ser. Es, antes bien, un tiempo situado en un régimen no-binario de la presencia-ausencia. En el intersticio surge la figura del *fantasma* o del *espectro*, ente que no se encuentra de forma plena en el presente pero que, no obstante, asedia o ronda el conjunto de entidades en un contexto histórico. Sabemos que está ahí por sus efectos, síntomas y latencias; y, empero, no le podemos identificar de forma plena. Modula una forma de pasado —entre otras tantas— que no se ajusta a los parámetros de la presencia o de la ausencia. Antes bien, desplaza el binarismo del ser (presencia) y del no-ser (ausencia) hacia lo espectral.³¹

La deconstrucción derrideana —o, al menos, el proyecto por venir de la deconstrucción— no solo remite al desmantelamiento de la ontología occidental (o de la mitología blanca, según Derrida en su lectura de Hegel). Implica pensar la historicidad y la historia a partir de los márgenes y una estrategia de lectura deconstructiva fuera de la inocencia metafísica que anida en la historiografía institucional.³²

El concepto metafísico de historia —que, en una lectura cruzada, podría entenderse en tanto que des-encubrimiento del ser a lo largo del tiempo— depende de la noción de presencia, esto es:

“[...] la proximidad de objetos (materiales o ideales), o como la auto-presencia o la auto-identidad de un sujeto/*cogito* inmediato a sus propios actos mentales, como la co-presencia del yo y

³¹ Para una aproximación a los “estudios espectrales” en los campos de la cultura, véase María del Pilar Blanco y Esther Peeren eds., *The Spectralities Reader. Ghost and Haunting in Contemporary Cultural Theory*, (Londres: Bloomsbury, 2013); Esther Peeren, *The Spectral Metaphor. Living Ghosts and the Agency of Invisibility*, (Palgrave Macmillan, 2014); Christina Lee ed., *Spectral Spaces and Hauntings. The Affects of Absence*, (Nueva York y Londres: Routledge, 2017).

³² Agradezco los comentarios de los/las dictaminadores anónimos/as en este sentido.

del otro en la intersubjetividad, o, en el nivel más fundamental, como el mantenimiento del “ahora” puntual del presente temporal en sí mismo”.³³

Esta lectura permite entender la distinción sobre el tiempo judicial y el tiempo de la historia que Berber Bevernage introduce en *Historia, memoria y violencia estatal*:

[...] el discurso judicial presupone un tiempo reversible en el que el crimen está, por así decirlo, totalmente presente y puede ser revertido, anulado, o compensado por la correcta sentencia y castigo. Esta noción del tiempo se relaciona a una lógica quasi-económica de culpa y castigo, en la cual la justicia es últimamente entendida como retribución y resarcimiento. En contraste con eso, la historia tradicionalmente trabaja con lo que ha sucedido y ahora está irremediablemente perdido. Insiste en la “flecha del tiempo”, piensa en el tiempo como fundamentalmente irreversible, y nos fuerza a reconocer las dimensiones de ausencia e inalterabilidad del pasado.³⁴

Si el tiempo de la historia es, como dice el también autor de “The past is evil/evil is past”,³⁵ *irreversible*, también “sobredimensiona” los rasgos de “persistencia” y “presencia acechante del pasado”.³⁶ Incluso puede señalarse que sentimientos derivados de los procesos pasados —como el resentimiento— se instalan en los tiempos irreversibles del pasado, esto es, como ausencia y presencia plenas.

Esta forma de experimentar el pasado depende también de las vivencias sobre el tiempo, ya sean como algo alejado, lejano o cercano. El autor de “Time, presence and historical injustice” recurre

³³ Bevernage, *Historia*, 244.

³⁴ Bevernage, *Historia*, 23.

³⁵ Berber Bevernage, “The past is evil/evil is past: on retrospective politics, philosophy of history, and temporal manicheism”, en *History and Theory*, núm. 3, vol. 54, (2015), 333-352.

³⁶ Bevernage, *Historia*, 25.

a una distinción planteada por Vladimir Jankélevitch: irreversible/irrevocable. Las experiencias del pasado —y del tiempo, podríamos añadir— pueden *sentirse, tocarse, rondar* en términos de lo irreversible o un “haber-tenido-lugar”, un “haber-sido”, un pasado “transitorio o efímero”; y de lo irrevocable o un “haber-sido-hecho” en términos de un pasado “terco y duro”.³⁷

¿Qué sucede con los pasados difíciles, violentos o situados en temporalidades trastornadas por procesos de cambios políticos y sociales? Bervernage nos advierte que, en ocasiones, los pasados que *persisten* o que se adhieren al presente pueden descoyuntar o deconstruir el binarismo por excelencia del tiempo modernista: la ausencia y la distancia.

[...] la perspectiva de lo irrevocable ofrece una gran oportunidad para criticar el tiempo irreversible de la historia y de analizar la viabilidad de una cronosofía alternativa capaz de desafiar la concepción del pasado como un asunto “muerto” que se encuentra ausente o distante y deja algún espacio intelectual para tomar en serio la idea de un pasado “persistente” o “acechante”.³⁸

Un pasado que permanece y acecha rompe la tranquila temporalidad del tiempo vacío u homogéneo, de las cronologías modernistas, de la “extrañeza del pasado” y de la linealidad temporal de la historia convencional, de “los archiveros o historiadores clásicos en su epistemología, en su historiografía, en sus operaciones tanto como en sus objetos”.³⁹

En este punto, Bervernage recurre a Jacques Derrida para recuperar las nociones de tiempo espectral y de deconstrucción

³⁷ Bervernage, *Historia*, 26.

³⁸ Bervernage, *Historia*, 27.

³⁹ Jacques Derrida, *Mal de Archivo. Una impresión freudiana*, (Madrid: Trotta, 1997), 36. La idea de “extrañeza del pasado” surge, según Bervernage en su lectura de Peter Fritzsche (*Stranded in the Present. Modern Time and the Melancholy of History*) de las experiencias de la novedad y el cambio, mismas que allanaron el camino para la emergencia de los temas de las ruinas o vestigios del pasado.

del tiempo. El discutido *giro político* derrideano en “Espectros de Marx” (1993) es fundamental para entender la dimensión del tiempo espectral. Contrario al proclamado fin de la historia y la victoria de la democracia liberal en el globo, los espectros o afantasmamientos de Marx rondan el presente constituido por:

[...] el desempleo causado por la desregulación de los nuevos mercados, la exclusión masiva de los ciudadanos sin hogar y los exiliados de la vida democrática, la incapacidad de dominar las contradicciones del libre mercado, el agravamiento de la deuda externa, la industria y el comercio armamentista.⁴⁰

La *herencia de Marx*, de los socialismos y comunismos, rondan cual espectros a las descafeinadas posturas que defendieron y defienden la hegemonía liberal. Incluso, como señala Bevernage, los espectros rondan y participan del propio Marx al momento de lidiar con la “herencia revolucionaria” (francesa), el “carácter místico de la mercancía” como “aparición”.⁴¹

El asedio de los fantasmas, de los espectros, disloca el tiempo. Lo transtorna a partir de la “introducción de una anacronía constante en el presente”.⁴² El tiempo presente, al momento en que un espectro brota cual trauma o duelo, no es contemporáneo de sí mismo. Como apunta el autor de *Historia, memoria y violencia estatal* en su lectura de Warren Montag,⁴³ un espectro depende de la noción derrideana de huella. Los pasados que emergen como fantasmas tienen una huella que no se ajusta al tiempo de la presencia; son, por el contrario, no-contemporáneos. Dicho de

⁴⁰ Bevernage, *Historia*, 240.

⁴¹ Bevernage, *Historia*, 241.

⁴² Bevernage, *Historia*, 255.

⁴³ El texto de Montag “Spirits Armed and Unarmed. Derrida’s Specters of Marx” se encuentra en la serie de respuestas que Michael Sprinker compiló de distintos pensadores en *Demarcaciones espectrales*. Estas respuestas son quizás los primeros afantasmamientos del espectro de Derrida en la filosofía política, la historia y la teoría cultural.

otro modo, son pasados que no mueren (no son ausentes) y no viven (no son presentes).

¿De qué forma los tiempos espectrales de los pasados adquieren vitalidad al momento en que movimientos sociales como las Madres de Plaza de Mayo, los sobrevivientes del Apartheid en Sudáfrica y Nueva Sierra Leona movilizan demandas de justicia transicional o de reparación?⁴⁴

Las temporalidades también son usadas por las comisiones de verdad a través de discursos históricos que remiten a una “simultaneidad/contemporaneidad cívica” con el fin del “perdón y la promesa de no-repetición”.⁴⁵ Para Derrida, según señala Bevernage, “toda reflexión sobre la injusticia y la ética debería estar estrechamente relacionada a una reflexión sobre la naturaleza desarticulada del tiempo y viceversa”.⁴⁶ Veamoslo un poco más.

⁴⁴ Es importante señalar que por *vitalidad* entendemos la capacidad de los pasados de exceder su tiempo y asediar el pasado a partir de síntomas o de recuperaciones fantasmáticas por parte de los movimientos sociales. Al mismo tiempo, es preciso comprender que la noción de *recuperación* de los pasados es una convención —por hablar como Mark Fisher— típicamente modernista, esto es, la idea de que el pasado, en efecto, está ahí disponible y susceptible de ser actualizado bajo la forma de la nostalgia, algún ejercicio proustiano o la confianza metodológica de la historiografía convencional en el realismo ontológico de los pasados. Una forma de comprender la temporalidad y los pasados movilizados en términos fantasmáticos es la *agencia de lo virtual*, o “entendiendo al espectro no como algo sobrenatural, sino como aquello que actúa sin existir (físicamente)”. Un tiempo espectral puede asediar (*haunting*) los modos tradicionales de recuperar el pasado —la historia nacional y los dispositivos cívicos del consenso— a través de prácticas fantasmáticas como la visibilización de la violencia, la disputa por la memoria y la conciencia de la agencia que los pasados, en tanto que virtuales o no sujetos al régimen de presencia y ausencia, pueden tener. Agradezco a los/las dictaminadores anónimos esta precisión. Véase, Mark Fisher, *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*, (Buenos Aires: Caja Negra Editorial, 2018); Ethan Kleinberg, *Haunting History. For a Deconstructive Approach to the Past*, (Stanford: Stanford University Press, 2017).

⁴⁵ Bevernage, *Historia*, 161.

⁴⁶ Bevernage, *Historia*, 257.

2. LAS TEMPORALIDADES EN CONFLICTO (O DISENÑO)

La idea de François Hartog sobre un presente expandido que coloniza los pasados y los futuros ha encontrado una profunda resonancia entre las perspectivas analíticas de las temporalidades. Ciertamente, la tesis de que vivimos bajo un régimen de historicidad que ordena los pasados, presentes y futuros bajo el *presentismo* y la aceleración ha sido la punta de lanza de las reflexiones historiográficas sobre el tiempo.⁴⁷ Sin embargo, ¿qué sucede cuando observamos las movilizaciones sociales que reclaman futuros y movilizan pasados de formas distintas a las de una “conceptualización moderna del tiempo”?; esto es, la idea de una “división estricta entre el pasado y el presente”.⁴⁸ ¿Qué implicaciones analíticas tiene, para un análisis crítico de las temporalidades, el saber que un tiempo puede ser espectral o no-contemporáneo de sí mismo ni de su presente vivo?

Si vamos más allá de la tesis de Hartog, los conflictos sociales movilizan una serie de temporalidades que resquebrajan el paisaje temporal de una linealidad tranquila. Temas como la racialidad, la colonialidad, el cuidado y el género necesitan ser incorporados al momento de observar la constitución social de las temporalidades.⁴⁹ Ideologías y posturas políticas desde el

⁴⁷ Véase Hartmut Rosa, *Accélération. Une critique sociale du temps*, (París: Éditions La Découverte, 2011); Hartmut Rosa, *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*, (París: Éditions La Découverte, 2018).

⁴⁸ Verónica Tozzi, “La carga ética del tiempo histórico”, en Bevernage, *Historia*, 15.

⁴⁹ Véase, Charles W. Mills, “The chronopolitics of racial time”, en *Time & Society*, (2020): 1-21; Katharina Hunfeld, “The coloniality of time in the global justice debate: de-centering Western lineal temporality”, en *Journal of Global Ethics*, núm. 1, vol. 18, (2022): 100-117; María Inés Mudrovic, “The politics of time, the politics of history: who are my contemporaries?”, en *Rethinking History*, núm. 4, vol. 23, (2019): 456-473; Eviatar Zerubavel, *Time Maps. Collective Memory and the Social Shape of the Past*, (Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 2003); Lisa Baraitser, *Enduring Time*, (Londres y Nueva York: Bloomsbury, 2017).

marxismo poseen también una pluralidad de temporalidades que necesitan ser consideradas como contrapunto a la identificada — por Wendy Brown y Enzo Traverso— melancolía de izquierda.⁵⁰

Historia, memoria y violencia estatal también explora la dimensión conflictiva de las temporalidades a partir de los discursos de justicia en cuanto a los pasados violentos. Tal como señala Berber Bevernage, la “relación entre la historia y la justicia se encuentra generalmente dominada por la idea de que el pasado está ausente o distante”.⁵¹ Esta relación (o postulación) temporal con el pasado conlleva una serie de dificultades, empezando por la idea de un “pasado ausente”. Más allá de que la temporalidad modernista del pasado le confiere un estatus ontológico en términos de pérdida y ausencia, para la “carga ética” —en términos de Verónica Tozzi— la ausencia del pasado hace difícil cumplir con las demandas del “deber recordar”, del “hacer justicia al pasado” e, incluso, del “nunca más”.⁵² Por ello, es en la justicia transicional, en la reparación de injusticias históricas, en las violencias de las dictaduras del siglo XX y en los genocidios de regímenes raciales donde, a partir de Bevernage, podemos decir que la relación tiempo-ética se hace más presente que nunca.

Hay una política del tiempo a la que recurren los organismos dedicados a la preservación de la memoria y a la reparación de injusticias; política que, según el autor, es parte de un conjunto de reacciones frente a la “dicotomía modernista” del “presente vivo” y el “pasado ausente”.

⁵⁰ Véase, Vittorio Morfino y Peter D. Thomas eds., *The Government of Time. Theories of Plural Temporality in the Marxist Tradition*, (Leiden y Boston: Brill, 2018); Massimiliano Tomba, *Marx's Temporalities*, (Leiden y Boston: Brill, 2013); Massimiliano Tomba, *Insurgent Universality. An Alternative Legacy of Modernity*, (Estados Unidos: Oxford University Press, 2019).

⁵¹ Bevernage, *Historia*, 22.

⁵² Bevernage, *Historia*, 21. Una reflexión sobre las violencias estatales puede encontrarse en Camilo Vicente Ovalle, *[Tiempo suspendido]: Una historia de la desaparición forzada en México*; y Rodolfo Gamiño Muñoz, *La Patria de los Ausentes. Un estudio de la desaparición forzada en México*.

El olvido como receta del perdón (el par amnesia-amnistia es ejemplar de esto) ha perdido crédito en medio de los conflictos temporales de los movimientos sociales en Sudáfrica con el Apartheid y en Argentina con las dictaduras militares.⁵³

Dentro de los organismos dedicados a la justicia transicional están las comisiones de verdad. Situadas en un “tiempo post-conflicto”, las comisiones recurren a la historia a partir de la *pacificación* de “la fuerza problemática de la memoria”. En palabras de Bevernage, “la política transicional en general es interpretada como la búsqueda de un equilibrio justo entre el exceso de memoria y el exceso de olvido”.⁵⁴

A pesar de ello, en el desborde de la receta del par amnesia-amnistia también habita una “disputa entre dos formas de memoria que son orientadas por dos apuestas temporales contrarias”.⁵⁵ Desde esta disputa puede entenderse que la memoria y la historia no son un “dato natural” ni parte de una función representacional del pasado, “de buscar la verdad y generar sentido”. Antes bien, señala Bevernage, es una forma de relación con la distancia temporal del pasado: “nuestra relación con el pasado se basa en la producción y la manipulación de la distancia, por más resumida o extendida que sea”.⁵⁶

Así pues, hay “construcciones de distancia” histórica, y, junto al autor, podemos decir que, en el margen de las temporalidades en conflicto o en disenso,⁵⁷ coexistenten temporalidades en

⁵³ Una lectura de las producciones cinematográficas sobre los juicios militares desde una clave en temporalidades está por hacerse. Es ejemplar la reciente película de Santiago Mitre (2022), *Argentina 1985* a propósito del juicio a la dictadura cívico-militar argentina.

⁵⁴ Bevernage, *Historia*, 47.

⁵⁵ Bevernage, *Historia*, 47.

⁵⁶ Bevernage, *Historia*, 47.

⁵⁷ Entiendo disenso como el desacuerdo radical. Véase, Jacques Rancière, *Disenso. Ensayos sobre estética y política*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2019); también, Chris Lorenz y Berber Bevernage eds., *Breaking up Time. Negotiating the Borders between Present, Past and Future*, (Vandenhoeck & Ruprecht, 2013).

convivencia bajo formas espectrales o sedimentadas, a la espera de ser actualizadas.

La distancia histórica tiene un carácter performativo, esto es, la distancia entre presente y pasado no es un elemento dado de forma natural, antes bien requiere de ser pensado a la luz de la inestabilidad temporal:

[...] el lenguaje histórico no solo se utiliza para describir la realidad (el uso así llamado constataativo del lenguaje) sino que también puede producir efectos sociopolíticos y que, hasta cierto punto, puede provocar la efectivización de un estado de cosas que pretende meramente describir (el así llamado uso “performativo” del lenguaje).⁵⁸

3. ¿QUÉ HACER CON EL TIEMPO?

A partir de las reflexiones que Berber Bevernage elabora en *Historia, memoria y violencia estatal* debemos preguntarnos por las dimensiones éticas que mantenemos en nuestras operaciones historiográficas. Dicho de otro modo, debemos abrir un campo de disenso en las temporalidades de las historiografías, disenso introducido por los espectros de pasados violentos que aún nos asedian: fantasmas del colonialismo, del racismo, de la precariedad, de las desapariciones.⁵⁹

⁵⁸ Bevernage, *Historia*, 48. Líneas adelante el autor señala una hipótesis que puede ser interesante para los estudios del tiempo presente y de los nacionalismos en México. Bevernage apunta que una construcción nacional puede encontrar un basamento en “un proyecto de simultaneidad” que limite la “abundancia de memoria de pasados atroces”. Esta *simultaneidad nacional* tendría por objeto la “producción de un sentido de irreversibilidad” y así “restablecer o imponer la ruptura moderna entre pasado y presente”.

⁵⁹ Véase, Sonia M. Tascón, “From Spectres of Horror to ‘The Beautiful Death’. Re-Corporealising the Desaparecidos of Argentina”, en Christina Lee ed., *Spectral Spaces and Hauntings. The Affects of Absence*, (Nueva York y Londres: Routledge, 2017), 182-194.

Una operación de lectura crítica del libro de Bevernage puede comenzar a preguntarse cómo territorializar desde suelo mexicano los tiempos de irreversibilidad e irrevocabilidad. Preguntarnos por las temporalidades y por elaborar nuestras propias cartografías a partir de los contextos de violencia en el siglo XX requiere tener en mente que las teorías de la historia y las historiografías no pueden desligarse de procesos como la guerra sucia en México, las violencias de estado en Acteal (1997), Aguas Blancas (1995), Tlatelolco (1968) o los recientes acontecimientos de Ayotzinapa (2014).

Los procesos de *necropolítica* y *capitalismo gore*, las desapariciones forzadas y feminicidios, así como la acumulación por despojo por la violencia del narcotráfico, requieren una acentuación del giro ético en la historiografía.⁶⁰

Preguntarnos por los espectros de aquellas violencias de estado implicaría, por seguir a Bevernage, dislocar la linealidad del tiempo histórico, de la “simultaneidad/contemporaneidad cívica”. Significaría además cuestionar la distancia histórica que, como actores del siglo XXI, performamos respecto de las violencias pasadas y presentes. Al mismo tiempo, implicaría preguntarnos por la relación de las operaciones historiográficas y reflexivas en medio de un contexto marcado por el horrorismo contemporáneo, esto es, la violencia y el terror congelante, sin objetivo salvo “la vulnerabilidad del inerte”.⁶¹

La dimensión ética en la historiografía —dimensión abierta por Bevernage, Norton, Donnelly, entre otros y otras—⁶² nos empuja a pensar en las formas de duelo, de trauma y de pérdida

⁶⁰ Véase, Iléana Diéguez, *Cuerpos sin duelo. Iconografías y teatralidades del dolor*, (Córdoba: Ediciones DocumentA/Escénicas, 2013); Sayak Valencia, *Capitalismo Gore*, (España: Melusina, 2010).

⁶¹ Véase, Adriana Cavarero, *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, (España: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2009), 12.

⁶² Véase, Mark Donnelly y Claire Norton, *Liberating Histories*, (Londres y Nueva York: Routledge, 2019).

que asedian a la reflexión teórica en la historia; no solo en términos de un pasado que nunca será alcanzado por la propia constitución espectral de la duración, del tiempo y los ritmos sociales, sino, además, por los ámbitos emocionales que subyacen a toda teoría de la historia.

En suma, *Historia, memoria y violencia estatal* nos invita a tratar críticamente nuestras relaciones con el tiempo y la historia. Estas reflexiones nos impelen, además, a examinar críticamente las historiografías cifradas en la lógica del tiempo modernista y lineal, o dicho de otro modo, “a reconocer el potencial performativo y la totalidad de las implicaciones éticas de las prácticas discursivas de la historia”.⁶³

Una de las lecturas del libro de Bevernage podría remitirse a analizar las implicaciones de sus reflexiones para la historiografía del tiempo presente y la deconstrucción de la distancia histórica entre presente y pasado. Sin embargo, considero que, al inscribirse en el contexto de una cartografía de las temporalidades, *Historia, memoria y violencia estatal* funciona como síntoma de la imperiosa necesidad de territorializar las sensibilidades emergentes sobre los tiempos: desde la hauntología y espectrología derrideanas, la deconstrucción de las formas de duelo y memoria hasta los enfoques planetarios y ecocríticos. En ello reside la potencia crítica del libro de Bevernage; potencia que requiere, por incómodo que resulte, mirar hacia los pasados violentos y los presentes transtornados por los espectros de aquellas temporalidades en disputa.⁶⁴ 

⁶³ Bevernage, *Historia*, 266.

⁶⁴ En un texto previo he comentado algunas cuestiones sobre los pasados que incomodan y asedian al paisaje temporal de la historia. De ahí la necesidad de fiaceptar la incomodidad de los pasados como vía política. Puede consultarse aquí: https://elpresentedelpasado.com/2020/06/29/desbordar-el-pasado/?fbclid=IwARowflttD6y-R15SJ3F9OXdSZaAK8CUrGnRYLGBegLt-Fm7WmezW_FyofCY

BIBLIOGRAFÍA

- Amoore, Louise. *The Politics of Possibility. Risk and Security Beyond Probability*. Durham y Londres: Duke University Press, 2013.
- Arboleda, Martín. *Gobernar la utopía. Sobre la planificación y el poder popular*. Buenos Aires: Caja Negra, 2021.
- Baraitser, Lisa. *Enduring Time*. Londres y Nueva York: Bloomsbury, 2017.
- Beckert, Jens. *Imagined Futures. Fictional Expectations and Capitalist Dynamics*. Cambridge: Harvard University Press, 2016.
- Bervenage, Berber. *Historia, memoria y violencia estatal. Tiempo y justicia*. Buenos Aires: Prometeo Ediciones, 2015.
- Biset, Emmanuel. "Escena post-textual de la teoría". *Chuy. Revista de estudios literarios latinoamericanos*, núm. 12, julio 2022: 124-150.
- Blanco, María del Pilar y Esther Peeren, eds. *The Spectralities Reader. Ghost and Haunting in Contemporary Cultural Theory*. Londres: Bloomsbury, 2013.
- Boldizsár Simon, Zoltán. *History in Times of Unprecedented Change. A Theory for the 21st Century*. Gran Bretaña: Bloomsbury, 2019.
- Chakrabarty, Dipesh. *The Climate of History in a Planetary Age*. Chicago: University of Chicago Press, 2021.
- Corfield, Penelope J. "History and the Temporal Turn: Returning to Causes, Effects and Diachronic Trends". En *Les ages de Britannia: repenser l'histoire des mondes Britanniques-Moyen Age-XXI siècle*, J-F- Dunyach, 259-273. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2015.
- Danowski, Deborah y Eduardo Viveiros de Castro. *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Buenos Aires: Caja Negra Editora, 2019.
- Davis, Kathleen. *Periodization and Sovereignty. How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.
- Deutscher, Penélope. *Crítica de la razón reproductiva. Los futuros de Foucault*. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2017.
- Derrida, Jacques. *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Madrid: Trotta, 2003.
- Derrida, Jacques. *Introducción a El Origen de la Geometría de Husserl*. Buenos Aires: Manantial, 2000.
- Derrida, Jacques. *Mal de Archivo. Una impresión freudiana*. Madrid: Trotta, 1997.
- Diéguez, Ileana. *Cuerpos sin duelo. Iconografías y teatralidades del dolor*. Córdoba: Ediciones DocumentA/Escénicas, 2013;

- Entrevista a Gabriel Noriega en Radio la Calle, disponible en <https://archipelagoindivisible.com/se-habla/>.
- Edelman, Lee. *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte*. Egales, 2014.
- Edelstein, Dan, Stefanos Geroulanos y Natasha Wheatley, eds. *Power and Time. Temporalities in Conflict and the Making of History*, Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 2020.
- Escobar, Arturo. *Designs for the Pluriverse. Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of the Worlds*. Durham y Londres: Duke University Press, 2018.
- Esposito, Elena. *The Future of Futures. The Time of Money in Financing and Society*. Cheltenham y Northampton: Edward Elgar, 2011.
- Fisher, Mark. *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*. Buenos Aires: Caja Negra Editora, 2018.
- Gatto, Ezequiel. *Futuridades*. Rosario: Casa Grande, 2018.
- Gamiño Muñoz, Rodolfo. *La Patria de los Ausentes. Un estudio de la desaparición forzada en México*. México: Universidad Iberoamericana, 2020.
- Haraway, Donna. *Seguir con el problema*. Buenos Aires: Consonni, 2019.
- Harris, Verne. *Ghosts of Archive. Deconstructive Intersectionality and Praxis*. Routledge, 2021.
- Hartog, Francois. *Regímenes de historicidad: presentismo y experiencias del tiempo*. México: Universidad Iberoamericana, 2003.
- Hunfeld, Katharina. "The coloniality of time in the global justice debate: de-centering Western lineal temporality". *Journal of Global Ethics*, no. 1, vol. 18: 100-117, <https://doi.org/10.1080/17449626.2022.2052151>.
- Institute for Postnatural Studies. <https://www.instituteforpostnaturalstudies.org/>.
- Kleinberg, Ethan. *Haunting History. For a Deconstructive Approach to the Past*. Stanford: Stanford University Press, 2017.
- Lee, Christina, ed. *Spectral Spaces and Hauntings. The Affects of Absence*. Nueva York y Londres: Routledge, 2017.
- Lorenz, Chris y Berber Bervenage, eds. *Breaking up Time. Negotiating the Borders between Present, Past and Future*. Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- Medel Barragán, Daniel. "Diagnosticar el tiempo desde las izquierdas". *Revista Común*, 2022, <https://revistacomun.com/blog/diagnosticar-el-tiempo-desde-las-izquierdas/>
- Medel Barragán, Daniel. "Desbordar el pasado". *Observatorio de Historia*, 2019, <https://elpresentedelpasado.com/2020/06/29/desbordar-el-pa->

- sado/?fbclid=IwARowfttD6y-R15SJ3F9OXdSZaAK8CUrGnRYLG-BegLt-Fm7WmezW_FyofCY
- Mills, Charles W. "The chronopolitics of racial time". *Time & Society*: 1-21, <https://doi.org/10.1177/0961463X20903650>.
- Morfino, Vittorio y Peter D. Thomas, eds. *The Government of Time. Theories of Plural Temporality in the Marxist Tradition*. Leiden y Boston: Brill, 2018.
- Mudrovic, María Inés. "The politics of time, the politics of history: who are my contemporaries?". *Rethinking History*, núm. 4, vol. 23: 456-473, <https://doi.org/10.1080/13642529.2019.1677295>.
- Muñoz, José Esteban. *Utopía Queer. El entonces y allí de la futuridad antinormativa*. Buenos Aires: Caja Negra Editora, 2020.
- Nava, Ricardo. *Improntas de ausencias. Historicidad, escritura y archivo en Jacques Derrida*. México: Universidad Iberoamericana/Editorial Navarra, 2022.
- Ovalle, Camilo Vicente. *[Tiempo suspendido]: Una historia de la desaparición forzada en México, 1940-1980*. México: Bonilla Artigas Editores, 2019.
- Peeren, Esther. *The Spectral Metaphor. Living Ghosts and the Agency of Invisibility*. Palgrave Macmillan, 2014.
- Ranciére, Jacques. *Disenso. Ensayos sobre estética y política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2019.
- Rosa, Hartmut. *Accélération. Une critique sociale du temps*. París: Éditions La Découverte, 2011.
- Rosa, Hartmut. *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*. París: Éditions La Découverte, 2018.
- Swampa, Maristella. *Antropoceno. Lecturas globales desde el sur*. Córdoba: Costureras, 2019.
- Tomba, Massimiliano. *Marx's Temporalities*. Leiden y Boston: Brill, 2013.
- Tomba, Massimiliano. *Insurgent Universality. An Alternative Legacy of Modernity*. Estados Unidos: Oxford University Press, 2019.
- Torres, Felipe. *Temporal Regimes. Materiality, Politics, Technology*. Londres y Nueva York: Routledge, 2021.
- Thrift, Nigel y Jon May, eds. *Timespace. Geographies of temporality*. Londres y Nueva York: Routledge, 2001.
- Valencia, Sayak. *Capitalismo Gore*. España: Melusina, 2010.
- Vázquez, Emily. "Planetariedad en *El mal de la taiga*, de Cristina Rivera Garza". *Romance Quarterly*, <https://doi.org/10.1080/08831157.2022.2149289>, 2022.

- Wilder, Gary. *Concrete Utopianism. The Politics of Temporality and Solidarity*. Estados Unidos: Fordham University Press, 2022.
- Wilder, Gary. *Freedom Time. Negritude, Decolonization, and the Future of the World*. Durham y Londres: Duke University Press, 2015.
- Zerubavel, Eviatar. *Time Maps. Collective Memory and the Social Shape of the Past*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 2003.

Ensayos y debates

La sección “Ensayos y debates” se inaugura en este expediente; su objetivo es promover de manera más expedita el debate historiográfico en torno a perspectivas de análisis y prácticas teórico-metodológicas en boga. Los ensayos que componen esta sección nacen a raíz de una conferencia impartida por Javier Moscoso en septiembre de 2022, en el marco del *I Encuentro de la Sociedad Iberoamericana de las Emociones y la Experiencia*. En ella, Moscoso reflexionó en torno a sus estrategias y premisas metodológicas al momento de hacer historia de la experiencia y las emociones. El estudio de estos tópicos se ha convertido en un tema primordial de la historiografía del siglo XX y principios del siglo XXI. Las emociones y la experiencia aparecen como el último “continente” por conquistar, al tiempo que se presentan a sí mismas como un campo interdisciplinar fecundo. En esta sección presentamos dicha conferencia, así como una reflexión-respuesta elaborada por Alfonso Mendiola. Ambos textos se presentan a modo de diálogo, a fin de subrayar las múltiples aristas epistémicas y metodológicas de esta tendencia historiográfica. Asimismo, el diálogo se encuentra acompañado de los ensayos de María Bjerg y Oliva López Sánchez, los cuales permiten complementar el debate y trazar un panorama de distintos aspectos que han acompañado el estudio histórico de las experiencias y las emociones. Si algo podemos destacar de este diálogo epistolar es la importancia de no olvidar que la reflexión histórica sobre la historia —como lo apunta Mendiola— no debe ser una actividad secundaria que realizan algunos historiadores, sino que más bien debe ser una condición de posibilidad para la investigación histórica. La historia de la experiencia y las emociones, en ese sentido, no puede darse por sentada.

Genevieve Galán Tamés y Pamela Loera García

Historias de la experiencia



Histoires of Experience

JAVIER MOSCOSO

Instituto de Historia, Departamento de Historia de la Ciencia,
Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC)
España

Correo: javier.moscoso@cchs.csic.es

<https://orcid.org/0000-0001-6864-6850>

DOI: 10.48102/hyg.vi62.494

Artículo recibido: 6/03/2023

Artículo aceptado: 5/09/2023

RESUMEN

Este texto persigue clarificar la historia de las experiencias subjetivas. Tomando como hilo conductor la obra del teórico de la historia Reinhart Koselleck, el artículo explica cómo resolver el problema de una historia de las emociones de la larga duración, al mismo tiempo que sienta las bases para una superación, en el campo de la historia de las emociones, de un localismo de corte historicista. La historia de las condiciones de posibilidad de la experiencia, el estudio de lo que constituye una novedad y de lo que, por el contrario, se presenta como una estructura de repetición, está en la base de esta nueva y no tan nueva historia de la experiencia. Muy alejada de los problemas de naturaleza semántica, o de la historia de los conceptos políticos, el artículo aboga por una filosofía de la historia de base antropológica.

Palabras Clave: experiencia, emociones, antropología, Koselleck.

ABSTRACT

This text seeks to clarify the history of subjective experiences. Taking the work of the theorist of history Reinhart Koselleck as a guiding thread, the article explains how to solve the problem of a history of the emotions of long duration, while laying the foundations for overcoming, in the field of the history of emotions, a historicist localism. The history of the conditions of possibility of experience, the study of what constitutes a novelty and what, on the contrary, presents itself as a structure of repetition, is at the basis of this new and not so new history of experience. Far removed from problems of a semantic nature, or from the history of political concepts, the article argues for an anthropologically based philosophy of history.

Keywords: experience, emotions, anthropology, Koselleck.

INTRODUCCIÓN

A propósito de la ira, y específicamente en torno a la publicación del libro de Barbara Rosenwein del año 2020, el también académico Thomas Dixon publicó el año pasado un largo ensayo en donde venía a acusar a la autora estadounidense de anacronismo, de presentismo o de ambas cosas al mismo tiempo.¹ Argumentaba Dixon que las emociones no son entidades que puedan aislarse de sus condiciones espaciotemporales. Frente a la idea de un conjunto de emociones básicas, que serían algo así como clases naturales suprahistóricas, Dixon entiende que no cabe sino oponer la evidencia de una “discontinuidad radical de

¹ El libro que dio pie a la disputa fue: Barbara H. Rosenwein, *Anger. The Conflicted History of an Emotion* (New Haven/London: Yale University Press, 2020). La referencia de Dixon es Thomas Dixon, “What is the History of Anger a History of?”, *Emotions: History, Culture, Society* 4, no. 1 (2020): 1-34, <https://doi.org/10.1163/2208522X-02010074>; la respuesta de Rosenwein se publicó en el mismo número: Barbara Rosenwein, “Anger Past and Present”, *Emotions: History, Culture, Society* 4, no. 1 (2020): 35-38, <https://doi.org/10.1163/2208522X-02010075>.

experiencias, ideas y expresiones a lo largo del tiempo y las culturas”.² El debate, a su juicio, estaba claro: o bien aceptamos las categorías heredadas de la psicología básica, o bien encontramos en la historia un refugio —que Dixon denominaba “liberador”— que nos permita apartarnos de esas entidades ideales.

Dixon enmarca su crítica en términos semánticos. Le parece que no hay ningún referente estable en el uso de la palabra “ira” y que, por el contrario, su pluralidad de significados y de usos hace imposible cualquier ejercicio de comparación histórica. “Cuando llega el momento de hablar de la ira, no hay nada ahí. No hay ninguna cosa, entidad o proceso independiente en el mundo, pasado o presente, al que la palabra inglesa ‘ira’ se refiera de modo invariable”.³ Armado con esta teoría referencial del significado, se encamina, en la primera parte de su artículo —que él mismo denomina “destructiva”—, a mostrar los defectos de lo que denomina un “anacronismo psicologista”; mientras que en la segunda, la cual Dixon llama “constructiva”, aboga por una “genealogía anatómica”. Su propuesta es anatómica, nos dice, en tanto que “mira al espectro de fenómenos vagamente conectados al que los usuarios del término inglés *anger* creen que se refiere de modo más o menos variable”,⁴ y es genealógica porque “traza desde el presente las tendencias de sus componentes”.⁵

A partir de estas consideraciones, hay tres ideas sobre las que quiero incidir: En primer lugar, habría que preguntarse si el debate sobre el carácter transhistórico (o transcultural) de las emociones

² “[...] radical discontinuity of experiences, ideas and expressions across time and cultures”. Dixon, “What is the history of Anger?”, 2.

³ “When it comes to ‘anger’, there is no ‘it’. There is no discrete thing, entity or process in the world, past or present, to which the English word ‘anger’ invariably refers”. Dixon, “What is the history of Anger?”, 3.

⁴ “[...] looks at the range of loosely connected phenomena that modern users of the [English] term ‘anger’ variously believe it refers to [...]”. Dixon, “What is the history of Anger?”, 11.

⁵ “[...] it traces back, from the present the ancestry of these components”. Dixon, “What is the history of Anger?”, 12.

debe tener lugar en el terreno de la filosofía del lenguaje, es decir, si las variaciones en el significado de una palabra o de un campo semántico, si las modificaciones en los usos o en los referentes de los términos que utilizamos para referirnos a los estados emocionales son la piedra de toque sobre la que deben construirse una historia de las emociones. A mí juicio, no. No, por muchos motivos, pero sobre todo porque la filosofía del lenguaje no es la herramienta adecuada para clarificar experiencias subjetivas que, en muchas ocasiones, ni están verbalizadas ni son conscientes. Es interesante, en este sentido, ver cómo Dixon se encuentra atrapado en una historia de las ideas de la que, por utilizar sus propias palabras, no consigue liberarse. Su semanticismo tiene además un tinte colonial, que ya era visible en su libro sobre pasiones (inglesas) y las emociones (británicas), el cual se hace todavía más patente cuando vemos que todas las referencias de su obra son siempre, y exclusivamente, en lengua inglesa. Puestos, además, a servirnos de la filosofía del lenguaje para intentar resolver los problemas propios de una historia de la ira de larga duración, mejor habría sido apoyarse en una teoría diferente del significado. Después de todo, el referente no es el único elemento del que se compone el significado de una palabra.⁶ De ahí que podamos hablar con propiedad, sin tropezarnos, sobre conceptos y palabras de referentes imaginarios, como dragones, o entendernos incluso en aquellos casos donde el uso, y la realidad de la experiencia, nunca se asemeja al referente, como en el caso del agua, por ejemplo, que nunca, salvo en condiciones experimentales, es exactamente H_2O .⁷

En segundo lugar, sorprende el uso de la palabra “genealogía”, que Dixon utiliza a la manera del ciudadano que busca en los archivos los orígenes de su linaje, los ancestros de su familia. Y aquí se produce de nuevo una confusión importante, pues, para

⁶ Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Clarendon Press, 1984).

⁷ Hasok Chang, *Is Water H_2O ? Evidence, Realism and Pluralism* (Boston: Springer, 2012).

la mayor parte de nosotros, la genealogía no tiene nada que ver con esta concepción que yo llamaría “generativa” (exactamente igual, por cierto, a la que había hecho la propia Rosenwein en su libro *Generations of Feeling*).⁸ Como buen británico, Dixon no puede evitar su deuda con Darwin, a una suerte de morfología histórica por la que el historiador rastrea el origen de las especies (siempre mutables) en las variedades del pasado, incluyendo el registro fósil. El problema, sin embargo, es que esta morfología histórica que se lanza a la búsqueda de los antecedentes de los elementos de nuestra experiencia presente tampoco puede resolver el problema de la trasculturalidad o historicidad de la experiencia. Y esto por una razón que no puede pasar desapercibida: la necesidad de conocer de antemano aquello que justamente se quiere investigar. Al hacer del ejercicio genealógico una historia *desde el presente*, Dixon se ve irremediabilmente obligado a presuponer aquello que quiere clarificar, de modo que ya sabe lo que es la ira, lo que los ciudadanos ingleses expresan con la palabra *anger*, antes de aventurarse a rastrear sus orígenes en el pasado más remoto.

Puestos a utilizar una perspectiva genealógica, más interesante hubiera sido remitirse a la necesidad que tuvo Nietzsche de defender una idea de la historia que no estuviera ligada ni al localismo ni al coleccionismo ni a la teología ni a la metafísica. No una historia desde el presente, sino *para el presente*. Hay que recordar aquí que la genealogía nietzscheana tiene menos que ver con una morfología histórica que con una fisiología transcendental. Una fisiología, desde luego, pues de lo que se trata es de las funciones históricamente contingentes del cuerpo, y no de sus inscripciones semánticas. Transcendental también, puesto que el ser humano es capaz de incorporar juicios incluso en sus pasiones más primarias. Estas ideas de Nietzsche fueron más tarde retomadas por el segundo Foucault, sobre todo a partir de *Vigilar y castigar* y espe-

⁸ Barbara H. Rosenwein, *Generation of feeling. A History of Emotions, 600-1700*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).

cialmente en el segundo volumen de su *Historia de la sexualidad*. Como en el caso de Nietzsche, no bastaba tampoco a juicio de Foucault con mostrar las circunstancias históricamente contingentes que permitían el desarrollo de la sexualidad, sino que había que “despejar la forma en la que, a través de los siglos, el hombre occidental se vio llevado a reconocerse como sujeto de deseo”;⁹ lo que podría parafrasearse diciendo que de lo que se trataba era de despejar la forma en que, a través de los siglos, los seres humanos se vieron llevados a reconocer no la subjetividad como parte de la ira (como pretende Dixon), sino, al contrario, a reconocer la ira como parte de su subjetividad.

Finalmente, sorprende el uso de la palabra historicidad o sentido histórico que Dixon (y otros) utilizan de manera, a mi juicio, irreflexiva en relación con el estudio de las emociones. Y digo irreflexiva, porque el problema de raíz, lo que hace de este debate algo más que un accidente erudito, lo que nos concierne aquí de manera más íntima pero también más noble, no es decidir entre los unos y los otros, no es posicionarnos en torno a una idea mejor o peor planteada, sino esclarecer la relación entre las formas de hacer historia y lo que Dixon denomina “historicidad”.

Sobre este último punto es que quiero incidir en este texto. En lo que sigue, no diré nada del semanticismo, ni tampoco podré entretenerme con la genealogía. En la presente ocasión pretendo indagar en el modo en que podemos sortear algunos de los problemas de la historia de las emociones, sobre todo, lo que respecta al objeto mismo de la historia de la experiencia, a su definición, así como a la legitimidad de hacer historias transculturales o de larga duración. Esto es algo que ya estaba presente en algunos de mis libros anteriores, claramente en la historia del dolor, y que constituye también la tramoya sobre la que se sostiene la historia del columpio. Al contrario que en esos libros, en los que apenas

⁹ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, trad. Martí Soler. (México: Siglo XXI, 2009), 9.

reflexiono sobre asuntos teóricos, sino que los doy por supuestos, hoy quiero sacarlos a la luz, también en parte, para poner en valor lo que nuestro grupo de investigación en Madrid lleva ya casi veinte años defendiendo: que la historia de las emociones se entiende mejor cuando se concibe como un estudio de sus condiciones de posibilidad. De este modo, el estudio de las emociones del pasado o de las experiencias subjetivas del pasado, ya se trate del dolor, de la ambición, del amor, de la ira, o del vértigo, se realizaría a través de las circunstancias que hacen posible su aparición, desaparición o modulación. En relación con el segundo problema —es decir, sobre cómo puede escribirse—, mi respuesta es que tan solo puede hacerse indagando en el nexo que permite la puesta en relación de elementos disjuntos. A la manera de la unidad de sentido en una biografía, de la circunstancia de que los distintos acontecimientos y vivencias de la vida de alguien puedan transformarse en una historia cabal, que pueda ser comprendida y entendida como una unidad, también la historia plantea el mismo problema, pues o bien sus distintas unidades tienen solo sentido en sí mismas y son, por así decir, momentos meramente contiguos del transcurrir del tiempo, o son, por el contrario, instancias e hitos de un relato mayor.

KOSSELLECK (ANTECEDENTES)

Para intentar arrojar un poco de luz sobre la posibilidad de hacer, o no, una historia de las emociones de larga duración, me gustaría servirme, al menos en parte, de la obra de Reinhart Koselleck (1923-2006). Su programa metodológico, que ponía en relación los conceptos políticos del pasado con las categorías historiográficas del presente, ha sido fuente de inspiración para innumerables historiadores y filósofos de la política.¹⁰ Menos conocido ha sido

¹⁰ Margrit Pernau e Imke Rajamani, “Emotional Translations: Conceptual History beyond Language”, *History and Theory* 55, no. 1 (2016): 46-65.

su intento de instituir una forma de hacer historia que, bajo el nombre de *Historik*, atendiera a la base antropológica de la experiencia. Uno de sus méritos, y no el menor, fue intentar una fundamentación de la razón histórica (de la historicidad) que permitiera desembarazarse del localismo historicista sin caer ni en el biologicismo ni en el idealismo.

Como se sabe, el término *Historik* no procede de Koselleck, sino que fue empleado por el historiador alemán Johann Gustav Droysen en su intento de superar las limitaciones del historicismo.¹¹ Esta palabra, una mezcla de “*Historie*” y “*Kritik*”, se esgrimía como parte de una crítica de la razón histórica, es decir, como un estudio de las condiciones de posibilidad de la experiencia. El espíritu de la propuesta era kantiano, con dos diferencias importantes. Por un lado, esa experiencia no solo contenía representaciones y voliciones, sino sentimientos y pasiones. Por el otro, el conocimiento que se pretendía esclarecer no se refería a lo mutable de la naturaleza, sino a lo inmutable de la historia.

Hay que tener muy presente que estas dos ideas están en la base de muchas de las corrientes filosóficas, pero también historiográficas de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. La pretensión, por ejemplo, de que el ser humano no tiene una naturaleza, sino tan solo historia, fue más tarde retomada por Heidegger en su *Ser y Tiempo* de 1927 y, a partir de ahí, supuso la piedra angular sobre la que se construyó la hermenéutica de Gadamer, maestro de Koselleck, y de otros. Al mismo tiempo, la reivindicación de las emociones y de los sentimientos aparece repetidamente en muchos autores, especialmente en Nietzsche, como ya sabe todo el mundo.

¹¹ Johann Gustav Droysen, *Grundriss der Historik* (Leipzig: Verlag von Veit & Comp., 1868). La versión en inglés es Johann Gustav Droysen, *Outlines of the Principles of History*, trad. E. Benjamin Andrew (Boston: Ginn and Company, 1893). Sobre este tema véase Joseph Dager Alva, “La ‘Historik’ de J.G. Droysen: un puente entre la investigación empírica y la fundamentación teórica del conocimiento histórico”, *Memoria y Civilización* 7, no. 1 (2004): 197-242, <https://doi.org/10.15581/001.7.33758>.

El mérito de Droysen no solo consistió en acuñar una palabra, sino en hacernos ver que no hay pasado; que lo que ya fue, lo acontecido, no se puede conocer (aunque se pueda pensar), que tan solo tenemos acceso a los restos del pasado a través de testimonios indiciarios, como sabe cualquier que haya visitado un archivo. Allí no se encuentra el pasado, sino tan solo los pecios de lo que fue, los restos fosilizados y manoseados de la memoria. Al contrario de lo que pretendía la escuela historicista alemana, el conocimiento histórico no permite profundizar en lo que realmente ocurrió, sino en nuestra comprensión de “los trazos evanescentes y los destellos apagados” del pasado en el presente, como los llamó Droysen.¹² Eso es lo que encontramos en el archivo. Poco más.

En segundo lugar, tanto Droysen como Dilthey (como Nietzsche) coincidieron en señalar que incluso el “yo” —la conciencia reflexiva que está en la base de la unidad de la experiencia— no es un principio, sino un resultado. Esto quiere decir que esa misma conciencia no puede ser el eje central sobre el que edificar la razón histórica. Lo que sería algo así como saber quiénes somos antes de escribir nuestra biografía. El ejercicio de la historia no consiste en rastrear nuestras pisadas en los zapatos de nuestros ancestros, como quien busca en su árbol genealógico la razón de su nobleza, sino en comprender por qué alguna vez nos creímos nobles. Dicho de otra manera, la historia no se hace para encontrar nuestro pasado, sino para comprender nuestro presente. El historiador no es el potentado que busca en la basura los restos de su cena para recordar lo que ha comido, sino el indigente que se alimenta de las sobras de la cena de otros. Esta es justamente la idea que retomará Foucault en su historia de la sexualidad, pues lo que está en juego no es la sexualidad, sino el modo en que esa experiencia configura la conciencia moderna. Puesto que el yo es una entidad histórica,

¹² “Every point in the present is one which has come to be. That which it was and the manner whereby it came to be, — these have passed away. Still, ideally, its past character is yet present in it. Only ideally, however, as faded traces and suppressed gleams”. Droysen, *Outlines of the Principles of History*, 11.

no podemos hacer historia *desde el presente*, sino tan solo *para el presente*, como un esfuerzo por intentar comprender, por ejemplo, de qué modo el deseo, la *cupiditas*, se convirtió en la piedra de toque de la subjetividad contemporánea.¹³

Finalmente, la unidad básica de análisis, el tejido conjuntivo que permite la confluencia entre la experiencia y su conocimiento no es más que la vida, o si se prefiere, esos fragmentos significativos, esas acotaciones en el flujo temporal que más tarde utilizará la antropología procesual de Victor W. Turner para explicar la liminalidad del ritual de paso.¹⁴ Cuando hablamos de “experiencia” en el contexto particular de la historia de las emociones, nos referimos de manera más o menos imperceptible a una vieja palabra, *das Erlebnis* (experiencia vivida), que fue desarrollada por Dilthey a comienzos del siglo XX, en parte inspirada en el uso que le había dado Goethe.¹⁵ Aun cuando la palabra ya existía, Dilthey la convirtió en una palabra de moda y, más aún, en la piedra de toque a partir de la cual construir una epistemología de las ciencias humanas.¹⁶ Para este filósofo alemán (el tartamudo, como lo llamaba Ortega), la base del conocimiento no son las sensaciones, como pretendía el empirismo, ni tampoco los fenómenos que se daban en una experiencia (*Erfahrung*) desprovista de emociones y sentimientos, sino en esas unidades acabadas de significado, esos fragmentos acotados del flujo temporal que llamamos experiencias vividas o, de acuerdo con la traducción estándar en español, que puso en circulación el propio Ortega, “vivencias”.¹⁷

¹³ Foucault, *Historia de la sexualidad* 2, 9.

¹⁴ Victor Turner, *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play* (New York: PAJ Publications, 1989).

¹⁵ Wilhelm Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin* (Leipzig: Druck und Verlag von B.G. Teubner, 1907).

¹⁶ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trad. Joel Weinsheimer y Donald G. Marshall (Nueva York: Continuum, 1994).

¹⁷ “That which forms a unity of presence in the flow of time because it has a unitary meaning is the smallest unit definable as a life experience”. Wilhem Dilthey, *Selected Works, Volume III: The Formation of the Historical World in the Human*

Cuando los historiadores reivindicamos la historia de la experiencia frente a la historia de las emociones, las experiencias a las que nos referimos son, por supuesto, estas experiencias *dyltheanas*. Ya sea la cólera de Aquiles, el amor de Romeo o la envidia de un colega, la experiencia culturalmente significativa no es algo que pueda darse sin más. Por el contrario, como explicaba Victor W. Turner, el más famoso de todos los antropólogos de la experiencia, la vivencia culturalmente significativa comienza siempre con un placer o con un dolor, tiene un principio y un fin (por más que, como en el caso de la envidia, ese fin pueda estar lejano).

La idea no es difícil de comprender en su generalidad. Dilthey, entiende que hay que distinguir entre el tiempo representado como una secuencia uniforme de momentos idénticos, que es como lo concibe la física o la filosofía kantiana, y el tiempo vivido. La crítica al historicismo se realiza justamente a partir de la puesta en valor de la experiencia subjetiva del tiempo, es decir, la manera en la que distintos momentos adquieren un significado vital singular. Este asunto, que está en la base de las grandes corrientes de pensamiento del siglo XX, como la fenomenología, el existencialismo o la hermenéutica, tiene una relevancia especial también para la historia de las emociones, puesto que las pasiones humanas no son algo que se tenga, sino un fragmento de la vida que se significa y que significa, es decir, que establece una forma diferente de comprender el tiempo y el paso del tiempo.

CRONOLOGÍA Y TIEMPO HISTÓRICO

Para aclarar esta idea, Koselleck distingue entre el tiempo que podríamos considerar cronológico (el tiempo natural mensurable

Sciences (Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2010), 216. Sobre el cariñoso apodo que Ortega le puso a Dilthey, véase José Ortega y Gasset, *Kant, Hegel, Dilthey* (Madrid: Revista de Occidente, 1973), 177.

de manera más o menos constante) y tiempo histórico o, mejor aún, los distintos tiempos históricos que se superponen los unos a los otros.¹⁸ Aun cuando la noción de “tiempo histórico” (por oposición a un tiempo natural) y la misma noción de historicidad (*Geschichlichkeit*) no se encuentran definidas de manera concluyente ni en Koselleck ni en autores posteriores, (como es el caso notable del historiador francés François Hartog),¹⁹ la idea de Koselleck es que el tiempo histórico está relacionado, como en Dilthey, con la conciencia reflexiva que establece diferencias entre la mera duración y la acotación temporal de la experiencia mediante acontecimientos singulares. La primera, la duración, es un concepto que se refiere a la repetición de eventos formalmente idénticos, como los ciclos de la luna o la sucesión de los días y las noches, mientras que la novedad, el acontecimiento disruptivo, marca puntos de inflexión en nuestra manera de conceptualizar (y experimentar) el tiempo histórico. Acontecimientos de este tipo, únicos por definición, son el saco de Roma, el nacimiento de Cristo o el atentado del 11 de septiembre, pero también el día que nacieron nuestros hijos o el que murieron nuestros padres, el primer día de colegio o aquella vez que alguien nos besó por primera vez.

Pues bien, la experiencia histórica del ser humano, y la ciencia que estudia esa experiencia, se coloca a medio camino entre la experiencia de la duración y la experiencia de la novedad. Como sabe cualquier niño castigado, el tiempo parece transcurrir más despacio cuando las horas están muertas. La monotonía ralentiza

¹⁸ Reinhart Koselleck, “Structures of Repetition in Language and History”, en *Sediments of Time. On Possible Histories*, trad. y ed. Sean Franzel y Stefan-Ludwig Hoffman (Stanford: Stanford University Press, 2018), 158-174. Sobre Koselleck véase Niklas Olsen, *History in the Plural. An Introduction to the Work of Reinhart Koselleck* (New York/Oxford: Berghahn Books, 2014).

¹⁹ François Hartog, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, trad. Norma Durán (México: Universidad Iberoamericana, 2007). François Hartog, *Cronos. Cómo Occidente ha pensado el tiempo, desde el primer cristianismo hasta hoy*, trad. Norma Durán (México: Siglo XXI, 2022).

la percepción subjetiva del paso de las horas del mismo modo que la novedad parece acelerarlo. De ahí que Koselleck considere que su modelo conceptual le permite registrar aceleraciones y retrasos (en la experiencia del tiempo histórico). El retraso se produce, claro está, allí donde no hay novedad, donde las horas, los días o los lustros transcurren sin incidencias. Se produce aceleración, por el contrario, allí donde los acontecimientos se precipitan. Por más que los conceptos de aceleración y ralentización del tiempo parezcan complejos, en realidad no hacen más que remitir a algo con lo que todos tenemos experiencia. En ocasiones, ante la ausencia de novedades, el tiempo parece transcurrir mucho más despacio, mientras que cuando los acontecimientos se precipitan, el tiempo, como se dice en español, “vuela”.

De esta manera, el análisis de las formas históricas de la experiencia conduce a dos formas de estudio. Por un lado, debemos comprender qué es la novedad, qué es un acontecimiento singular y cómo se conceptualiza, se expresa, se experimenta y se relata. Por el otro, debemos ser capaces de estudiar estructuras de repetición, es decir, las circunstancias reiterativas que permiten la aparición de un hecho singular, pues solo a partir de la constatación monótona, reiterativa, de que el corazón late cabe asustarse ante la presencia de una extrasístole o de un infarto.

En relación con ambos problemas, la determinación de la novedad y el estudio de la reiteración, Koselleck considera que esos dos estudios deberían cuestionar o preguntar, de manera general, qué es específico o nuevo para todo el mundo, que es nuevo o específico para ciertas personas, y qué es nuevo para una sola persona.²⁰ Enfrentado al mismo problema, la antropología de la

²⁰ Reinhart Koselleck, “Erfahrungswandel und Methodenwechsel. Eine historisch-anthropologische Skizze”, en *Historische Methode*, ed. Christian Meier y Jörn Rüsen (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988), 13-61. Versión en inglés: Reinhart Koselleck, *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*, trad. Todd Samuel Presner et al. (Stanford: Stanford University Press, 2002).

experiencia habría respondido de manera similar, buscando los elementos comunes de las formas ritualizadas de experiencia. Cada lectura de tesis doctoral, por ejemplo, es única para quien la lee. La doctoranda sabe que tiene los tiempos y las palabras tasadas, sabe cuándo empieza y, en general, también cómo acabará el acto. Lo que quizá no sepa es que su experiencia, aun siendo única, está configurada de acuerdo con los parámetros propios de un ritual de elevación. A estas formas que permanecen en el contexto de las experiencias culturalmente significativas, Turner las denominó, “dramas sociales”, en la medida al menos en que quien participa en un ritual se somete voluntariamente (y obsérvese el oxímoron) e interpreta con sinceridad (lo mismo) las reglas que permiten que su experiencia sea significativa. Pero en realidad, mis ejemplos no son del todo adecuados. Pues Turner no dice simplemente que quien participa de un ritual module su experiencia de acuerdo con reglas pautadas, lo que dice, más bien, es que cualquier experiencia significativa, culturalmente significativa, se configura como un drama social, a través de conductas ritualizadas. Y esto no solo se aplica entonces a la lectura de una tesis doctoral, sino a cualquier otro acontecimiento que suponga una acotación de la línea cronológica del tiempo. Así, podríamos escribir una historia comparada de la ira, pongamos por caso, sin atender ni al significado de las palabras ni a sus ideas, sino a sus formas dramáticas, a sus cualidades performativas, por utilizar la jerga de Ervin Goffman.

ESTRUCTURAS DE REPETICIÓN

Pero volvamos a Koselleck. Lo que nos interesa aquí de su filosofía es su estudio de las estructuras repetitivas de algunos acontecimientos; o, mejor dicho, no de los acontecimientos como tales (los acontecimientos no se repiten), sino de las condiciones que los hacen posibles. Curiosamente, y de manera un tanto inesp-

rada pero muy apropiada para el tema que nos ocupa, a la hora de estudiar esas estructuras de repetición, Koselleck comienza por referirse a las historias de amor. Las historias de amor, nos dice, siempre son diferentes y, sin embargo, el amor o algo propio del amor (que Koselleck no llega a caracterizar) se repite de manera incesante, hasta el punto de que ni la humanidad ni su historia existiría sin ello.²¹ De ahí que los acontecimientos o eventos únicos, como el amor de una pareja pongamos por caso, “se encuentran predispuestos o están contenidos dentro de estructuras de repetición (*self-repeating pre-givens*) sin en ningún momento ser idénticos a estos”.²²

En realidad, la idea de estos “*pre-givens*” no es tampoco propia de Koselleck ni se utiliza siempre de manera consciente. En su último libro, también sobre el amor, Barbara Rosenwein reconoce de manera implícita que las emociones y los sentimientos están modulados por algo parecido a estos *pre-givens*.²³ Y no me refiero tan solo a las formas expresivas de estos sentimientos, sino a la misma experiencia. La cultura, lejos de ser un síntoma del cuerpo, es su condición, su pre-requisito, incluso en aquellos casos en los que se podría pensar que estamos hablando de sentimientos básicos. Para Rosenwein, el amor (como las otras emociones) está constituido, modelado, por diversas imágenes, por distintas formas de vida, por *pre-givens*, que esta autora denomina “fantasías”. Hay que aclarar que no se trata de sueños o idealizaciones, sino de formas culturales que permiten la aparición de emociones, sentimientos y expresiones. Aun cuando Rosenwein distingue cinco de estas fantasías (afinidad, trascendencia, obligación, obsesión e insaciabilidad), quizá podría haber añadido otras que, como la

²¹ Koselleck, “Structures of Repetition in Language and History”, 158. De este breve, pero interesante artículo, hay traducción al castellano de Antonio Gómez Ramos: Reinhart Koselleck, “Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia”, *Revista de Estudios políticos*, no. 134 (2006): 17-34.

²² Koselleck, “Structures of Repetition in Language and History”, 159.

²³ Barbara H. Rosenwein, *Love in Five Fantasies* (Cambridge: Polity, 2022).

generosidad o el desprendimiento, hubieran arrojado una visión algo más positiva en torno al amor en occidente. Tal vez incluso podía haber caído en la cuenta de que la historia global de este sentimiento mantiene algunos rasgos comunes que no pueden explicarse en términos biológicos, adaptativos o funcionales. Uno de ellos, y no el menor, depende de la forma en que el amor ha aparecido como elemento transgresor a lo largo de la historia y en el conjunto del planeta. No hay historia de amor genuina en oriente o en occidente que no se establezca alrededor del amor prohibido entre desiguales. Puede ocurrir que estos desiguales, estos amantes, lo sean por profesión o por clase, por estamento o género o por fortuna, pero el mismo motivo se produce vez tras vez, desde las leyendas de Majnoun y Leïla, a Romeo y Julieta, o desde Abelardo y Eloisa, a las historias recogidas en el gran compendio de historia del amor conocido en China como el *Shij*. En todos los casos, el amor construye una historia que transgrede las fronteras de lo ilícito, que iguala lo desigual, lo disímil, lo diferente; que hace posible lo imposible; que abre un horizonte de expectativas que cuestiona la norma comunitaria.

Pero ese no es el tema que ahora me concierne. Lo que realmente me importa es que, de manera más o menos consciente, Rosenwein transforma el estudio de las emociones en el estudio de sus estructuras de repetición, en sus formas de vida o, como yo las llamé, en la *Historia del dolor*, en sus tópicos. La afinidad, la trascendencia, la obligación, la obsesión o la insaciabilidad son al amor lo mismo que la imitación, la simpatía, la adecuación o la reiteración eran a la historia del dolor: formas culturales que permitían acotar el flujo del tiempo hasta el extremo de transformar una experiencia singular en un relato, verbalizado o no, que pudiera ser recordado.

Esta confluencia de intereses entre autores tan variados no es difícil de entender. Muchos fueron los programas de investigación que, a lo largo del siglo XX, y en muy distintas disciplinas, encontraron respuestas similares al mismo problema. En el *Nacimiento*

de la Clínica, de 1963, también Foucault defendía la necesidad no solo de una historia de la experiencia, de la experiencia clínica en este caso, sino de una historia crítica, en el sentido kantiano: “La búsqueda aquí emprendida implica por lo tanto el proyecto deliberado de ser crítica, en la medida en la que se trata [...] de determinar las condiciones de posibilidad de la experiencia médica [...]”.²⁴ Lo que en ese libro denominaba Foucault “formas de espacialización”, las mismas que permitían la identificación de la enfermedad, no eran más que condiciones de posibilidad de un cierto tipo de experiencia al mismo tiempo sensorial, emocional y cognitiva. Pues aun cuando el libro decía tratar de la mirada, en realidad, no apelaba tan solo a las cualidades sensoriales, sino al conjunto de la experiencia clínica: “La medicina como ciencia clínica apareció bajo condiciones que definen, con su posibilidad histórica, el dominio de su experiencia y la estructura de su racionalidad. Estas [condiciones] forman su *a priori* concreto que es ahora posible sacar a la luz, quizá porque está por nacer una nueva experiencia de la enfermedad [...]”.²⁵

En realidad, para cuando Foucault escribe su historia de la clínica, la idea de que la experiencia era un producto de la acción colectiva ya estaba en todas partes, especialmente a partir de la obra pionera y fundamental también para la historia de las emociones de Émile Durkheim. *Sus Formas elementales de la vida religiosa*, una obra publicada en 1912, contiene en su título dos palabras muy importantes para el tema que nos ocupa: la palabra “forma” y la palabra “vida”. Obviamente, en lugar de “forma” podría haber dicho “estructura” y en lugar de “vida” podría haber dicho “experiencia”, como había hecho por ejemplo William James en sus *Variedades de la experiencia religiosa* de 1902.

²⁴ Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, trad. Francisca Perujo. (México: Siglo XXI, 2009), 15.

²⁵ Foucault, *El nacimiento de la clínica*, 9.

Es una lástima que la obra de Durkheim no aparezca más veces citada en la moderna historia de las emociones, pues es allí mismo, en ese libro de 1912 en donde queda claro hasta qué punto lo que Durkheim denomina “representación colectiva” delimita y configura la experiencia privada, actuando como una condición que opera a la manera de un encantamiento, es decir: como una fantasía en el sentido de Rosenwein. “Hay un sentido en el que nuestra representación del mundo exterior no es más que una fábrica de alucinaciones” escribía Durkheim.²⁶ La experiencia religiosa, nos dice, no es más que el sentimiento que la colectividad inspira en sus miembros, un sentimiento que queda fijado y objetivado a través de símbolos.

Tan solo 7 años más tarde, en 1919, Johan Huizinga publicaba un libro que, este sí, aparece citado con frecuencia en los estudios recientes de historia de las emociones. Lo interesante del libro, sin embargo, no está en lo que podríamos llamar, siguiendo a William M. Reddy, los “estilos emocionales” de la baja edad media, sino en el subtítulo del libro, en lo que el propio Huizinga denomina, siguiendo a Durkheim y a Dilthey, las “formas de vida y del espíritu”. Apoyado en una enorme variedad de fuentes y una prosa magistral, el propósito de este erudito holandés fue mostrar de qué modo los sentimientos medievales podían encajarse en formas fijas, estilizadas y artísticas, que supusieran al mismo tiempo la manifestación de un anhelo y la materialización de una vivencia.²⁷ Para Huizinga, como más tarde para Michael Baxandall o para John Dewey, el arte no era más que la objetivación incompleta de una experiencia emocional ligada, en el caso de la Francia de finales de la Edad Media, al deseo de exornación: “Era necesario hacer entrar las emociones en un sólido marco de

²⁶ Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religion Life* (New York: Free Press, 1995), 229.

²⁷ Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*, trad. José Gaos (Madrid: Alianza Editorial, 1994), 155.

formas contrastadas. De este modo se dotaba a la vida de un orden”,²⁸ escribía.

Todavía más próximo a nuestro tema, y a nuestro debate, fue su *Homo Ludens*, de 1938, un libro sobre la experiencia del juego que, de nuevo bajo la inspiración nietzscheana, buscaba las razones suprabiológicas —es decir, culturales— que pudieran explicar la circunstancia de que los seres humanos se divierten en todos lados, que en todas partes juegan, pero siempre de manera muy diferente a como lo hacen los animales. Como buen filólogo, Huizinga sabía de las dificultades de traducir a cualquier lengua europea la palabra sánscrita “*lila*”. Al mismo tiempo, al contrario que Thomas Dixon, no estaba dispuesto a renunciar al estudio de la fundamentación cultural de la experiencia en función de las variaciones semánticas de algunos términos. Su tarea consistió más bien en estudiar las formas de vida lúdica que hacen posible la experiencia transcultural del juego.²⁹

En todos los casos señalados, en el de Koselleck, pero también en los de Foucault o Huizinga, el problema remite a la necesidad de postular un conjunto de *a priori*s, un conjunto de categorías determinantes, en el sentido kantiano, de tópicos, en el sentido aristotélico, que sean condiciones de posibilidad de la historia, de la historia del amor o de la ira, del juego o de la clínica. Y aquí hay que hacer dos matizaciones antes de indagar en las estructuras de repetición.

La primera es que estas precondiciones de la experiencia tienen poco o nada que ver con el carácter cíclico de la historia defendido por algunas doctrinas, incluyendo aquí la idea marxiana de que la historia se repite. Las estructuras de repetición son condiciones de acontecimientos individuales. Y lo que se repite es la condición, no el acontecimiento, en el mismo sentido, y para seguir

²⁸ Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, 72.

²⁹ Johan Huizinga, *Homo Ludens. A Study of the Play Elements in Culture* (London: Paladin, 1970).

con el ejemplo de Huizinga, de que cada partido de tenis es único, pero las reglas son las mismas para todos. Lo difícil es intentar comprender por qué los juegos están sometidos a un conjunto de restricciones que, de manera invariable, a lo largo y ancho del planeta, en todos los tiempos, han hecho posible que la experiencia lúdica de los seres humanos esté mucho más relacionada con el ritual que con el aprendizaje.

En segundo lugar, la estructura de repetición, como las propias categorías, es la condición, pero no la causa del acontecimiento. Dicho en términos lógicos, la estructura de repetición es la condición suficiente pero no necesaria de la singularidad de un evento. Esto es importante entenderlo, puesto que genera no pocos malentendidos. Así, por ejemplo, cuando escribí la historia del dolor, defendí que la experiencia del daño se había dado, históricamente, bajo un conjunto de categorías, de formas de vida, de condiciones de posibilidad, a las que denominé entonces, según he comentado y siguiendo la lógica aristotélica, “tópicos”. Una de estas condiciones establecía que no había dolor humano sin testigos, es decir, que los testigos eran una condición necesaria del dolor culturalmente significativo, del drama del dolor en el sentido de la antropología de la experiencia. Pero mi libro no defendió nunca, ni podría hacerlo, que la mera presencia del testigo sirviera, erróneamente, para afirmar la presencia del daño. Como en la práctica judicial, el testigo de cargo es un elemento fundamental en el establecimiento de la prueba, pero eso no quiere decir que, por sí solo, sean una garantía irrefutable de la existencia del daño. La persona concernida no solo puede mentir; también puede autoengañarse. Dicho de manera más sencilla: el solo testimonio no garantiza, de ninguna manera, la presencia de dolor. Y, sin embargo, la confusión constante entre las condiciones necesarias y suficientes se ha convertido en ley bajo la égida de una lucha política promovida, la mayor parte de las veces, por aquellos a quienes, literalmente, no les duele nada. Para proporcionar otros dos ejemplos: puede muy bien ocurrir que a lo largo de la historia

el amor se haya dado en la forma cultural de la obsesión, como dice Rosenwein, pero esto no quiere decir que todas las personas obsesionadas estén enamoradas, o que todos aquellos a los que nos late el corazón vayamos a morir de infarto.

HISTORIA Y HERMENÉUTICA

Hay que volver, por tercera y última vez, a Koselleck. En particular, quiero centrarme en dos problemas propios de epistemología histórica de la experiencia y, en general, de cualquier planteamiento, ya sea arqueológico o genealógico, preocupado por las estructuras de repetición, por los dramas sociales, por los tópicos o por las formas de vida de la experiencia, es decir, por todas distintas aproximaciones metodológicas que, cualquiera que sea su inspiración o su desarrollo, nos permite solventar el localismo etnográfico, estableciendo nexos históricos y conexiones transculturales.

En “*Hermeneutik und Historik*” de 1987, un texto escrito y leído con ocasión de un homenaje a Gadamer, Koselleck examinó el problema de la *Historik* desde el punto de vista hermenéutico, ligándolo a la tradición de las ciencias comprensivas. El texto comenzaba con una frase de regusto nietzscheano: “Para poder vivir, el ser humano, orientado hacia la comprensión, no puede menos que transformar la experiencia de la historia en algo con sentido (in Sinn) o, por decirlo así, asimilarla hermenéuticamente”.³⁰ Este fragmento no solo nos pone en relación con los famosos textos nietzscheanos de la utilidad de la historia para la vida, sino que plantea una clara distinción entre la mera experiencia, lo que aquí Koselleck denomina “la experiencia de la historia”, y que no es más que la conciencia del transcurrir del tiempo, y algo con sentido, es decir, una experiencia significativa. Dicho de otra manera,

³⁰ Reinhart Koselleck y Hans-Georg Gadamer, *Historia y hermenéutica*, intr. José Luis Villacañas y Faustino Oncina (Barcelona: Paidós I.C.E./U.A.B., 1997), 69.

vivimos, sí, para poder vivir humanamente, no solo queremos ser conscientes del paso del tiempo, sino que también queremos que pasen cosas, que *nos* ocurran cosas, *historias*, que den sentido a nuestra existencia. Es esta distinción entre la mera experiencia de la historia (del tiempo) y la experiencia significativa la que determina que la propuesta de Koselleck se inscriba, a su juicio, dentro de la tradición hermenéutica.

Es obvio que el historiador, el profesional que quiere proporcionar un relato sobre lo pasado, encontrará y seleccionará valor hermenéutico en los textos, en las palabras y en el hablar de otros, pero la tarea de Koselleck no es la del mero historiador, sino la de un metahistoriador, aquel que estudia las condiciones que hacen posible los relatos. La *Historik*, dice Koselleck “[...] no estudia los hallazgos determinables empíricamente de historias pasadas, sino que se pregunta cuáles son las condiciones de posibilidad de una historia [...]”.³¹ Más adelante lo repite: la *Historik* “inquire [en] aquellas pretensiones, fundadas teóricamente, que deben hacer inteligible el por qué acontecen historias, cómo pueden cumplimentarse y, asimismo, cómo y por qué se las debe estudiar, representar o narrar”.³² Y añade “La *Historik* apunta, por consiguiente, a la bilateralidad propia de toda historia, entendiendo por tal tanto los nexos entre acontecimientos (*Ereigniszusammenhänge*) como su representación”.³³ Dicho de otro modo, la *Historik* estudia las condiciones de posibilidad de tanto la experiencia como de su relato, así como los nexos que permiten su unidad.

Con relación a este planteamiento, cabe hacerse dos preguntas importantes. La primera cuestiona si el estudio de esas condiciones de posibilidad solo abarca fuentes textuales. La segunda pregunta, a la que volveremos al final del texto, es si esas condi-

³¹ Koselleck y Gadamer, *Historia y hermenéutica*, 69.

³² Koselleck y Gadamer, *Historia y hermenéutica*, 70.

³³ Koselleck y Gadamer, *Historia y hermenéutica*, 70.

ciones están, ellas mismas, sometidas a fluctuación histórica. En *Historia y hermenéutica*, Koselleck está especialmente interesado en el primero de estos dos problemas, tanto más cuando que la hermenéutica de Gadamer y, por extensión, el denominado giro lingüístico de los años setenta, convirtió toda experiencia en un texto o, en términos foucaultianos, en un discurso. Desde el punto de vista de Koselleck, que comparto, la *Historik* no es un caso particular de la hermenéutica, precisamente, porque los presupuestos de la historia, las condiciones de posibilidad de la experiencia, no se apoyan siempre en el lenguaje.

Para indagar en las condiciones no lingüísticas de la experiencia (y su relato), Koselleck parte de la metafísica heideggeriana de los años 20, para quien el horizonte de sentido de toda experiencia, de toda maduración del *dasein*, de la existencia, debía aparecer en la *anticipación de la muerte*, en el *Vorlauf zum Tode*. Como quien sabe que va a morir en pocos días y comienza a ordenar sus objetos y sus cosas, a despedirse de amigos y familiares, a repasar sus recuerdos, la experiencia de la propia finitud, el *precurso de la muerte*, está en la raíz de la fabricación de sentido, de la creación de historias. Podríamos haber vivido de cualquier manera, haber sido arrojados a la temporalidad sin reparar en ello, sin un momento de reflexión o anticipación, bien porque todo nos fuera monótono o bien porque todo fuera cambiante, pero enfrentados a la finitud, queremos construir nuestro relato, dejar el pasado ordenado para el futuro. En ese sentido, la anticipación de la muerte condiciona, de manera general, la dotación de sentido, la transformación de nuestra experiencia en una historia.

Koselleck, sin embargo, considera que la metafísica heideggeriana no atiende a la característica común de la experiencia, a la necesidad de plantear un sentido comunitario. De ahí que, tanto en este texto, como en algunos otros, se plantee completar la oposición básica heideggeriana entre la presciencia de la muerte y el estar arrojado al mundo —que no son sino la versión metafísica de su espacio de experiencia y horizonte de expectativa— con otras

tantas categorías de opuestos que, a su juicio, permiten construir historias, experiencias o unidades de sentido comunitarias.

Aun cuando los ejemplos de Koselleck hacen casi siempre referencia a la historia social, muchas de estas categorías tienen una lectura clara en la historia del cuerpo y, por extensión, en la historia de la medicina, de las emociones y de los sentidos. Aquí los ejemplos serían innumerables y, a decir verdad, todavía de mayor interés que aquellos provenientes de la historia política, puesto que la diferencia entre lo interior y lo exterior, entre lo privado y lo público, entre lo conocido y lo secreto, entre lo de arriba y lo abajo —que no son sino algunas de estas categorías— atraviesa la historia entera del cuerpo. Los historiadores de la medicina y la antropología cultural han indicado con frecuencia el carácter político de las experiencias del cuerpo, desde la sexualidad a la violencia, o desde la ira a la vergüenza. Pero esto no se debe a que la política invada la esfera de lo privado o a que lo privado sea también político, como se dice ahora. Lo que ocurre, más bien, es que tanto la historia política como la historia del cuerpo son imposibles sin la distinción entre lo interior y lo exterior, lo alto y lo bajo, el antes y el después, el arriba y el abajo, entre el poder morir y el poder matar.³⁴

³⁴ Aquí quizás deberíamos hacer una digresión y subrayar hasta qué punto estas ideas son similares a la sociología del cuerpo de Pierre Bordieu. Después de todo, el *habitus* (y qué otra cosa es una emoción sino un *habitus* súper aprendido) es, dice Bordieu, “un sistema de disposiciones transportables y duraderas que, incorporando experiencias pasadas, funciona como matriz de percepciones, apreciaciones y acciones”. Lejos de ser una aceptación consciente de reglas, el *habitus* es una forma de “improvisación regulada”, que incorpora (*doxa*) o prácticas pre-reflexivas que terminan siendo estructuradas. Es solo porque el automatismo corporal se considera “natural” a través del *habitus* que el cuerpo puede ser pensado como el lugar apropiado para la imposición de valores morales. O dicho de otro modo, la historia se convierte en naturaleza (en la dominación femenina, por ejemplo, a través de la transformación del valor simbólico, precognitivo entre arriba y abajo en el comportamiento sexual).

CONCLUSIONES

Quiero concluir con algunas indicaciones sobre el problema que planteé al principio de este texto. Mi intención no era tanto sugerir cómo un culturalismo excesivo conduce a una nueva versión del viejo historicismo (que es, a mi modo de ver, el antecedente intelectual de la crítica que hace Dixon a la obra de Barbara Rosenwein), sino proporcionar herramientas para resolver la disputa, sin la necesidad de tener que apelar a los metaconceptos, como hace Jan Plamper (otro famoso historiador de las emociones) a una historia desde el presente (como hace Dixon) o a una discusión centrada en un nominalismo dinámico que rastreará el significado y las traducciones de distintos términos a lo largo de los siglos (como también sugiere Dixon y, como de hecho, había hecho la propia Rosenwein en *Generations of Feelings*).

Mi propósito ha sido, más bien, sugerir una epistemología histórica de la experiencia, una *Historik* en términos de Koselleck, una historia crítica en términos de Foucault, como estrategia para reivindicar una historia de las emociones, de las pasiones y, en última instancia, de las experiencias subjetivas, que sea, al mismo tiempo, de larga duración o comparada, pero que pueda escapar de los peligros del anacronismo o del biologicismo. En los tres casos —como epistemología histórica, como *Historik* o como historia crítica—, estas formas de hacer historia pasan por una modificación del objeto de estudio que ya no es la experiencia sin más, sino sus condiciones de posibilidad.

En el caso de la ira, que fue el motivo de disputa, la cuestión no es si la palabra griega *menin* con la que se abre *La Iliada* y la palabra inglesa *anger* comparten referente, sino qué posibilitó la experiencia singular, como el sentimiento de menosprecio que Aquiles, por ejemplo, sufrió a manos de Agamenón, en un relato. Es decir, cuáles son las formas históricamente contingentes que permitieron la acotación del discurrir del tiempo y su transformación en una historia. Tendríamos que ver si esas formas de vida,

por usar la expresión de Dilthey, si estos dramas sociales, por citar a Turner, si ese *pathos* formal, por servirnos de la expresión de Aby Warburg, si estos hábitos dóxicos o prácticas prereflexivas, por utilizar la jerga de Pierre Bourdieu, se repiten en otros contextos y en otros tiempos.

Deberíamos, además, no solo considerar las formas históricamente contingentes sobre las que se construye el menosprecio o las fantasías igualmente contingentes sobre las que se manifiesta el deseo de venganza. Esto solo serviría para configurar un relato de palabras, olvidando las razones timóticas, viscerales, con las que el propio cuerpo expresa y experimenta sus diacronías, su sentimiento de novedad. Lo queramos o no, como historiadores de las emociones, tendremos que meter más aún la mano en el cubo de los desechos de la historia. Y allí encontraremos el enrojecimiento facial, la expresión contenida, la vena inflamada, los puños apretados o la sudoración fría, dependiendo de las circunstancias. También encontraremos, en los más profundo del cubo, algunas de estas condiciones de toda historicidad, las estructuras de repetición de las que habla Koselleck en sus libros: las formas más elementales de experiencia, la condición básica de todo relato.³⁵

Una vez que hayamos recogido todos esos restos del fondo del cubo de la historia, tendremos que hacernos la gran pregunta, la que señalábamos en el epígrafe anterior como el segundo de los grandes problemas de la epistemología histórica de la experiencia y a la que hoy dejaremos sin respuesta: ¿tenemos nuevas experiencias o somos nuevos seres humanos teniendo las experiencias de siempre? Dicho de otra manera, ¿tenemos una forma de sentir cólera o somos seres humanos distintos sintiendo la cólera de siempre o el amor de siempre o la pasión de siempre? ☒

³⁵ Sobre este asunto y, más en particular, sobre la historicidad del arriba y el abajo, véase mi *Historia del Columpio* (Madrid: Taurus, 2021).

BIBLIOGRAFÍA

- Chang, Hasok. *Is Water H₂O? Evidence, Realism and Pluralism*. Boston: Springer, 2012.
- Dager Alva, Joseph. "La 'Historik' de J.G. Droysen: un puente entre la investigación empírica y la fundamentación teórica del conocimiento histórico". *Memoria y Civilización* 7, no. 1 (2004): 197-242. <https://doi.org/10.15581/001.7.33758>.
- Davidson, Donald. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Dilthey, Wilhelm. *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*. Leipzig: Druck und Verlag von B.G. Teubner, 1907.
- Dilthey, Wilhelm. *Selected Works, Volume III: The Formation of the Historical World in the Human Sciences*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2010.
- Dixon, Thomas. "What is the History of Anger a History of?". *Emotions: History, Culture, Society* 4, no. 1 (2020): 1-34. <https://doi.org/10.1163/2208522X-02010074>
- Droysen, Johann Gustav. *Grundriss der Historik*. Leipzig: Verlag von Veit & Comp., 1868.
- Droysen, Johann Gustav. *Outlines of the Principles of History*. Traducido por E. Benjamin Andrew. Boston: Ginn and Company, 1893.
- Durkheim, Émile. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press, 1995.
- Foucault, Michel. *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Traducido por Francisca Perujo. México: Siglo XXI, 2009.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Traducido por Martí Soler. México: Siglo XXI, 2009.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Traducido por Joel Weinsheimer y Donald G. Marshall. Nueva York: Continuum, 1994.
- Hartog, François. *Cronos. Cómo Occidente ha pensado el tiempo, desde el primer cristianismo hasta hoy*. Traducido por Norma Durán. México: Siglo XXI, 2022.
- Hartog, François. *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. Traducido por Norma Durán. México: Universidad Iberoamericana, 2007.
- Huizinga, Johan. *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*. Traducido por José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

- Huizinga, Johan. *Homo Ludens. A Study of the Play Elements in Culture*. London: Paladin, 1970.
- Koselleck, Reinhart y Hans-Georg Gadamer. *Historia y hermenéutica*. Introducción y traducción por José Luis Villacañas y Faustino Oncina. Barcelona: Paidós I.C.E./U.A.B., 1997.
- Koselleck, Reinhart. “*Erfahrungswandel und Methodenwechsel. Eine historisch-anthropologische Skizze*”. En *Historische Methode*, editado por Christian Meier y Jörn Rüsen, 13-61. Munchen: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988.
- Koselleck, Reinhart. “Structures of Repetition in Language and History”. En *Sediments of Time. On Possible Histories*, editado y traducido por Sean Franzel y Stefan-Ludwig Hoffman, 158-174. Stanford: Stanford University Press, 2018.
- Koselleck, Reinhart. “Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia”. Traducido por Antonio Gómez Ramos. *Revista de Estudios políticos*, núm. 134, (2006): 17-34.
- Koselleck, Reinhart. *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*. Traducido por Todd Samuel Presner et al. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- Moscoso, Javier. *Historia del Culpismo*. Madrid: Taurus, 2021.
- Olsen, Niklas. *History in the Plural. An Introduction to the Work of Reinhart Koselleck*. New York/Oxford: Berghahn Books, 2014.
- Ortega y Gasset, José. *Kant, Hegel, Dilthey*. Madrid: Revista de Occidente, 1973.
- Pernau, Margrit e Imke Rajamani. “Emotional Translations: Conceptual History beyond Language”, *History and Theory* 55, no. 1 (2016): 4665.
- Rosenwein, Barbara H. *Anger. The Conflicted History of an Emotion*. New Haven/London: Yale University Press, 2020.
- Rosenwein, Barbara H. *Generations of feeling. A History of Emotions, 6001700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Rosenwein, Barbara H. *Love in Five Fantasies*. Cambridge: Polity, 2022.
- Rosenwein, Barbara. “Anger Past and Present”. *Emotions: History, Culture, Society* 4, No. 1 (2020): 3538. <https://doi.org/10.1163/2208522X-02010075>.
- Turner, Victor. *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. New York: PAJ Publications, 1989.

*El trabajo de duelo interminable:
Lo que se ha ido para siempre*



*The Never-Ending Mourning Work:
What Is Forever Gone*

ALFONSO MENDIOLA

Universidad Iberoamericana

México

<https://orcid.org/0009-0002-6052-6197>

Correo: jalfonso.mendiola@gmail.com

DOI: 10.48102/hyg.vi62.512

Artículo recibido: 9/05/2023

Artículo aceptado: 11/07/2023

...no reír, no lamentar, no odiar sino comprender

Baruch Spinoza

RESUMEN

Este ensayo tiene como objetivo tomar una posición con respecto al escrito de Javier Moscoso “Historias de la experiencia”. El texto se divide en dos: en un primer momento, el autor esboza una interpretación de este escrito, subrayando los puntos que lo interpelan y que abren el debate. En un segundo momento, el autor desarrolla su propuesta en torno a lo que entiende por escritura de la historia y su función social. El texto sostiene que un comentario de un texto solo tiene valor si antes se expone desde donde se lleva a cabo. Dicho de manera más explícita, la discusión no está en el texto comentado sino en los criterios que se ponen en juego para criticarlo. Al hacer historia, lo que tienen que discutirse son los postulados con los cuales se lleva a cabo la apropiación del texto.

Palabras clave: experiencia, historiografía, interpretación, emoción, crítica de textos.

ABSTRACT

This essay aims to take a stand regarding Javier Moscoso's writing "Historias de la experiencia". The text is divided into two, at first the author outlines an interpretation of this writing, underlining the points that question him and that open the debate. In a second moment, the author develops his proposal around what he means by writing history and its social function. The text states that a comment on a text only has value if it is first exposed from where it is taking place. More explicitly addressed, the discussion does not happen within the commented text but in the criteria used to criticize it. When making history, what needs to be discussed are the postulates with which the appropriation of the text is carried out.

Key words: experience, historiography, interpretation, emotion, critics of text criticism

Este ensayo tiene como objetivo tomar una posición con respecto al escrito de Javier Moscoso "Historias de la experiencia". El texto de Moscoso, del cual expondré mi interpretación en el segundo apartado, realiza una fundamentación epistemológica de la historia de las emociones. Podríamos afirmar que es *una* propuesta de las condiciones de posibilidad de cómo hacer ese tipo de historia. Enfatizo *una* pues el autor inicia su exposición criticando lo que llama una historia de las emociones que se centra en una aproximación "semanticista". Ya el título del ensayo define su tesis con relación al modo de hacer la historia de las emociones. Experiencia se opone a lenguaje. Su punto de vista busca mostrar la emoción como experiencia y no como el significado de la palabra en cada época. La emoción que elige, ya que trata el debate entre dos historiadores de las emociones, Barbara Rosenwein y Thomas Dixon, es la ira. Por ello su propuesta es una crítica del "giro lingüístico". Esta tesis lo lleva a confrontar la *Histórica* de Koselleck con la hermenéutica de Gadamer, pero su énfasis en la experiencia le permite fundamentar una historia transcultural, es decir, una historia de tiempos largos y de civilizaciones distintas.

Lo que está en juego en su posición es, retomando el título de un libro de Marcel detienne, *Comparar lo incomparable*. Diría que un aspecto de su ensayo es una exposición de la razón moderna como razón comparativa. Por otro lado, además de lo anterior, presenta lo que es la historia como sucesión de acontecimientos y también se pregunta por su función social. Por mi parte, me enfocaré en este segundo punto, pero sin dejar de tomar en cuenta el primero, pues el primero es fundamento del segundo.

Sostengo que un comentario de un texto solo tiene valor si antes se expone desde donde se lleva a cabo. Dicho de manera más explícita, la discusión no está en el texto comentado sino en los criterios que se ponen en juego para criticarlo. Los que tienen que discutirse son los postulados con los cuales se lleva a cabo la apropiación del texto. No debo obviar mi postura sino exponerla, mis criterios a partir de los cuales hago mi crítica no son evidentes, universales o absolutos. No hay una teoría que por más abstracta que se presente deje de ser expresión de un lugar social; ya el título que pongo a este artículo habla de mi particularismo. Hablo desde mi lectura de Michel de Certeau, lectura hecha desde el contexto intelectual mexicano de fines del siglo XX y principios del siglo XXI y es relevante destacar que durante esas décadas los libros del jesuita historiador se tradujeron al español. Mi concepción de la historia, reflejada en el título, sostiene que se escribe historia acerca de aquello que se ha ido para siempre. Eso que nunca volverá, ella, “la escritura de la historia”, además de ser una ciencia es un gesto afectivo moderno de despedirse. Por esto el pensamiento certoliano ve la historia como un trabajo de duelo que siempre se convierte en melancolía. En esta necesidad que veo de explicitar desde donde hablo, se encuentra una lectura contemporánea de Kant, en la cual el juicio reflexionante subsume al juicio determinante. Al ejemplificar y por supuesto al simplificar mientras el juicio determinante explica a partir de leyes autónomas universales los mecanismos de la naturaleza, el juicio reflexionante comprende lo singular y construye leyes de-

pendientes del caso, por ello solo son pertinentes para ese caso. El juicio reflexionante puede asimilarse al proceso de realizar una ponderación y lo que llevaré a cabo será una ponderación de la exposición del ensayo “Historias de la experiencia”. Los criterios que aplicaré al texto de Moscoso, los desarrollaré en el primer apartado.

Finalmente, en el tercer apartado expondré mi concepción y función de la historia en el mundo contemporáneo. Como lo hace ver el ensayo “Historias de la experiencia”, siguiendo en esto a Koselleck, la conciencia de la historicidad de la modernidad planteó una antinomia, por un lado, el saber que conoce realidades esenciales e inmutables es ya para ese momento, insostenible pero por el otro, lo mismo sucede con las verdades que son singulares y contingentes, por ello hay que fundar la historia en estructuras de repetición; es decir, sin repetición no es posible conocer la variación. Considero que esta postura, propia de Koselleck, busca reproducir la historia maestra de vida en la historia moderna que cuando es aplicada produce pura contingencia. La pregunta de fondo es, ¿qué enseña la historia al hombre moderno? Diría que Koselleck busca ralentizar la aceleración moderna del tiempo por medio de trascendentales (antropología filosófica). Yo sostendré que no es necesario desacelerar el tiempo moderno para que la historia como saber, nos enseñe algo. La historia, desde mi posición, nos muestra cómo nuestra racionalidad no funciona cuando la usamos para explicar el pasado. El saber histórico nos permite extrañarnos, asombrarnos, de nuestro presente.

PREJUICIOS

Contra la ilustración, Gadamer nos enseñó que no es posible una lectura que sea pura o ajena a toda tradición. Esta impureza del acto de leer, es decir, los prejuicios de los que parte esa actividad, fue radicalizada por el discípulo de Gadamer, Hans Robert Jauss,

con la teoría de la recepción estética; pero será el historiador francés Roger Chartier el que con su historia de la lectura demuestre que toda práctica de la lectura está condicionada, no solo por la formación del lector, sino también por micro interacciones entre la materialidad del libro y las posturas del cuerpo. Esto deriva en la hipótesis de que la investigación histórica no depende de las fuentes, sino de las maneras como estas eran leídas en su época. Cada sociedad con sus medios de difusión condiciona las formas de interpretación de los textos. Aún podríamos añadir a Brian Stock con su noción de “comunidades de lectura” para entender cómo se producen formas de lectura dominantes (ortodoxas) en cada contexto social. Todo lo anterior para expresar que debo explicitar, hasta dónde sea posible, el tipo de lectura que hago del ensayo de “Historias de la experiencia”. Leer, como dice Michel de Certeau, es recorrer las páginas como un “cazador furtivo”.

La tradición en la que uno se inscribe está condicionada por el lugar social y las décadas en que uno se forma. No existe una mirada desde lo alto para observar la totalidad de las teorías y elegir aquella que uno considere más válida y fundamentada. Estamos inmersos en la confrontación de ofertas teóricas. Somos seres históricos determinados por estructuras. La operación del historiador es remitir ideas a lugares sociales; aún más, debemos partir del presupuesto de que esa distinción es heurística pero no real. Por ello, expondré en términos de operaciones (apropiaciones) los presupuestos con lo que leo el ensayo “Historias de la experiencia”. Ahora, el leerlo desde México, como parte de un ciclo de conferencias, implica que debo aceptar que carezco de muchos elementos del contexto de la producción del ensayo y de la trayectoria del grupo al que pertenece el autor. Sin embargo, el propio ensayo nos muestra que este grupo de investigadores toman posición dentro de las formas de análisis de la historia de las emociones. Lo primero que hay que destacar es que el texto se sitúa en una postura reflexiva, esto es, el ensayo se interroga sobre las condiciones de posibilidad epistemológicas, y me atrevo a de-

cir, ontológicas de la historia de las emociones. No solo desarrolla las formas de validación de este tipo de historia, sino también la naturaleza de las emociones (experiencias vivenciales). Antes que otra cosa, presentaré los límites en que mis afirmaciones se sitúan.

Parto de la exigencia de historizar todo. Por consiguiente, cada uno de los comentarios que haga solo tiene validez desde esa postura. Si el gesto de historizar se entiende de múltiples maneras, me veo obligado a precisar el sentido que le doy. Historizar, antes que nada, consiste en demoler todo esencialismo. La historia, en esto me opongo a la tesis de Moscoso, es relativizar todo. Por relativizar todo no quiero sostener que se puede decir “cualquier cosa”, al contrario, cada afirmación al ser contextualizada exige un alto grado explicitación. Por ello, relativizar se entiende mejor, como sostiene Simmel, como *relacionismo*. Dicho de otra manera, no parto de sustancias sino de funciones. Esta noción de historicidad lleva de inmediato a pensar en el *historismo* (historicismo), lo cual debo aclarar. *Historismo* fue, durante fines del siglo XIX y principios del XX, en Alemania, la visión de la historia que negaba radicalmente la existencia de los universales. Por tanto, *historismo* significaba que no había valores (orientación de tomas de decisión) absolutos, postura que negaba la posibilidad del uso de la racionalidad comparativa. Ahora, el hecho de que se sostenga que no existe lo universal, es decir, que no existen en tanto entidades históricas, no significa que no las podemos usar. Esto es que, desde mi posición, no existe lo universal como entidad histórica-empírica (el mundo de las Ideas platónicas), como dice Norma Duran¹ del cristianismo como idea, sin embargo, me veo en tanto que historiador, en la tarea de elaborar una noción de cristianismo lo suficientemente abstracta para percibir, como sostiene Moscoso, tipos de cristianismo que se han dado en la historia. Todo concepto por más abstracto que sea, tarde o temprano, se revela como

¹ Norma Durán, *Crónicas novohispanas: una propuesta de lectura* (México: Navarra, 2021).

histórico. Por ello, tanto para Husserl (el último Husserl, el de la *Crisis de las ciencias europeas*) como para Foucault, los universales se fundan como *a priori* históricos. Mientras una de las formulaciones del *historismo* sostenía que cada época está cerrada en sí misma, Gadamer expuso, por medio de su concepto de historia efectual, que toda época es representada desde el presente. De alguna manera, Danto también sostuvo lo mismo con su término de enunciados narrativos. Toda historia se escribe desde el futuro del pasado, y por ello, el pasado es tan abierto como el futuro. Dicho con la frase de Georges Duby: cada era tiene su representación de la Edad Media. No existe *la* Edad Media, sino apropiaciones distintas de ella. Lo que se deriva de esto es la siguiente pregunta: ¿es posible orientarse con valores relativos? O ¿es posible que una sociedad se reproduzca con pura información contingente? Para responder a estas cuestiones voy a utilizar a Certeau y a Luhmann. El primero con la polémica católica del modernismo y el segundo con su teoría de las estructuras operativas y la observación del sistema que observa.

Certeau se forma en el campo teológico a fines de los años cincuenta, en pleno debate de la historización de la dogmática. Esta irrupción en el mundo católico, de la historia en el estudio tanto de la exégesis bíblica como de la cristalización de ella en principios políticos eclesiológicos, trae consigo una crisis designada como “modernismo”. La Iglesia vive su propio debate historicista, ya que la estructura jerárquica se siente amenazada al observar que toda su dogmática es histórica y en consecuencia, contingente (relativa). Certeau se hace consciente del “temor” que provoca a toda estructura de poder el historizar su sistema de valores pues al convertir en histórico todo principio normativo, este deja de ser evidente y universal; esto es, las formas de dominación pierden su soporte natural al ser relativizadas por la “operación historiográfica”. Esta experiencia existencial guiará su vida intelectual y de ello surgirá el interés que él mantendrá a lo largo de su vida por la historia. ¿Qué hace el historiador al volver contingente todo lo

que se considera como invariante universal? Esa pregunta atraviesa la totalidad de su obra. este jesuita francés tratará de mostrar qué hace el historiador cuando hace historia. Para él hacer historia, en el sentido moderno, es realizar una búsqueda incansable de eso que se ha perdido para siempre. La investigación histórica siempre termina en que *eso* que he encontrado “no es lo que buscaba”. En la modernidad, *eso* que ya se convirtió en pasado, se vuelve inaprehensible. Ahora, esta imposibilidad para él no implica dejar de hacerla; por el contrario, igual que los místicos de los siglos XVI y XVII a los cuales estudió durante más de treinta años, jamás dejaron de buscar a ese Dios que en el crepúsculo de la Edad Media se había ocultado para siempre.

“Así el historiador solo puede escribir uniendo en la práctica al “otro”, que lo impulsa a andar, con lo “real”, al que solo representa en ficciones. Es pues, historiógrafo”.²

Aquello que pone en movimiento al historiador, repito, en la modernidad y de manera clara, en la década de los sesenta del siglo XX, es el “deseo” del “otro”. Ese “otro”, en la investigación histórica, es el pasado que ya no se constituye como herencia testamentaria. El horror del Holocausto quiebra la posibilidad de asumir el pasado como un sentido que oriente nuestro actuar. Por esta visión de la historia como una “poética de lo imposible”, la obra certoliana es una textura de aquellas disciplinas que durante tres décadas (de los cincuenta a los ochenta del siglo pasado) se interrogaron por lo “otro”: semiología, psicoanálisis, etnología e historia. Las figuras de ese “otro” son: el referente, el inconsciente, el salvaje y el pasado. Para Certeau, la escritura como práctica moderna, es conquistadora (militar) y colonizadora (poder) del “otro”. La noción de escritura en la metaforología certoliana, es sinónimo de capital productivo. La escritura genera ganancias (plusvalor), se invierte, se expande, se reproduce y se convierte en factor de dominación. Según él, esta dinámica de la escritura-ca-

² Michel de Certeau, *La escritura de la historia* (México: UIA, 1993), 29.

pital coloniza a ese “otro” que es el pasado, por ello su deseo de ese “otro” se basa en el esfuerzo permanente de evitar la visión de que el “otro” habla a través del texto de historia. El pasado siempre resiste a la escritura del historiador. El “otro” jamás es propiedad de la narrativa del historiador, hay algo que le permanece ajeno. Para el jesuita historiador, solo se sabe que se está frente al pasado cuando la racionalidad escriturística revela sus propios límites. Desde este punto de vista, el pasado solo aparece en la escritura historiadora como *acto fallido*. En el lapsus, en donde digo una cosa por otra, es donde el pasado se expresa, es decir, solo en los momentos en que el decir de mi escritura deja de ser autoconsciente. Si la escritura, en el juego metaforológico certoliano, es capital, también por ser capital es expresión de la racionalidad moderna como autoconciencia y autodeterminación. La escritura, en este sentido, domina el hacer del hombre occidental desde el descubrimiento de América hasta la crisis de la sociedad burguesa que se manifiesta en las patologías neuróticas diagnosticadas por Sigmund Freud. Para Certeau, la historia como práctica *escriturística*, es la represión de la oralidad (la voz). La escritura como racionalidad-trabajo es la negación de las emociones-fiesta; dicho de otra manera, la “parte maldita”³. Para Certeau el “otro” de la modernidad, solo se hace presente en la voz, por ello el retorno de la oralidad se da con la terapéutica psicoanalítica. Lo “otro” del Occidente moderno es aquello que se opone a la escritura: la fábula (la voz). La oralidad como metáfora, es el retorno de lo reprimido en la racionalidad-escriturística. La historia desde la obra certoliana, es esa búsqueda incesante de la voz (su “otro”) que solo se hace presente en los *lapsus de la escritura*. Podríamos sostener que desde la construcción metaforológica de Michel de Certeau, hacer historia consiste en aprehender a escuchar la voz que se expresa en los documentos. Debido a que la modernidad

³ George Bataille, *La parte maldita precedida de la noción de gasto* (Barcelona: ICARIA, 1987).

es racionalidad-productivista, la historia debe rastrear en los intersticios de la escritura la emotividad (el cuerpo); dicho de otra manera, tratar de vislumbrar esa racionalidad “otra”.

Quizás, o ya de manera definitiva, este proyecto de las décadas de la segunda mitad del siglo XX ha perdido evidencia para las generaciones que se vienen formando desde los últimos treinta años. Esta epistemología fundada en un gesto de ternura por lo “otro”, representada por Michel de Certeau, ha perdido su capacidad de convencimiento. Todo indica que en las posturas epistemológicas actuales, para las cuales el tema de la alteridad por lo menos, ha dejado de interesar y, si como he venido diciendo, todo es histórico, no sería extraño que al cambiar el contexto social, cultural y político, hayan desaparecido con él, los fundamentos del pensamiento del “otro”. Este diagnóstico podría objetarse desde el punto de vista de la historia de las identidades diferentes, pero creo que tiene algo de plausible, pues en las últimas décadas, se desean verdades más fuertes. Esto me obliga a exponer el lugar social en que se dio una comprensión de la escritura de la historia como una forma de “trabajo de duelo interminable”. Este trabajo del historiador, visto como un trato particular con los muertos, a los cuales les hace una tumba para permitir en la modernidad que los vivos puedan continuar con sus tareas, es particularmente de tradición francesa. Como señalé al comenzar, nadie escoge la tradición en que se forma. De una vez debe quedar claro que la tradición francesa no es mejor que las otras, sencillamente es una posibilidad entre otras.

La práctica de investigación histórica en la que se forma Certeau durante fines de las cincuenta y principios de los sesenta es como no podría haber sido de otra manera, la de la escuela de los *Annales*. Esta tradición representada en sus figuras totémicas, Lucien Febvre y Marc Bloch, se opone, como manera de diferenciarse de la alemana, a toda epistemología *filosófica* del quehacer del historiador. Aún la *Apología de la historia* de Marc Bloch es, más que una reflexión epistemológica, un manual práctico de

cómo hacer historia. Para ellos, la historia no se funda en un pensar ajeno al de ella misma. Toda reflexión sobre la historia se debe hacer desde la historia misma. Por esta posición, para ellos, todo quehacer del historiador es histórico. Las condiciones de posibilidad de las historias no son universales sino históricas y por ello contingentes. Habría en esa tradición un imperativo a seguir: toda fundamentación ahistórica de la historia es negar la práctica de investigación del propio historiador. La historia se tiene que fundamentar desde la misma historia. Mientras la fundamentación en la esfera alemana se hace por medio de la construcción de conceptos que permitan comparaciones entre las épocas, los franceses evitan sistemáticamente las comparaciones transculturales. Para hacer comparaciones de civilizaciones y épocas distintas es necesario construir una *antropología filosófica*. Evidentemente, esta antropología es el resultado del despliegue de las características esenciales de la *naturaleza* humana, tanto biológica como social. En cambio, la tradición francesa, basada en la obra de Ignace Meyerson⁴, sostendrá que no existe tal entidad como una *naturaleza* humana. De esta tesis surgirá la llamada psicología histórica que más tarde se convertirá en historia de las mentalidades y, finalmente, en antropología *histórica*. Esta corriente historiográfica tendrá sus resultados más acabados en la llamada escuela francesa de historia griega (Jean-Pierre Vernant, Vidal-Naquet, el primer Marcel Detienne, Nicole Loraux, François Hartog, etcétera).

La autocomprensión de la historia se lleva a cabo sin necesidad de saberes externos a ella. Con esto, para la tradición francesa en la segunda mitad del siglo XX, la filosofía dejó de estar por encima de todos los otros saberes. La filosofía en este periodo perdió su función privilegiada de justificar qué debía ser considerado como un enunciado verdadero. A partir de ese momento, cada saber se contiene a sí mismo. Esto es lo que he llamado en otro artículo,

⁴ Ignace Meyerson, *Les fonctions psychologiques et les oeuvres* (París: Albin Michel, 1995).

siguiendo a Luhmann, el “cierre cognitivo”⁵. Este cierre se dio para la ciencia de la historia en la década de los sesenta. Esto lo veo simbólicamente en la publicación de dos obras: *El pensamiento salvaje* (1962)⁶ y *la Escritura de la historia* (1975). Luhmann explica el “cierre cognitivo” por medio de su teoría de los sistemas sociales de manera muy clara en su libro, cuyo título explica ya lo que se entiende por “cierre cognitivo”: *La realidad de los medios de masas* (1996)⁷. El título expresa que los medios de comunicación masiva no hablan de una realidad externa a ellos, sino que ellos la producen. Ahora, Luhmann explica que los medios de comunicación masiva no logran el “cierre cognitivo”, pues ellos siguen creyendo que la realidad de la que hablan existe por fuera de ellos. Esta tesis luhmanniana puede entenderse como si solo repitiera las proposiciones ya sabidas de la epistemología constructivista, pero aquí lo relevante es que *el propio saber* se da cuenta que de la realidad, que habla, él mismo la construye. Y algo más, este “cierre cognitivo” se da históricamente; ejemplifiquemos con la historia. La historia como saber durante su emergencia y hasta la mitad del siglo XX, pensó que la realidad de la que hablaba existía independientemente de ella, pero en la década de los sesenta, ella toma conciencia de que esa realidad, de la que habla, ella la construye. No puedo extenderme aquí, pero aclaro que no se trata de decir que la historia solo produce ficciones, sino todo lo contrario; de lo que se trata es de que al volverse reflexiva crea controles de verificación más exigentes y rigurosos. Esto lleva a la siguiente conclusión: la historia no tiene el monopolio del pasado, es decir, existen diferentes saberes que producen distintos pasados.

Otra de las razones por la cual la propuesta del pasado como alteridad no es aceptable por los historiadores de hoy es la siguiente:

⁵ Alfonso Mendiola, “El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado”, *Historia y Grafía*, núm. 15 (2000): 181-208.

⁶ Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje* (México: FCE, 1964).

⁷ Niklas Luhmann, *La realidad de los medios de masas* (Barcelona: UIA-ANTHROS 2000).

dentro del medio intelectual francés de fines de los cincuenta se da la transición de la fenomenología existencialista (Sartre) al estructuralismo (Levi-Strauss). La bisagra en esta transición es la obra de Merleau-Ponty. Esta transición es la que llama Foucault, en el prefacio que escribe a la traducción al inglés de la obra de Georges Canguilhem *Lo Normal y lo patológico*, como el paso del sujeto al concepto⁸. Esta dicotomía se explicita en dos concepciones del sujeto. Por un lado, se trata del sujeto burgués de la Ilustración, esto es, el sujeto dueño de sí mismo. Esta figura del sujeto ilustrado está constituida por la autoconciencia y la autodeterminación. A pesar de que el existencialismo sartreano piensa en un sujeto determinado por la situación en la que nace y se forma, sin embargo, necesariamente ese sujeto está arrojado a ser libre. En un momento de su vida el sujeto deberá elegir (libertad) qué hace con lo que han hecho de él. Sartre crea el siguiente oxímoron: el hombre está *obligado* a ser libre. Por otro lado, el estructuralismo, tanto en su forma psicoanalítica (Lacan), como en la antropológica (Lévi-Strauss), más que negar, borra la figura del sujeto libre. Para la epistemología estructuralista, toda acción que realiza un sujeto en la sociedad está determinada por un plano latente a ella que la constriñe (*contrainte*). Esta nueva concepción del sujeto parte de la tesis de que este no *sabe* por qué hace lo que hace. Las figuras del “otro”, en el pensamiento de los sesenta, tienen su fundamento en la epistemología estructural. Pues el “otro”, no es solo el “otro” que me enfrenta en tanto que diferente a mí, sino ese “otro” que está ya en mí constriñéndome. Esta configuración de la otredad se desarrolla en dos presupuestos. Primero, la obra certoliana tiene su fundamento en la tesis básica y estructural de Freud: el retorno de lo reprimido. Segundo, el “otro” es objetivado como una entidad independiente de mí para que siempre, tarde o temprano, retorne en mí. Estas dos tesis son las que configuran la metafo-

⁸ Pierre Cassou-Noguès y Pascale Gillot, *Le concept, le sujet et la science* (París: VRIN, 2009).

rología de lo “otro”. Como se puede ver, el estructuralismo es la crítica radical del sujeto libre e independiente (esa demanda ilustrada de “pensar por cuenta propia como un adulto”), es solo una ilusión, pues es eso “otro” externalizado que termina por retornar en nosotros como lo que nos posee (lo ominoso). Esta visión estructuralista y con ello el estructuralismo, en cuanto tal, es lo que en la actualidad ya no es pensable. Esta figura del “otro” para Certeau se manifiesta en un movimiento dialéctico que pasa por tres fases: Primero, ese “otro” es la arqueología de la configuración del sujeto. El sujeto es tal en tanto que “hay el otro”, esa relación con ese “otro” que es deseo y pérdida (el fantasma materno). El sujeto tiene su origen en una escisión insuperable: el deseo del “otro”; el deseo de ser deseado por el “otro”. Segundo, ese “otro” como fractura interior se objetiva y de esa manera se le coloca fuera de uno. Por último, ese “otro” retorna en mi interioridad como fantasma, equívoco, acto fallido, *quiproquo*.

Además, esta comprensión de la historia que rechaza toda posibilidad de comparación ya que asume que cada periodo es contingente, surge como he dicho, en el contexto del debate del “modernismo”⁹. Esta radicalización de la contingencia, repito, es contextual; tiene un objetivo que es pensar el saber teológico en términos históricos. Concebir como histórico-contingente, tanto la interpretación de la biblia como la doctrina-dogmática, tiene como tarea fundamental renovar a la Iglesia para que sea capaz de adecuarse a las estructuras modernas. Por ello, debe quedar claro que convertir en relativo todo acontecimiento, solo es el medio para adaptarse a una nueva configuración de la sociedad. El volver todo contingente y en consecuencia, relativo (*relacionismo*), permite actuar ante contextos nuevos, pues se muestra de esta manera, que la racionalidad en la que se vive es limitada y por ello, no es capaz de comprender el pasado. Esto es, solo sé que hablo

⁹ Francois Laplanche, *La crise de l'origine. La science catholique des Évangiles et l'histoire au XX siècle* (París: Albin Michel, 2006).

de lo ya acontecido porque “resiste” a mis intentos de explicarlo. Con esto quiero señalar que desde mi posición, la distinción entre contingencia y universal no es una formulación ontológica, sino metodológica y situacional. Mi postura es muy próxima a la neokantiana, que sostenía que la distinción entre conocimiento universal (nomotético) y conocimiento singular (ideográfico) estaba determinada por el punto de vista con que se procedía. Dicho de otra manera, no hay realidades universales o contingentes, sino modos de observar los fenómenos. Michel de Certeau, en su ensayo “El mito de los orígenes”,¹⁰ se hace la siguiente pregunta: ¿qué puede aprehender para actuar un jesuita de la segunda mitad del siglo XX de los orígenes de la Compañía de Jesús del XVI? La respuesta del jesuita historiador es tajante, nada. Pues, para él, la historia ha dejado de ser maestra de vida. El jesuita o la orden religiosa siempre debe nuevamente aprehender a vivir en cada nuevo contexto. Mientras Koselleck quiere desacelerar el tiempo por medio de estructuras de repetición, el pensamiento certoliano destaca “la inversión de lo pensable”, es decir, mostrar que lo “otro”, en este caso el pasado, únicamente funciona como una crítica de la racionalidad propia.

Otra cuestión central que hace que en la actualidad esta posición no tenga fuerza de convencimiento es el uso que ella hace del lenguaje psicoanalítico lacaniano. El uso de ese lenguaje metafórico se centra esencialmente en un postulado que toma de la interpretación de la *Fenomenología del espíritu* de Alexandre Kojève¹¹. Kojève, en su comentario sobre la dialéctica (de la lucha) entre el amo y el esclavo, que lee como una lucha por el reconocimiento, plantea que solo es posible exponerse hasta la muerte propia si se prioriza más el deseo que la sobrevivencia biológica. Este gran comentario de Kojève que influyó fuertemente en toda

¹⁰ Michel de Certeau, “El mito de los orígenes”, *Historia y Grafía*, núm. 7 (1996): 11-29.

¹¹ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (París: Gallimard, 1968).

una generación de pensadores franceses, plantea que lo que busca el esclavo, el reconocimiento, es el deseo del “otro”, esto significa que el reconocimiento se alcanza cuando se logra ser deseado por el “otro”. Es importante destacar que el “otro”, en este caso, es el amo, es decir, el amo absoluto. Solo se es capaz de “existir”, como comprende Certeau, si se *cree* que “hay otro” que me desea (ama). Es importante insistir en el verbo *creer*, pues para Certeau es distinto que *saber*. Por lo tanto, se cree y no se sabe que se es deseado por el gran “Otro”. Este famoso comentario de Kojève subsumirá todo el “retorno a Freud” que hará Lacan. El deseo, como se puede ver, no es el deseo de cosas (mercancías), sino el deseo del deseo. Esto es, “ser deseado”. Esta tesis que estructura todo el pensamiento lacaniano será relevante para alguien, como lo fue Michel de Certeau, que ha dedicado su vida al estudio de los místicos del siglo XVI y XVII. Los místicos *creen* que ese “otro” absoluto los ama. Pero, continuando con la interpretación certoliana, estos son místicos porque ese “Otro” absoluto se ha ocultado para siempre con la conversión de la naturaleza de algo alegórico (Dios), a algo mecánico (Galileo). La motivación de los místicos es cómo poder creer que “hay el otro” que los ama, cuando ese “otro” se ha ido para siempre. Esto lo traslada Certeau, como sistema analógico y no comparativo, pues las dos épocas son radicalmente distintas, a la relación del historiador con ese “otro” (lo “real”) -el pasado- que se ha ido para siempre y del cual solo queda hacer un trabajo de duelo.

“La historiografía se apoya en este “otro” que la vuelve posible y puede colocarlo siempre “antes”, remontarlo siempre más atrás, o bien designarlo como lo que autoriza la representación de “lo real” sin serle jamás “idéntico”¹².

¹² Certeau, *La escritura de la historia*, 28-29.

La profundidad y rigor de un pensamiento depende de las distinciones que este usa y de la arquitectónica de su argumentación. El ensayo, “Historias de la experiencia”, de Javier Moscoso, historiador filósofo de un objeto sumamente difícil de asir como lo es el de las emociones, cumple con esos atributos. Además, el hecho de que un historiador se interese por exponer sus presupuestos epistemológicos hace que el artículo sea de gran valor, pues nos invita a reflexionar sobre nuestro oficio. En este apartado presentaré mi posición ante este artículo desde lo que expuse del jesuita francés y también en función de la teoría de los sistemas sociales de Luhmann,¹³ colega de Koselleck en la universidad de Bielefeld. Espero que realizar esta observación desde esos autores, del ensayo, “Historias de la experiencia”, ayude a enriquecer el oficio de historiador. Expondré mi recepción del ensayo de Moscoso y enseguida, plantearé algunas tesis que lo enriquezcan.

El título del ensayo ya explicita claramente contra qué forma de hacer historia de las emociones se enfrenta pues como el artículo lo señala, esta propuesta lleva veinte años construyéndose. El concepto que recorrerá el conjunto de la argumentación es el de “experiencia”. En lugar de emoción se utiliza experiencia. Para ir poco a poco aclarando en qué consiste esta oposición, cita dos obras que nos permiten acercarnos a la noción de experiencia. Primero, *Varietades de la experiencia religiosa* de William James, ya en esta obra se ve la noción de experiencia y no la de emoción. La segunda obra que me parece relevante es la de Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, ya que esta nos permite comprender qué entiende Moscoso por experiencia (vida). La experiencia de la que habla el título no es la que realiza el científico en su proceso de investigación, sino la que da

¹³ Niklas Luhmann, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general* (Barcelona: ANTHROPOS-UIA-CEJA, 1998).

significación a los acontecimientos de una biografía o historia: *experiencias vivenciales*. Estas experiencias incluyen, más allá que la pura percepción del fenómeno a través de los sentidos, sentimientos y pasiones, esto es, estados de ánimo. Algo que quisiera destacar por su importancia, es que la experiencia entendida de esta manera, como sentimiento y pasión, dona de significación a los eventos que transcurren en la duración abstracta del tiempo. Me atrevería a decir desde mi lectura, que aquello que está en el centro del artículo es la repetición de la estructura de experiencias, a lo largo del tiempo y de los espacios culturales. Pero esta repetición, como explica Moscoso, de las experiencias, dependen de estructuras, formas, rituales.

La condición de posibilidad de hacer historia de una experiencia (vivencial) se encuentra en las formas que serían, según mi lectura, universales. Aquí el concepto de universal debe ser tomado con pinzas, pues el artículo insiste que no es ni biológico ni idealista. Trataremos de aclarar este matiz con la noción de Koselleck de estructuras de repetición. En el título del artículo, se entiende historia (repetición) como estructuras que son condición de posibilidad para hacer una narración de larga duración y transcultural y, por experiencia, que la emoción no se reduce a cuestiones semánticas contextuales. La vivencia experiencial es, como termina el artículo, un *pathos forma* (Aby Warburg). A estas condiciones de posibilidad de la experiencia vivencial, podríamos, al esperar ser justos con el artículo, llamarlas *a priori* de la vivencia (fenómenos emotivos). Igual que Kant planteó los *a priori* de la experiencia y la argumentación científica y también de la acción responsable y libre, Dilthey habría expuesto las condiciones *a priori* de la experiencia de los sentimientos y de las pasiones. Si esta interpretación de “La historia de la experiencia” es justa, el problema que se le presenta a la argumentación es especificar el tipo de *a priori* de los cuáles se habla. Por ello, el autor, se centrará en este punto. Explícitamente dirá que no se trata de un *a priori* que dependa de la biología ni de la filosofía del idealismo. Aun-

que no profundiza en qué se entendería por *a priori* biológico o del idealismo, sin embargo, la estructura arquitectónica del argumento nos permite inferir lo que Moscoso quiere evitar con esta distinción. Primero, con lo biológico pretende evitar la creencia en emociones psicológicas básicas-naturales, es decir, ajenas a los cambios sociohistóricos. Por otro lado, lo que queda menos desarrollado es a qué se refiere con idealismo, pienso que se trata de otra confusión posible del universalismo abstracto; en este caso de la noción de *a priori* kantiana como necesaria y más allá de la historia.

Si mi apuesta interpretativa es plausible, sostengo que Moscoso se da cuenta de la dificultad que presenta toda argumentación trascendental para la epistemología de la historia. El problema que veo es el que plantea Peter Strawson en *Los límites del sentido*. En esta interpretación, clásica y polémica, de la *Crítica de la Razón pura*, Strawson plantea la dificultad que él quiere superar, del hecho de que toda argumentación trascendental exige necesariamente un sujeto trascendental, esto es, un sujeto que existe, aunque sea mentalmente, más allá de lo empírico, por lo cual no es un sujeto espacio-temporal: histórico. Esta contradicción de hacer historia a partir de un sujeto no empírico (trascendental) es lo que Odo Marquard critica. En su libro *Las dificultades con la filosofía de la historia*¹⁴, demuestra cómo la teoría de la historia para ser un conocimiento “empírico” necesita elaborar un sujeto trascendental, el cual llama: antropología filosófica. Sostengo que esto es lo que hace Koselleck en su *Histórica*. Sus pares asimétricos de conceptos construyen, en sentido heideggeriano, una analítica existencial, pues esos pares conceptuales, según Koselleck, son cuasi-tipos de concepción del mundo trascendentales. Dicho de otra manera, solo con la construcción de un sujeto trascendental, como antropología filosófica, puedo realizar un nexo narrativo

¹⁴ Odo Marquard, *Las dificultades con la filosofía de la historia* (Valencia: PRE-TEXTOS, 2007).

más allá de las culturas y de los tiempos. Muestro lo que yo considero la condición de toda historia que no acepta el tema de la “otredad”, pero por otro lado, veo que quizá es la única manera de hacer un relato que una el tiempo de la duración caótica. Es posible que haciendo yo también antropología filosófica, el *anthropos* sea el único animal que tiene que producir orden en el caos para poder reproducirse. Ahora, si elaboro estructuras de repetición (antropología filosófica), lo único que me queda para historizar es hacer *tipología de concepciones del mundo*. La respuesta más elaborada al *historismo*, según yo, es la de hacer tipologías, esto es, cuántas formas de amor ha habido, cuántas de ira, etcétera. Esta es la discusión de Heidegger con Dilthey sobre si lo que hace la filosofía es una tipología de concepciones del mundo o si su tarea fuese la pregunta por el ser. Una de estas tipologías sería los griegos, otra, los romanos, otra, los germanos, etcétera, pero todas ellas sometidas a la universalidad de un sujeto trascendental. Esta paradoja de querer estudiar al “hombre” empíricamente (historicidad) y necesitar para ello de un “hombre” trascendental (ahistórico) es la que Foucault desarrolla con toda claridad en *Las palabras y las cosas*.

El postulado central del ensayo, el de sustituir emoción por experiencia (vivencial), lo plantea en el exordio de la siguiente manera: El autor señala una polémica entre dos historiadores de las emociones, Barbara Rosenwein y Thomas Dixon. Este debate se da en la confrontación de dos tesis, la primera, representada por Rosenwein, parte de que cualquier emoción mantiene su forma aunque su contenido cambie, esto es, que la expresión facial junto con la reacción corporal permanece estable. En esa controversia se habla de la ira. Dixon, en cambio, sostiene que lo que designa la palabra ira a lo largo de la historia es distinto y por ello, no es correcto sostener que se trata de la misma emoción. La postura de Dixon es de nivel semántico. Aquello que objeta a Rosenwein es que el sentido de la palabra, según los contextos de enunciación, designa conductas emotivas distintas, al grado de que sería impo-

sible hacer la historia de larga duración y transcultural de la ira, y de cualquier otra emoción. Al interior de la argumentación de Moscoso, según yo, la postura semanticista de Dixon imposibilitaría hacer cualquier historia en general y de las emociones en particular. Dixon infiere que no hay más que referentes locales de la palabra ira. Dicho de otra forma, la experiencia (vivencial) que designa la palabra ira es distinta según los contextos históricos.

Moscoso señala con toda claridad que no le interesa, en el ensayo, centrarse en una discusión sobre las teorías semánticas pero destaca que Dixon utiliza una teoría semántica simplista pues se concentra en el referente exclusivamente. La pregunta que me surge es, siguiendo en esto a Hilary Putnam, quien afirma que existen clases naturales como agua, limón, oro, etcétera, que mantienen en cualquier mundo posible el mismo referente, si Moscoso sostiene que las experiencias (vivenciales) pertenecen a las clases naturales. Entiendo que la dificultad que plantea es de gran importancia para poder escribir historia, pues de no haber nada común de una época a otra, esta sería imposible. En el fondo, el problema está en si solo tengo acceso al fenómeno por la mediación del lenguaje, pues de ser así, Dixon estaría en lo correcto. La posición que defiende Moscoso, y esto se ve en su lectura de Koselleck, es que hay más que el lenguaje y que la historia, tanto como sucesión de acontecimientos y como escritura, se fundamenta en cuestiones extralingüísticas y translingüísticas, que como he venido diciendo, yo veo como la formulación de un sujeto trascendental. Glosando a Thomas Kuhn, en su obra la *Tensión esencial*, planteo lo siguiente: un romano del siglo II cuándo ve las estrellas ve lo mismo que un ciudadano del siglo XXI. Efectivamente como clase natural, tal como sostiene Hilary Putnam, son semánticas que fundan la referencia en el conocimiento especializado, pero no como clase social, que se fundan en los objetos construidos socialmente.

El centro del artículo tiene como eje fundamental, el objetivo de legitimar epistemológicamente la posibilidad de hacer una his-

toria transcultural y universal pues como dice el autor, esta es la que él ha practicado durante los últimos veinte años. Para ello, la condición de posibilidad está en encontrar una unidad común que permita la comparación entre los casos singulares, los cuales para Moscoso están representados en las experiencias (vivenciales) que estudia. En el fondo, la cuestión está en encontrar una unidad independiente de los casos singulares que permita compararlos para hacer una secuencia diferencial de ellos. Este modo de proceder no pierde de vista las diferencias de la emoción estudiada. No es una historia empobrecida, sino enriquecida. Esa unidad que es la condición de posibilidad de la comparación tiene que ser universal, esto es, de un nivel de abstracción muy alto. Una pregunta que yo me hago es si esta abstracción es nominal o real y me remito a la querella de los universales. Expresémoslo con una disyunción en los siguientes términos: la emoción estudiada tiene una esencia que permite verla en cualquier lugar espacio-temporal, o solamente es una palabra que me ayuda a referirme a un conjunto. En esta disyunción que formulo, puedo afirmar que Moscoso está en contra de todo nominalismo. Sin embargo, en su artículo, lo universal no es una esencia, sino una estructura que se repite. Él maneja una tesis, creo yo, irrefutable: no sería posible ver la variación sin repetición. Podría decir además, siguiendo en esto a Luhmann, que la secuencia “evolutiva” sería la secuencia estabilidad/ variación/ estabilidad. Como Moscoso sostiene, el acontecimiento es irrepetible, pero la estructura -estabilidad- es la que nos permite identificarlo como único. Este problema de la relación entre repetición y variación, en el artículo se resuelve acudiendo a la *Histórica* de Koselleck. Koselleck se pregunta cómo la historia podría continuar a enseñarnos algo si solo tuviéramos contingencia. Lo que pretendió desde el principio la historia conceptual koselleckiana es lo que él llamó de manera muy explícita, solucionar la “patogénesis de la modernidad”. Esta patogénesis se manifiesta por el hecho de hacer una crítica a partir de finalismos históricos idealizados, por ejemplo, la libertad. Koselleck ha visto

desde la publicación de su tesis el peligro que tiene la aceleración del tiempo en la modernidad, lo cual impide la reflexión, la calma para tomar decisiones ponderadas. Si todas las realidades modernas se desvanecen en el aire, entonces la tradición -el espacio de experiencia- carece de validez para orientarnos en el presente y en el futuro -horizonte de expectativas. De alguna manera, el espacio de experiencia se ha alejado del horizonte de expectativas de tal manera que no hay nada que nos enseñe a actuar en el presente. Podríamos decir que cada presente presenta sus propios problemas y que tenemos que enfrentarlos sin ninguna tradición que nos oriente. Por este problema del tiempo acelerado es que Koselleck formula su concepto de estructuras de repetición, pues lo que busca es regresar la historia moderna (lo contingente) a la forma de la historia maestra de vida. Koselleck teme a la contingencia que trae consigo el tiempo acelerado. Concluyo este apartado con la siguiente pregunta: ¿es posible aceptar la contingencia y, aun aceptándola, poder aprender de la historia? Para ello, voy a plantear, a partir de Luhmann, una propuesta para hacer investigación histórica sin antropología filosófica (sujeto trascendental) y sin miedo a la contingencia.

OBSERVAR AL SISTEMA OBSERVADOR

Considero, de manera esquemática, tres etapas en la descripción que la historia en su forma moderna ha hecho de sí misma. Estos tres momentos son anteriores al que he denominado como “cierre cognitivo”. Mientras que la descripción de la historia basada en el “cierre cognitivo” es en sentido explícito, una autodescripción, las que se realizaron del siglo XVII a la primera mitad del siglo XX, son heterodescripciones, pues ellas se hacen desde la filosofía. Estas heterodescripciones quieren darle sentido a la historia, pues esta dejó de estar subsumida en la historia de la salvación. En el momento en que se independiza de la teología, la historia logra su

“cierre operativo”, es decir, se autonomiza de los saberes eclesiásticos. En el momento en el que la historia se separa de la doctrina cristiana, el tiempo social pierde orientación. Estas tres etapas que se dan durante la sustitución del mundo religioso por el mundo ético-político tienen como intención darle sentido a la historia. Sentido en su doble significado, por un lado, dotar de razón al tiempo contingente de la modernidad y, por otro, darle una dirección. La primera fase de esta será la teodicea: la historia moderna tiene un sentido porque vivimos en el “mejor de los mundos posibles”; la segunda, la filosofía de la historia: la historia tiene un objetivo que es el del progreso y, por última etapa, las cosmovisiones: la historia tiene una duración donde las cosmovisiones cambian en función de una caracterización universal del hombre (antropología filosófica). Esta tercera etapa es la que, según mi planteamiento, se sustituye por lo que llamo autodescripción, es decir, “cierre cognitivo”. Esto es, que la historia no solo se separa del saber teológico, sino que, además, la historia se historiza a sí misma. A partir de esta postura, que muchos llamarían *historismo*, es el momento en que como el rey Midas, todo lo que toca el conocimiento histórico se vuelve relativo y contingente. Esta cuarta etapa es la que en el primer apartado, he llamado el periodo “modernista”. Ese momento es el que Koselleck, con sus estructuras de repetición y su *Histórica*, quiere superar. La pregunta, totalmente válida, de Koselleck es: ¿cómo una sociedad puede reproducirse con pura información contingente? Si como hemos visto, el acontecimiento es la variación y la estructura la repetición, la cuestión fundamental es, como lo argumenta Moscoso: ¿cómo puedo ver la variación sin repetición? Respondo de inmediato, observando al observador¹⁵.

Antes que nada, hay que aclarar que el observador no es un individuo. Además, se debe tomar en cuenta que la observación es

¹⁵ Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad* (México: ANTHOPOS-UIA-ITESO, 1996).

una operación que, como toda operación, se realiza en el tiempo, es decir, lleva tiempo hacerla. Con esto quiero afirmar que toda operación de observar es empírica, no trascendental. Para poder iniciar con una exposición de la teoría de sistemas de Niklas Luhmann, es necesario que se contemple que toda observación tiene un punto ciego, es decir, ninguna observación puede verlo todo. Esta imposibilidad de verlo todo se debe a que la operación de observar consiste en llevar a cabo una distinción e indicar uno de sus lados. Ahora, a partir de la primera distinción, las siguientes distinciones que se pueden hacer son a partir de esa primera distinción. Si la primera distinción determina, sí, determina, las siguientes distinciones que se pueden llevar a cabo, entonces, la recursividad de las distinciones viene a formar una estructura. Esto es, la estructura es el resultado de la secuencia temporal de las operaciones de observación. La estructura no es algo que se repite, pues no es estática, sino que ella adquiere estabilidad gracias al permanente cambio. La estructura adquiere sus propios límites por medio de la recursividad de sus operaciones. La estructura, como operación nueva, en cada momento (acontecimiento) constituye un adentro y un afuera, es decir, se manifiesta como (una distinción) sistema y entorno. Para que la información contingente (el ruido) se pueda convertir en orientación (sentido) de la reproducción de la estructura, la consigna es la siguiente: observa al observador. No se trata de observar lo que el observador ve, sino bajo qué distinción es que ve lo que ve y no puede ver otra cosa. Todo se vuelve contingente cuando me oriento a observar la distinción con la que el observador de primer grado ve el mundo. Lo que significa que lo que él concibe como absoluto se vuelve contingente cuando veo que puede haber otras distinciones para ver el mundo que las que él utiliza. Pongo un ejemplo, la estructura social medieval ve la naturaleza desde la distinción naturaleza/gracia (es una distinción teológica), para la sociedad medieval lo que ve es lo real, pero para él que observa la distinción con que observa la naturaleza, se da cuenta de que pueden haber otras distincio-

nes para observar la naturaleza. La estructura moderna observa la naturaleza en oposición a lo artificial, esto es, naturaleza/técnica. Nos enfrentamos a distintas formas de la naturaleza. En lugar de suprimir la contingencia, para los sistemas funcionales modernos, ver todo como contingente es lo que les permite orientarse. Lo que se desvanece, en la modernidad, es lo estable. La economía observa precios que cambian constantemente, el derecho, leyes que también cambian, lo mismo con respecto a la opinión pública, etcétera.

Luhmann aplica la observación del observador a su propia teoría de los sistemas sociales. Él parte de una distinción para observar la sociedad, sistema/entorno, pero es consciente de que puede haber otras distinciones, por lo tanto, sabe que su teoría es relativa. Dicho de manera paradójica, su teoría se vuelve universal en la medida en que se sabe ya contingente, pues universalidad, para él significa capacidad autológica. La universalidad de la historia está en que ella se reproduce autológicamente, esto es, la historia como conocimiento sobre el pasado se sabe a sí misma histórica. Se aplica a sí misma y esto es lo que llamo “cierre cognitivo”. La historia sabe que lo que ella ve a partir de ciertas distinciones, también podría ser visto desde otras distinciones. Gracias al “cierre cognitivo”, y no solo “operativo”, el sistema ciencia de la historia, como señalé, no tiene el monopolio del pasado, sino solo de un tipo de pasado, el suyo.

Expongo una noción básica de la teoría luhmanniana que puede ser útil para entender la observación del observador. Para Luhmann, una estructura que se echa a andar recursivamente constituye un sistema y este se distingue de lo que no es él, su entorno. En el principio no es la unidad, sino la división y, además, no se va de la diferencia a la unidad como en la dialéctica, sino de la diferencia a la secuencia de más diferenciaciones. La estructura de un sistema, como hemos visto, se constituye a partir de sus operaciones. Ahora, la operación es la unidad base que configura al sistema y para la teoría de los sistemas sociales, la operación

que produce y reproduce autopoieticamente a la sociedad es la comunicación y no como la tradición sociológica lo planteó, el hombre. Luhmann se ha alejado de la teoría de Dilthey de las concepciones del mundo basada en una antropología filosófica. La comunicación como operación recursiva produce la sociedad. Las formas de sociedad a lo largo de la historia no son más que la recursividad de la comunicación. Por comunicación entiende la solución del problema de la doble contingencia: Yo no sé qué vas a hacer tú, pero tú no sabes qué voy a hacer yo. La comunicación es la operación que permite coordinar a *alter* con *ego*. Por ello, la comunicación no se reduce al lenguaje, sino a lo que él llama los medios simbólicamente generalizados, el ejemplo paradigmático es el dinero, pero otro medio es el amor. A esto se debe que la sociedad observa con la operación de comunicar. Por ello, cada tecnología de la comunicación constituye una sociedad distinta: oralidad, caligrafía, imprenta, analógica, digital. La historia, como parte del sistema ciencia de la sociedad moderna, lo que ve son comunicaciones. De antemano sé que exponer la teoría de Luhmann en este ensayo sería imposible, solo presenté un bosquejo de su teoría para pensar el problema de la historia como acontecimientos y como saber. Concluyo diciendo que Luhmann se aleja de toda antropología filosófica y de toda estructura de repetición y nos invita a pensar la historia como contingencia.

CONCLUSIÓN

Queda claro que ningún diálogo se termina. Mal hermeneuta el que cree tener la última palabra. Por el contrario, el ensayo, “Historias de la experiencia”, ha sido una gran motivación para explicitar mi postura, pero como mi postura se sitúa en la posición contraria a la del ensayo, me ha planteado un reto para tratar de fundamentar mi posición.

En el fondo, a partir de dos autores que he frecuentado du-

rante treinta años, Certeau y Luhmann, he tratado hasta donde he podido, de sostener una nueva forma de *historismo*, si por *historismo* se entiende convertir en relativo y contingente cualquier evento. El problema que me surge, a partir del ensayo de Javier Moscoso, es el debate sobre qué relación mantiene la historia con el pasado. Para mí la historia, como se ha podido ver, más que una ciencia es el “llanto de Ulises”. Ulises, en el banquete que le ofrecen los feacios, escucha el canto del aedo Demódocos, el cual relata el pasaje del Caballo de Troya. Ulises reconoce en ese pasaje su pasado, su juventud, ahora ya viejo sabe que eso que fue nunca regresará. Lo único que le queda es llevar a cabo un trabajo de duelo para intentar continuar viviendo¹⁶.

Escribimos para iniciar una conversación. Espero haber, como dice Spinoza, sido justo en mi comprensión del ensayo de Javier Moscoso. Como dice Michel de Certeau, pensar es dar las gracias a los que lo motivan. Por eso solo me queda agradecerle por haber provocado que escribiera este texto. ☞

BIBLIOGRAFÍA

- Bataille, Georges. *La parte maldita precedida de la noción de gasto*. Barcelona: ICARIA, 1987.
- Cassou-Noguès, Pierre y Pascale Gillot. *Le concept, le sujet et la science*. París: VRIN, 2009.
- Certeau, Michel de. “El mito de los orígenes”. *Historia y Grafía*, núm. 7 (1996): 11-29.
- Certeau, Michel de. *La escritura de la historia*. México: UIA, 1993.
- Durán, Norma. *Crónicas novohispanas: una propuesta de lectura*. México: Navarra, 2021.
- Hartog, François. *Regímenes de historicidad*. México: UIA, 2007.
- Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. París: Gallimard, 1968.
- Laplanche, François. *La crise de l'origine. La science catholique des Évangiles et l'histoire au XX siècle*. París: Albin Michel, 2006.
- Lévi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*. México: FCE, 1964.

¹⁶ François Hartog, *Regímenes de historicidad* (México: UIA, 2007).

- Luhmann, Niklas. *La ciencia de la sociedad*, México: ANTHROPOS-UIA-ITESO, 1996.
- Luhmann, Niklas. *La realidad de los medios de masas*. Barcelona: UIA-ANTHROPOS, 2000.
- Luhmann, Niklas. *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Barcelona: ANTHROPOS-UIA-CEJA, 1998.
- Marquard, Odo. *Las dificultades con la filosofía de la historia*. Valencia: PRE-TEXTOS, 2007.
- Mendiola, Alfonso. “El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado”. *Historia y Grafía*, núm. 15 (2000): 181-208.
- Meyerson, Ignace. *Les fonctions psychologiques et les oeuvres*. París: Albin Michel, 1995).

Los giros del giro afectivo: la centralidad de la vida sensible para teorizar lo social.

Una lectura en clave latinoamericana



Affective Turns: The Centrality of the Sensitive Life to Theorize the Social.

A Latin American View

OLIVA LÓPEZ SÁNCHEZ

Facultad de Estudios Superiores Iztacala

Universidad Nacional Autónoma de México

México

Correo: olivalopez@unam.mx

<https://orcid.org/0000-0002-9811-1416>.

DOI: 10.48102/hyg.vi62.497

Ensayo recibido: 8/03/2023

Ensayo aceptado: 16/05/2023

RESUMEN

En este artículo presento un panorama de los aspectos epistemológicos y políticos que propiciaron la construcción del *giro afectivo*, perspectiva que coloca de manera central a las emociones, los sentimientos y los afectos para teorizar lo social. Las críticas de la teoría feminista y otras teorías de los años de 1960 hacia los paradigmas racionalistas construidos en la posguerra (*after 1945*) posibilitaron la inclusión de esas dimensiones soslayadas en las investigaciones socioantropológicas e historiográficas. A partir de un recorrido estratégico que incorpora los giros del *giro afectivo* señalo algunos atisbos ontológicos y epistemológicos compartidos por distintas aproximaciones. Enfatizo las aporías de los intentos por

diferenciar, de manera excluyente, la vida afectivo-emocional y destaco la trascendencia heurística de su incorporación en la investigación para explicar las relaciones y vínculos sociales, minimizando la relevancia de su definición. Se presenta el desarrollo del campo desde una mirada en clave latinoamericana.

Palabras clave: giro afectivo, emoción, afecto, epistemología feminista.

ABSTRACT

In this article I present an overview of the epistemological and political aspects that led to the construction of the affective turn, a perspective that places emotions, feelings and affections at the center of social theorizing. The criticisms of feminist theory and others of the 1960s towards the rationalist paradigms constructed in the post-war period (after 1945) made possible the inclusion of these overlooked dimensions in socio-anthropological and historiographical research. From a strategic path that incorporates the turns of the affective turn, I point out some ontological and epistemological glimpses shared by different approaches. I emphasize the aporias of the attempts to differentiate, in an exclusive way, the affective-emotional life and highlight the heuristic transcendence of its incorporation in research because of the importance of what they organize in the social world (relationships) rather than their definition. The development of the field is presented from a Latin American perspective.

Keywords: affective turn; emotion; affect; feminist epistemology

De acuerdo con el informe de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura,¹ el cuerpo y las emociones se han posicionado como ámbitos emergentes de interés para las ciencias sociales en el mundo. En particular, las emociones se esgrimen desde una misma importancia ontológica y epistemológica equiparables con la razón para entender el mundo social y se problematizan como recursos heurísticos de la investigación historiográfica, sociológica y antropológica.

¹ UNESCO, *World Social Science Report 2010* (París: UNESCO, 2010).

¿Por qué las emociones, los sentimientos y los afectos están ocupando un lugar importante en las agendas de las ciencias sociales en el último siglo? ¿Qué hizo posible que las emociones fueran incorporadas en los estudios socioculturales del último tercio del siglo XX para teorizar distintos fenómenos sociales? ¿Qué tipo de quiebres y demandas en los paradigmas de las ciencias sociales del último tercio del siglo XX abrieron la posibilidad para que la vida afectivo-emocional, tan soslayada en la construcción del conocimiento, desplegara sus alcances heurísticos en las ciencias sociales? ¿Qué desafíos teórico-metodológicos enfrentan las disciplinas al capturar las emociones, una dimensión humana compleja que tiene diferentes niveles de realidad en los distintos momentos de la investigación?² ¿Qué aporta a la investigación en ciencias sociales y humanas (sociología, historia y antropología) la inclusión de emociones, sentimientos y afectos en la teorización de sus objetos? ¿Es posible el conocimiento social sin incluir las resonancias, los pliegues o los costados afectivo-emocionales que también lo constituyen? ¿Cuál ha sido el derrotero teórico de los estudios socioculturales de las emociones en América Latina y sus aportaciones en este campo?

Esta ráfaga de interrogantes guiará las reflexiones que estructuran los apartados de las siguientes páginas. El texto —ahora organizado en formato de artículo para la revista *Historia y Grafía* de la Universidad Iberoamericana— fue presentado en la conferencia inaugural dictada en el evento *Las emociones como dispositivo para la comprensión del mundo social* en la Universidad Nacional de Colombia, en el mes de octubre del 2022.³

² Las emociones tienen distintos niveles de realidad: fisiobiológica, psicológica-cognitiva, social y simbólica; dependiendo de qué aspecto sea relevante para quien las investiga, emergerá una definición y una estrategia para su estudio. Jonathan Turner, “The Sociology of Emotions: Basic Theoretical Arguments”, *Emotion Review* 1, núm. 4 (2009): 340-354.

³ La intención académica de tal evento —convocado por la doctora Luz Alexandra Garzón Ospina, directora del Posgrado en Ciencias Humanas y Sociales, de la Universidad Nacional de Colombia— estuvo encaminada a formalizar un in-

El estudio de las emociones, los sentimientos, los afectos y las sensibilidades han ganado una evidente legitimidad teórica en el entre siglos XX y XXI en los centros de investigación internacional del norte global. En México, Argentina, Colombia, Chile, Perú y Brasil también se ha generado un interés en el campo de los estudios socioculturales de las emociones, sobre todo en la segunda década del siglo XXI. Se han publicado interesantes trabajos que recuperan algunos conceptos vinculantes de los estudios de las emociones propuestos por la academia norteamericana y europea desde distintas disciplinas (sociología, antropología e historia).⁴

tercambio intelectual de largo aliento en tres países: Colombia, Argentina y México sobre el estudio socioantropológico e historiográfico de las emociones que apoye la construcción de escenarios académicos y científicos formativos en este campo de conocimiento. Las participantes del evento somos integrantes de la Red Nacional de Investigación en los Estudios Socioculturales (RENISCE), de la cual dos de nosotras, quien suscribe este trabajo y la doctora Rocío Enríquez Rosas, somos las cofundadoras y co-coordinadoras. La RENISCE se fundó en marzo del 2012; cuenta con 162 integrantes de 12 países: <https://renisce.com/>.

⁴Rocío Enríquez, *El crisol de la pobreza: mujeres, subjetividades, emociones y redes sociales* (Guadalajara: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2008); Ana Abramowski, *Maneras de querer. Los afectos docentes en las relaciones pedagógicas* (Buenos Aires: Paidós, 2010); Oliva López Sánchez, coord., *La pérdida del paraíso. El lugar de las emociones en la sociedad mexicana entre los siglos XIX y XX* (México: Facultad de Estudios Superiores Iztacala-Universidad Nacional Autónoma de México, 2011); Miguel Ángel Aguilar y Paula Soto, coords., *Cuerpos, espacios y emociones. Aproximaciones desde las ciencias sociales* (México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2013); Adriana García y Olga Sabido, coords., *Cuerpo y Afectividad en la Sociedad Contemporánea* (México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 2014); Guiomar Dueñas, *Del amor y otras pasiones. Élite, política y familia en Bogotá, 1778-1870* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2014); Rocío Enríquez y Oliva López, coords., *Las emociones como dispositivos para la comprensión del mundo social* (Guadalajara: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente-Facultad de Estudios Superiores Iztacala-Universidad Nacional Autónoma de México, 2014); Cecilia Macón y Mariela Solana, eds., *Pretérito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado* (Buenos Aires: Título, 2015); Marina Ariza, coord., *Emociones, afectos y sociología. Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina* (México: Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México, 2016); María E. Albornoz, “La historia de las emociones. Comienzos, autores, tendencias, breve balance e inventario biblio-

Algunos incluyen las aportaciones y reconfiguraciones de esos marcos teórico-conceptuales a partir de los antecedentes latinoamericanos en el estudio de la vida sensible.⁵

Al estudio central de las emociones, las sensibilidades, los afectos, las pasiones y los sentimientos, con el fin de teorizar lo social, se le ha denominado *giro afectivo*.⁶ Sin embargo, las sociólogas Patricia Clough y Jean Halley⁷ —en su obra publicada en el 2007— le llamaron *affective turn* a la perspectiva que pone atención al cuerpo y las emociones desde los planteamientos de Baruch Spinoza en el que *cuerpo y mente* son inseparables.

Los estamentos del *giro afectivo* implican la recuperación de los principios monistas spinozistas⁸ que, desde una relectura deleuziana,⁹ indagan la relación de la materia (cuerpo) y la mente desde una lógica no biologista en el siglo XXI —en la que la noción de potencia es medular— distanciándose de los estudios socioantro-

gráfico”, en *Sentimientos y justicia. Coordenadas emotivas en la factura de experiencias judiciales. Chile, 1650-1990*, ed. María E. Albornoz (Santiago de Chile: Acto Editores, 2016), 249-280; Ana Abramowski y Santiago Canevaro, comps., *Pensar los afectos: Aproximaciones desde las ciencias sociales y las humanidades* (Buenos Aires: Ediciones Universidad Nacional de General Sarmiento, 2017).

⁵ Destaco de manera particular el campo de la historia de las emociones en esta región, que tiene antecedentes en la Escuela de los *Annales*, que impulsó sendos trabajos sobre la historia de la familia, las mentalidades, la vida cotidiana, entre otros temas. Desarrollo parte de esos antecedentes en una publicación reciente de mi autoría: Oliva López Sánchez, “Love and break: The Creation of a Popular Culture of Emotion and Romance in Latin America,” en *The Routledge History of Emotions in the Modern World*, eds. Katie Barclay y Peter No. Stearns (New York: Routledge, 2023), 154-166.

⁶ Helena López, “Emociones, afectividad, feminismo”, en *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea*, coords. Adriana García y Olga Sabido (México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2014), 257-275.

⁷ La lectura del trabajo de Patricia Tiniceto Clough y Jean Halley en *The Affective Turn: Theorizing the Social* (Durham: Duke University Press, 2007) resulta necesaria para entender el posicionamiento ontológico y teórico en el estudio de los afectos.

⁸ Propuesta monista sostenida en el principio de inmanencia entre lo espiritual y lo físico.

⁹ Guilles Deleuze, *Crítica y clínica*, trad. Thomas Kauf (Barcelona: Anagrama, 1996).

pológicos e historiográficos de las emociones. Los postulados de este giro en ocasiones soslayan las aportaciones de los estudios socioantropológicos de las emociones que tienen sus orígenes en la década de 1970 —bajo las premisas del pensamiento posestructuralista, cuyo supuesto fue que “la realidad se eventualiza como efecto discursivo”—¹⁰ porque mantienen una lógica racionalista y dualista que deja fuera el cuerpo.

Por eso, prefiero pensar —en consonancia con Labanyi—¹¹ que dentro del *giro afectivo* se ubican *otros giros* que desafiaron en su momento los enfoques teóricos estabilizados y reconocidos por la comunidad científica al incluir las emociones como una dimensión sensible de los fenómenos sociales y su problematización para construir conocimiento. Allí están los estudios sociológicos de las emociones —surgidos en la década de 1970— los antropológicos e historiográficos —en la década de 1980— y las teorías del afecto (*affective theory*), que despuntaron en el siglo XXI.

En este capítulo, presento un panorama general de los aspectos epistemológicos que posibilitaron el surgimiento de los estudios de las emociones fuera de las coordenadas psicofísicas. Parto del último tercio del siglo XX y los estudios del *affect* en el XXI con el propósito de identificar sus antecedentes teóricos y políticos, así como la trascendencia heurística de su inclusión en la construcción del conocimiento socioantropológico e historiográfico latinoamericanos.

Resulta fundamental señalar los quiebres de los paradigmas racionalistas en la década de 1960 de una ciencia racionalista estabilizada después de 1945¹² para conocer la urdimbre de la progresiva legitimidad teórica y los derroteros de un campo que pone en el centro la vida emocional para construir conocimiento.

¹⁰ Helena López, “Emociones, afectividad, feminismo”, 262.

¹¹ Jo Labanyi. “Pensar los afectos”, filmado el 16 de marzo de 2016 en CCCB: Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, Barcelona, video, 1:34:19. <https://www.cccb.org/es/multimedia/videos/jo-labanyi/223394>.

¹² Frank Biess y Daniel M. Gross, *Science & Emotions. After 1945. A transatlantic perspective* (Chicago-Londres: The University of Chicago Press, 2014).

El recuento selectivo en clave emocional de la precuela de los estudios de las emociones en la sociología, la antropología y la historia cultural permitirá entender cómo se pasó de una presencia léxica y nominativa de la vida afectivo-emocional a su problematización y andamiaje conceptual para entender lo que hacen las emociones y los afectos. Igualmente, se entenderán los riesgos y las aporías a las que puede conllevar el empleo de categorías cerradas para distinguir afectos y emociones. La reflexión traza el desarrollo del giro afectivo en América Latina.

EL GIRO AFECTIVO, UN “NUEVO AFFAIRE” DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Para Giazú Enciso y Ali Lara¹³ el *giro afectivo* es el “el nuevo *affaire*” en las ciencias sociales y las humanidades en el declive de la hegemonía de los paradigmas racionalistas científicos¹⁴ reconfigurados después de 1945.¹⁵

A este *flirteo*, se sumó el creciente interés por los aspectos subjetivos y culturales de la acción social; la crítica posmoderna a la producción del conocimiento y a la modernidad tardía; la crítica feminista y el desarrollo de nuevos paradigmas científicos que se fortalecían a su amparo: los giros cultural, narrativo y lingüístico.¹⁶ También destacan las aportaciones de la revolución cognitiva

¹³ Giazú Enciso y Ali Lara, “Emociones y ciencias sociales en el s. XX: La precuela del giro afectivo”, *Athenea Digital* 14, núm. 1 (2014): 263-288.

¹⁴ La ciencia de la guerra fría apuntó al desarrollo de modelos de toma de decisiones basados en la lógica exaltada de la razón que dieron lugar a una nueva relación entre ciencia y tecnología. Bajo una mirada crítica acerca de la relación entre ciencia y gobierno con resultados desastrosos para la humanidad en la Segunda Guerra Mundial (Proyecto Manhattan), la ciencia tendría que beneficiar a la humanidad. De esa manera, comienza la era de la tecnocracia. Cfr. Mario Albornoz, “Los problemas de la ciencia y el poder”, *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad- CTS* 3, núm. 8 (2007): 47-65.

¹⁵ Biess y Gross, *Science & Emotions*.

¹⁶ Eva Da Porta y Daniel Saur, coords., *Giros teóricos en las Ciencias Sociales y Humanas* (Córdoba: Comunicarte, 2008); Armand Mattelart y Érik Neveu, *Introducción a los estudios culturales*, trad. Gilles Multigner (Barcelona: Paidós, 2004).

a mitad del siglo XX, y las neurociencias que, a finales del siglo pasado y en el despegue del siglo XXI, abrieron la era del *brainhood* para explicar la relación *cerebro y sociedad*.¹⁷

En ese amplio y diverso contexto, la psicología y la psiquiatría perdieron el dominio de las emociones¹⁸ y se eliminó, al menos desde el saber experto, la mirada binaria que separaba *razón* y *emoción*. Con ello, se generó la posibilidad de incorporar a la vida pública una dimensión soslayada: la vida afectivo-emocional.¹⁹

De acuerdo con el Informe Gulbenkian para profundizar en el análisis de la reestructuración de las ciencias sociales en la segunda mitad del siglo XX, coordinado por Immanuel Wallerstein,²⁰ sobresale la relación entre la efervescencia política de la década de 1960 y el desarrollo de posturas críticas en las ciencias sociales. Entre los enjuiciadores del paradigma racionalista de las ciencias, se ubican las voces feministas de la segunda ola, las de reivindicación de las identidades étnicas y de las orientaciones sexuales, las ecologistas y de otros grupos de minorías olvidados por las ciencias sociales que pusieron en duda las bases epistemológicas universalistas de las ciencias eurocéntricas, androcéntricas y objetivistas.²¹

¹⁷ Fernando Vidal, "Brainhood, anthropological figure of modernity", *History of the Human Sciences* 22, núm. 1 (2009): 5-36.

¹⁸ Antes *pasiones*, reconfiguradas en el siglo XIX como respuestas orgánicas que más tarde se conformarían en mecanismos fisiológicos de autorregulación sobre los cuales las personas podrían tener control a través del desarrollo de entrenamientos diversos. Para una revisión detallada sobre la emoción como respuesta fisiológica, cfr. mi trabajo: Oliva López Sánchez, *Extravíos del alma mexicana. Patologización de las emociones en los diagnósticos psiquiátricos (1900-1950)* (México: Facultad de Estudios Superiores Iztacala-Universidad Nacional Autónoma de México, 2019).

¹⁹ Oliva López Sánchez, coord., *La pérdida del paraíso. El lugar de las emociones en la sociedad mexicana entre los siglos XIX y XX* (México: Facultad de Estudios Superiores Iztacala-Universidad Nacional Autónoma de México, 2011).

²⁰ Immanuel Wallerstein, coord., *Abrir las ciencias sociales. Informe Gulbenkian comisión para la reestructuración de las Ciencias Sociales*, trad. Stella Mastrángelo (México: Siglo XXI, 1996).

²¹ Biess y Gross, *Science & Emotions*.

Esas voces cuestionaron el racionalismo estructurante de las formas de construcción del conocimiento del *After 1945* que enarboló las certezas universales de las ciencias sociales en la primera mitad del siglo XX.²² Frente a estas objeciones, los *a priori* nomotéticos de las ciencias sociales se quebraron y el peso ontológico y epistemológico de *las diferencias* (género, sexualidad, clase, cuerpos racializados y las combinaciones que de ellas deriva, llamadas interseccionalidad) ganaban un lugar en la teorización del conocimiento social.²³

La crítica decolonial y, particularmente, el feminismo discutió la posibilidad de construir conocimiento a partir de la experiencia individual sensible situada —principio epistemológico de la teoría feminista—,²⁴ en oposición con las posturas positivistas preocupadas por el distanciamiento cognitivo y la objetividad racional.²⁵

En esa línea crítica, la filósofa de la ciencia y feminista Evelyn Fox Keller señaló la gran aporía del objetivismo científico insistente en la neutralidad emocional. En su obra *Reflexiones sobre género y ciencia*, desarrolló un recorrido histórico desde los axiomas de Francis Bacon para mostrar que la interacción entre la experiencia emocional y cognitiva está en el centro de la construcción del conocimiento científico; sostuvo que “en el deseo de objetividad está la profusión de una subjetividad compleja”.²⁶

En la década de los ochenta del siglo XX, el lema feminista “lo personal es político”, como también afirmó Fox Keller, daba lugar a un método en la conjugación de lo personal y lo político porque

²² Biess y Gross, *Science & Emotions*.

²³ Wallerstein, coord., *Abrir las ciencias sociales*.

²⁴ Sandra Harding, “Introduction: ¿Is There a Feminist Method?”, en *Feminism and Methodology*, ed. Sandra Harding (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1987), 1-14.

²⁵ Oliva López Sánchez, “El giro afectivo: la centralidad de la vida sensible para teorizar lo social,” transmitido el 10 de octubre de 2022 en Facultad de Ciencias Humanas, Bogotá, Colombia, video, 2:42:02, <https://www.youtube.com/watch?v=OHEY7hchoak>.

²⁶ Evelyn Fox-Keller, *Reflexiones sobre género y ciencia*, trad. Ana Sánchez (Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1989), 104.

la experiencia —históricamente asignada— de las mujeres ocurría en la esfera social personal en la que se atribuía la vida emocional, íntima, individual, cuya indagación podía revelar la situación y condición de las mujeres.²⁷

“Las aportaciones de la teoría feminista reclamaron como legítimas otras formas de generación de conocimiento”.²⁸ En tal escenario epistémico, las emociones, los sentimientos, las pasiones y los afectos comenzaron a formar parte de las explicaciones en la investigación social.²⁹

Los estudios feministas aportaron tres grados pilares epistemológicos en el *giro afectivo*: la disolución de la díada razón-emoción, la problematización de la asociación entre emoción con lo femenino y la razón con lo masculino, y el concepto de la experiencia como fuente productora de conocimiento.³⁰

Las propuestas teóricas en ciencias sociales, que reclamaron el rescate de las *personas sin historia*, de los *ciudadanos de a pie*, del *conocimiento situado* y de la relevancia de *la experiencia* en la generación del conocimiento abrieron paso a nuevos paradigmas en las ciencias sociales y de las humanidades que colocaron en el centro de las explicaciones sociológicas y antropológicas la contingencia, lo creativo, lo complejo, los sistemas no lineales, la experiencia y el *punto de vista del actor* como fuente de aprendizaje con una amplia potencia para construir conocimiento.

²⁷ Un principio fundamental de los estudios socioantropológicos de las emociones retomado de estas elaboraciones feministas, aunque escasamente reconocido, es que la emoción es relación. Es decir, indagar la vida emocional implica conocer las relaciones sociales trazadas por las asimetrías sociales. Cfr. Mariana Sirimarco y Ana Spivak, “Antropología y emociones: reflexiones sobre campos empíricos, perspectivas de análisis y obstáculos epistemológicos”, *Horizontes Antropológicos*, núm. 54 (2019): 299-322.

²⁸ Luz Alexandra Garzón Ospina y Oliva López Sánchez, “El giro teórico de las emociones como fuente del análisis y comprensión del sujeto social,” *Trabajo Social* 25, no. 1, (2023): 17, <https://doi.org/10.15446/ts.v25n1.106759>.

²⁹ García y Sabido, coords., *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea*.

³⁰ Enciso y Lara, “Emociones y ciencias sociales en el s. XX”. López, coord., *La pérdida del paraíso*.

Un paradigma que ha abonado al del *giro afectivo* es el denominado *punto de vista del actor* por la relevancia otorgada al dato biográfico y a la agencia que se esgrime en las metodologías centradas en el actor/actriz social en la construcción de la realidad que contrastan con los enfoques estructuralistas y funcionalistas que la cosifican en pro de una política colonial. La premisa heurística del actor como unidad de descripción y de análisis en las ciencias sociales, además, sumó al corolario político de las reivindicaciones en favor de los grupos marginados por las disciplinas sociales del comportamiento.³¹

La figuración del actor (actriz) social fue abriendo la posibilidad epistémica para reconocer el entramado peso de las estructuras sociales y las de significado en las condiciones de desigualdad y diferencias que se expresan en las relaciones sociales. El mundo de los significados ordenado por las ideas, los pensamientos y los valores fue abriendo paso a la dimensión sensible que también las constituye. El actor social ahora no solo es consciente, sino también *sentiente*, sostendrá la socióloga norteamericana Arlie Hochschild en su trabajo pionero de 1975, en el que anunciaba “una nueva teoría sociológica del sentimiento y la emoción”.³² En ese trabajo, advirtió lo que algunos sociólogos contemporáneos de las emociones, como Eduardo Bericat,³³ han señalado: no es que la sociología no hubiese considerado la relación entre lo biográfico, los rasgos de estratificación social de los sujetos y lo que sienten en determinadas situaciones; tampoco se trataba de una falta de datos con potencial sociológico. La referencia a las emociones y los sentimientos formaba parte de las explicaciones de

³¹ Eduardo Menéndez, “El punto de vista del actor: homogeneidad, diferencia e historicidad”, *Relaciones* 18, núm. 67 (1997): 239-270.

³² Arlie Hochschild, “The Sociology of Feeling and Emotion: Selected Possibilities” en *Another Voice, Feminist Perspectives on Social Life and Social Science*, eds. Marcia Millman y Rosabeth Moss Kanter (New York: Doubleday, 1975), 280.

³³ Eduardo Bericat, “La sociología de la emoción y la emoción en la sociología”, *Papers Revista de Sociología* 62 (2000).

las ciencias del comportamiento. La falta, señaló Hochschild, era de “una integración de los conocimientos existentes en forma de teoría”.³⁴

La metáfora empleada por Hochschild para propiciar la apertura de la sociología y para incluir la vida emocional en sus teorizaciones fue elocuente: “si queremos acercar la sociología a la realidad social, lo haremos mal si cerramos un ojo al sentimiento. Debemos abrir el otro ojo y organizar teóricamente lo que vemos”.³⁵ Sin duda, ese sigue siendo el gran reto: ¿cómo hacer inteligible la dimensión emocional en la investigación social?

El advenimiento de teorías críticas sobre la configuración del nuevo orden social, los cimientos del poder y la democracia, el papel de las ideas y el proceso de modernización, cuyo fracaso desembocó en la promesa incumplida de la modernidad y en la fragmentación social, ponían el foco en el individualismo.³⁶ Las explicaciones emergentes de las ciencias sociales valoraron la importancia heurística de la experiencia sensible, cuestionaron la hegemonía de los modelos racionalistas de la modernidad y rompieron oposiciones binarias como razón/emoción, mente/cuerpo, público/privado, objetivo/subjetivo, entre otras. En particular, y tras diversas aportaciones sociológicas, antropológicas y de la historia cultural, se fue fortaleciendo paulatinamente la premisa de la emoción y su intencionalidad en la acción social y en la cognición.³⁷

En 1980, los paradigmas constructivistas, culturalistas y feministas incorporaron la emoción al terreno de la interpretación, lo simbólico y los significados a través del lenguaje.³⁸ Las emociones dejaron de ser vistas como impulsivas, opuestas a la razón y ajenas

³⁴ Hochschild, “The Sociology of Feeling and Emotion”, 280.

³⁵ Hochschild, “The Sociology of Feeling and Emotion”, 281.

³⁶ Josep Picó, *Los años dorados de la sociología (1945-1975)* (Madrid: Alianza Editorial, 2003).

³⁷ Bericat, “La sociología de la emoción”.

³⁸ Enciso y Lara, “Emociones y ciencias sociales en el s. XX”.

en la producción del conocimiento. El propósito era refutar la naturaleza esencialista de las emociones, indagar su variabilidad histórica y cultural contextualizando el discurso emocional como lo expusieron Lila Abu-Lughod y Catherine Lutz en el libro *Language and politics of the emotion*³⁹ en la década de los noventa del siglo XX.

Sin embargo, Eva Illouz⁴⁰ —una de las sociólogas contemporáneas con una vasta obra en el campo de las emociones, y con una identificable influencia teórica en América Latina— sostiene que la referencia a las emociones en las ciencias sociales tiene una larga data identificable en los grandes relatos de la modernidad. Los estudios sociológicos, antropológicos e historiográficos clásicos trataron la vida sensible —emociones, sentimientos, afectos, pasiones— de manera residual limitados por una racionalidad positivista.⁴¹

EMOCIONES Y AFECTOS EN LAS CIENCIAS SOCIALES:

LA URDIMBRE DE LO SENSIBLE

Los trabajos clásicos de la sociología no tienen un reconocimiento explícito a las emociones; sin embargo, es posible su traducibilidad teórica para identificar la dimensión emocional presente en lo que se ha considerado los antecedentes de este campo de estudio.⁴² En la sociología de Max Weber, se identifica la tesis sobre la función de las emociones en la acción económica de la actividad del

³⁹ Lila Abu-Lughod y Catherine Lutz, *Language and the Politics of Emotion* (Canada: Cambridge University Press, 1993).

⁴⁰ Eva Illouz, *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*, trad. Joaquín Ibarburu (Buenos Aires: Katz, 2007).

⁴¹ María Luisa Abad González y Juan Antonio Flores Martos, eds., *Emociones y sentimientos, enfoques interdisciplinarios: la construcción sociocultural del amor* (Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2010).

⁴² Abad González y Flores Martos, *Emociones y sentimientos, enfoques interdisciplinarios*; Bericat, “La sociología de la emoción”; Illouz, *Intimidades congeladas*.

empresario capitalista. La tesis de alienación de Karl Marx tiene referencias a la vida emocional por cuanto el trabajo alienado es una pérdida de vínculo con el objeto. La propuesta marxista de alienación describe una suerte de entumecimiento emocional que fractura las relaciones comunitarias y del mismo *yo*.⁴³ Por ejemplo, Hochschild⁴⁴ recuperó de la teoría marxista la noción de *trabajo* para desarrollar el concepto de *emotion work*, una categoría estructurante para la sociología de las emociones.

Georg Simmel⁴⁵ —en su obra clásica de 1903, *La metrópoli y la vida mental*— también esgrimió un componente emocional para explicar el tipo de interacciones entre el individuo y la sociedad moderna. Aseguró que los problemas de la vida en las colectividades urbanas surgían por la demanda hacia el individuo para preservar su existencia frente a las fuerzas sociales y la consecuente intensificación del estímulo nervioso, producido por la impetuosa estimulación sensorial de la vida psíquica en el intercambio de impresiones externas e internas dando lugar al *blasé*.⁴⁶

La teoría de Émile Durkheim, por otro lado, permite entrever su referencia a la vida emocional en las tesis sociológicas de la *efervescencia social* y la *solidaridad* entre los aborígenes australianos y su tótem, emblema de su clan que ponen el foco en los encuentros rituales para construir los símbolos —cogniciones y emociones— centrales en las sociedades modernas.⁴⁷ La teoría durkheimiana fue la base epistemológica sobre la cual Randall Collins⁴⁸ desarrolló

⁴³ Illouz, *Intimidades congeladas*.

⁴⁴ Arlie Hochschild, “Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure”, *American Journal of Sociology* 85, núm. 3 (1979): 551-575.

⁴⁵ George Simmel, “La metrópolis y la vida mental”, en *Antología de Sociología Urbana*, comps. Mario Blassols *et al.* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988), 1-10.

⁴⁶ Mezcla de reserva, frialdad, indiferencia con altas posibilidades de derivar en odio. Illouz, *Intimidades congeladas*.

⁴⁷ Illouz, *Intimidades congeladas*.

⁴⁸ Randall Collins, *Cadenas de rituales de interacción*, trad. Juan Manuel Iranzo (Barcelona: Anthropos, 2009).

su teoría de cadenas de rituales de interacción, asegurando que las emociones son el pegamento de las interacciones sociales. En la obra *El suicidio*, Durkheim⁴⁹ también desarrolló ampliamente la tesis de cómo los factores sociales condicionan las emociones de los individuos.⁵⁰

Por su parte, Norbert Elias⁵¹ (1988 [1939]), desde una sociología histórica, exploró los procesos sociogenéticos asociados con el autocontrol de los impulsos pasionales, base fundamental del proceso civilizatorio.⁵² Bajo la perspectiva de Elias, las estructuras sociales operan en el plano del cuerpo y sus disposiciones.⁵³ Como han desarrollado ampliamente Hochschild y posteriormente Illouz, estas son emocionales porque suponen formas de sentir en función del contexto y de la situación.

De acuerdo con Theodore Kemper, 1975 es un parteaguas en la sociología estadounidense; en ese año, Thomas Scheff organizó la primera sesión sobre sociología de las emociones en el congreso anual de la Asociación Americana de Sociología en San Francisco.⁵⁴ Además, Arlie Hirschman publicó su trabajo pionero sobre

⁴⁹ Émile Durkheim, *El suicidio. Estudio de sociología*, trad. Mariano Ruiz-Funes (Madrid: Reus, 1925[1897]).

⁵⁰ Abad González y Flores Martos, *Emociones y sentimientos, enfoques interdisciplinarios*.

⁵¹ Norbert Elias, *El proceso de la civilización*, trad. Ramón García Cotarelo (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1988[1939]).

⁵² De acuerdo con Barbara Rosenwein, *Amor. Una historia en cinco fantasías*, trad. Miguel Ángel Pérez Pérez (Madrid: Alianza Editorial, 2022) el proceso de civilización de Elias ha sido el principal paradigma de la historia cultural de las emociones por la caracterización de la violencia, los impulsos y la falta de control de la Edad Media hasta llegar a la represión de la vida emocional en los estados modernos.

⁵³ Olga Sabido, “Los retos del cuerpo en la investigación sociológica. Una reflexión teórico-metodológica”, en *Cuerpos, espacios y emociones. Aproximaciones desde las ciencias sociales*, coords. Miguel Ángel Aguilar y Paula Soto Villagrán (México: Porrúa y Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 2023), 19-54.

⁵⁴ Theodore Kemper ed., *Research Agendas in the Sociology of Emotions* (Albany: SONY Press, 1990); Marina Ariza, “The Sociology of Emotions in Latin America” *Annual Review of Sociology* 47 (2021):157-175.

emociones: “The Sociology of Feeling and Emotion: Selected Possibilities”⁵⁵ en el libro feminista *Another Voice*, y Randal Collins se acercó al estudio de las emociones en el libro *Sociología del Conflicto*.⁵⁶ En esa publicación, Collins sentó las bases teóricas sobre las emociones que desarrollaría treinta años más tarde en su libro *Cadenas de Rituales de Interacción*.⁵⁷ A estos pioneros de la sociología de las emociones del norte global, en el siglo XXI, se suman destacadamente Eva Illouz, Helena Flam y Jochen Kleres,⁵⁸ los dos últimos del Instituto Max Plan de Berlín.

Desde una base teórica compartida entre el interaccionismo simbólico, el intercambio social y una postura feminista, Arlie Hochschild postuló la noción de un *actor sentiente*, aquél cuyas emociones no eran oleadas que lo inundaban y lo alejaban de la razón, sino que su vida emocional —permanente cotidiana— formaba parte de la reflexividad humana y social. Su propuesta de actor social se alejaba del concepto frío, racional y calculador y de aquel dominado por sus impulsos o instintos emocionales.⁵⁹ Para esta autora, las emociones son una vía privilegiada de acceso en la explicación sociológica. Estableció tres dimensiones de las emociones: la *normativa*, la *expresiva* y la *política*.⁶⁰ Acuñó el concepto de *trabajo emocional* (*emotion work*) en el que interactuaba la materialidad del cuerpo, las cogniciones y el mundo simbólico. Sus postulados han sido profusamente recuperados por distintas disciplinas, no solo en la sociología. En América Latina, los estudios pioneros de las emociones en clave sociocultural se erigieron a partir de las proposiciones teóricas de Hochschild.⁶¹

⁵⁵ Hochschild, “The Sociology of Feeling and Emotion”.

⁵⁶ Kemper, *Research Agendas in the Sociology of Emotions*.

⁵⁷ Collins, *Cadenas de rituales de interacción*.

⁵⁸ Debra Hopkins et al., *Theorizing Emotions. Sociological Explorations and Applications* (Frankfurt-New York: Campus, 2009); Helena Flam y Jochen Kleres, eds., *Methods for Exploring Emotions* (New York: Routledge, 2015).

⁵⁹ Bericat, “La sociología de la emoción”.

⁶⁰ Arlie Hochschild, “Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure”.

⁶¹ Enríquez, *El crisol de la pobreza*.

Por su parte, Thomas Scheff⁶² propuso la teoría de los vínculos que coloca en el centro a las emociones morales (vergüenza, solidaridad, reconocimiento) como motivadoras de la acción humana para construir, mantener, reparar o dañar los vínculos sociales mediados por la distancia social.⁶³

Theodore Kemper⁶⁴ postuló la idea de las emociones como resultado —imaginado, experimentado, anticipado— del tipo de interacción relacional. La teoría sociorelacional esgrimida por este autor para explicar la naturaleza social de las emociones recupera dos dimensiones básicas de sociabilidad: *poder y estatus*. De acuerdo con sus postulados, la posición social condiciona los deseos y las demandas de las personas en la interacción con otras.

En 2005, el sociólogo norteamericano Randall Collins,⁶⁵ considerado por muchos como el último de los clásicos, propuso los conceptos de *sincronización, energía emocional y materialidad del cuerpo* en la co-presencia para entender la vida social. A partir de la recuperación de la noción de *ritual de interacción* de Durkheim y la noción de afectación recíproca en los encuentros corporales —microencuentros señalados por Goffman—⁶⁶ resalta la importancia de la congregación de multitudes porque asegura que “actúa como un estimulante excepcionalmente potente”⁶⁷ para propiciar símbolos. De acuerdo con esta propuesta, la energía emocional

⁶² Thomas Scheff, “The Distancing of Emotion in Ritual”, *Current Anthropology* 18, núm. 3 (1977): 483-490.

⁶³ Los vínculos seguros surgen de relaciones solidarias y cooperativas de reconocimiento, mientras que los inseguros alienan, aíslan o absorben a los individuos. Bericat, “La sociología de la emoción”.

⁶⁴ Theodore Kemper, *A Social Interaction Theory of Emotions* (New York: Wiley, 1978).

⁶⁵ Recupera de la noción de ritual de interacción de Durkheim (congregación de multitudes) y Goffman (microencuentros) como cohesionador emocional y cognitivo de la sociedad.

⁶⁶ Erving Goffman, *Interaction Ritual* (New York: Doubleday, 1967).

⁶⁷ Adriana García, Randall Collins. *La indagación de las emociones en los rituales de interacción* (México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 2022), 36.

de estos encuentros termina generando productos sociales que estructuran formas de moralidad, membresía y símbolos. La concepción de la sociedad como una actividad corporal, propuesta por Collins, coloca a este en el intersticio de las *teorías del affect*, aun cuando no es nombrado por ellas.

En esa línea de recuperación de la materialidad del cuerpo en relación con las emociones, Eva Illouz, desde una sociología disposicional⁶⁸ y marxista, se interesa por el estudio sociohistórico de una cultura afectiva. En amplias investigaciones, trata de indagar las lógicas sociales y los procesos de socialización históricamente configurados que moldean el cuerpo y las emociones en una cultura de la afectividad en la que el *yo* se manifiesta más que nunca en la esfera pública. Esta socióloga sostiene que las relaciones económicas tienen un carácter emocional y la vida íntima se rige por las lógicas del mercado y la política neoliberal. Asegura que el capitalismo emocional se apropia de los afectos y transforma las emociones en mercancías (*commodities*) mediante diversos productos culturales.⁶⁹

De acuerdo con un estado del arte de la sociología de las emociones en América Latina, publicado recientemente por Marina Ariza⁷⁰ en el *Annual Review of Sociology*, este campo de conocimiento puede ser caracterizado como reciente y en proceso. Sitúa su desarrollo entre 2000 y 2019, y el 80% de su producción está en la segunda década del siglo XXI (2010-2019). Las áreas temáticas son diversas y heterogéneas. De acuerdo con Ariza, nuclea seis: (1) cambio social, sociabilidad y emociones; (2) movimientos sociales y sentimientos; (3) género, generaciones, afectividad,

⁶⁸ Es una perspectiva sociológica que indaga y “destaca cómo la sociedad encuentra en el cuerpo un recurso de sentido para instalarse de manera casi imperceptible”. Sabido, “Los retos del cuerpo en la investigación sociológica”, 37.

⁶⁹ Illouz, *Intimidades congeladas*, 227.

⁷⁰ Ariza, “The Sociology of Emotions in Latin America”, es coordinadora del Seminario Institucional de Sociología de las Emociones (SISE) en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

cuidado; (4) migración y emociones; (5) trabajo, afectividad y emociones; y (6) reflexiones teóricas y propuestas metodológicas. Enfatiza que la sociología de las emociones en América Latina es un campo en ciernes con tensiones analíticas que ralentizan su consolidación por las siguientes condiciones ontológicas y epistemológicas: 1) la falta de recorte disciplinario (sociología; sociología y antropología de las emociones; filosofía y sociología); 2) la diversidad de perspectivas de análisis (sociológicas; socio-culturales; filosóficas) y 3) la falta de una delimitación clara en el objeto de investigación (emociones; emociones y cuerpo; cuerpo y emociones). De acuerdo con este informe, el liderazgo de los países en orden producción está en México, Brasil, Argentina, Colombia y Chile.

En la antropología, las referencias iniciales a las emociones se encuentran en los estudios clásicos sobre parentesco e identidad con los conceptos de *sistema de actitudes* y *sentido de pertenencia*, respectivamente.⁷¹ La escuela antropológica norteamericana *Cultura y personalidad*, representada por Margaret Mead, Ruth Benedict, Edward Sapir y Ralph Linton, entre otros, trató las emociones de manera más directa porque vinculó los principios de la antropología cultural con los de la psiquiatría y psicología para señalar que la cultura configuraba la personalidad.⁷²

Las representantes de esta corriente incorporaron un principio relativista a los postulados universales de la psicología, particularmente, los principios del psicoanálisis, para mostrar que la cultura desempeña un papel fundamental en el desarrollo psicológico del individuo. Por ejemplo, el modelo de *orientación cognitiva* propuesto por George Foster⁷³ para explicar el comportamiento y el

⁷¹ Abad González y Flores Martos, eds., *Emociones y sentimientos, enfoques interdisciplinarios*; López Sánchez coord., *La pérdida del paraíso*.

⁷² Abad González y Flores Martos, eds., *Emociones y sentimientos, enfoques interdisciplinarios*, 18.

⁷³ George Foster, "El carácter del campesinado", *Revista de Psicoanálisis, psiquiatría y psicología*, núm. 1 (1965):83-106.

carácter del campesinado sostuvo la *noción del bien limitado*. La propuesta teórica afirma que el universo social, económico y natural *del campesinado* se basa en la lógica de la escasez explicada desde la vida emocional de esas comunidades. El modelo cognitivo del bien limitado aseguraba que la *envidia* y la *rivalidad* surgían por la competencia para (man)tener y recuperar los bienes que otros poseían. Así, la envidia operaba como un marcador de desigualdad social y como mecanismo de regulación en las comunidades campesinas que daban lugar a las prácticas de brujería, práctica comunitaria para conjurar la envidia.⁷⁴

Otro antecedente teórico que ha sido determinante para el desarrollo de la antropología de las emociones es el icónico libro de Clifford Geertz *La interpretación de las culturas*,⁷⁵ en el que incluyó referencias etnográficas de su trabajo de campo en Bali y la pelea de gallos con claros señalamientos hacia la vida emocional.

La antropología de las emociones se inauguró en 1980 con la etnografía de Michelle Z. Rosaldo⁷⁶ en las Filipinas con los Ilongotes, para entender el ritual de la *ira de los cazadores de cabezas*.⁷⁷ Planteó que las emociones eran pensamientos encarnados; tesis con la que rompe toda lógica binaria entre cuerpo y mente, razón y emoción al mostrar que la pasión organiza e impulsa formas de acción colectiva. Posteriormente, Catherine Lutz⁷⁸ abonaría en

⁷⁴ El tema ha sido desarrollado ampliamente por Frida Jacobo, “Hacia una antropología de las emociones” (PhD antrop., Centro de Investigación en Estudios Superiores en Antropología Social, 2013) en contexto de sociedades nahuas en Cuetzalan Puebla, México.

⁷⁵ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, trad. Alberto L. Bixio. (Barcelona: Gedisa, 1988[1973]).

⁷⁶ Michelle Rosaldo, *Knowledge and Passion Ilongot Notions of Self and Social Life* (UK: Cambridge University Press, 1980).

⁷⁷ Para una comprensión etnográfica de la ira de los cazadores de cabeza, estrategia ritual de los Ilongotes para conjurar la ira por el dolor de las pérdidas, cfr. Renato Rosaldo, *Cultura y Verdad. Nueva propuesta de análisis social* (México: Grijalbo y Consejo Social para la Cultural y las Artes, 1989).

⁷⁸ Catherine Lutz, “Emotion, Thought, and Estrangement: Emotion as Cultural Category”, *Cultural Anthropology* 1, núm. 3 (1986): 287-309.

esta línea desde una postura abiertamente feminista para evidenciar la función ideológica de las emociones y potenciarlas como una estrategia analítica de la cultura. Además, señaló que las emociones tenían un lugar central en las ideologías de género porque reproducen la desigualdad, la violencia, la exclusión de las mujeres y los no blancos, así como el rol normativo de salud mental en las culturas no occidentales.

A este campo emergente en la antropología social se sumaron posteriormente los trabajos del antropólogo francés David Le Breton,⁷⁹ quien, desde el enfoque del interaccionismo simbólico, referirá la noción de una *cultura afectiva* sostenida en la simbólica del cuerpo y la emoción. Este antropólogo sostiene que la emoción sobre todo *refiere las relaciones entre los individuos más que evidenciar la expresión de una interioridad del mundo psíquico*. Tal premisa constituye una propuesta ontológica compartida con otras investigadoras como Jo Labanyi⁸⁰ y Monique Scheer⁸¹ para quienes las emociones importan no por lo que son ni por cómo se las define sino por lo que hacen, configuran y organizan la interacción y el mundo social.

En América Latina, el trabajo de Myriam Jimeno⁸² ha sido fundante en la antropología de las emociones en la región por la propuesta analítica que desarrolla para acercarse a una temática social de la mayor relevancia, cuya explicación se naturalizó desde distintas disciplinas que datan del siglo XIX. En su investigación etnográfica sobre *crímenes pasionales* en Brasil, incluye la dimensión institucional de la emoción, el análisis histórico y el lenguaje

⁷⁹ David Le Breton, *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1999).

⁸⁰ Jo Labanyi, "Doing things: Emotion, affect, and materiality", *Journal of Spanish Cultural Studies* 11, núm. 3-4 (2010): 223-233.

⁸¹ Monique Scheer, "Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion", *History and Theory* 51, núm. 2 (2012): 193-220.

⁸² Myriam Jimeno, *Crímen pasional. Contribución a una Antropología de las Emociones* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004).

emotivo desde una mirada relacional, considerando la voz de todos los actores involucrados. Desde este cerco metodológico, demuestra la intencionalidad y racionalidad de quien comete tales actos. De esa manera, además, abona en la demostración teórica de la racionalidad de las emociones. Si bien integra la propuesta analítica de las emociones como forma de conocer la cultura de Lutz,⁸³ Jimeno aportó conceptos clave como el de *configuración emotiva* (creencias, sentimientos, verbalizaciones, estructuras de jerarquía social) para hacer una relectura de la figura jurídica del *crimen pasional* —feminicidio— como producto histórico cultural. Su trabajo también ha contribuido a repensar el trabajo etnográfico, acuñando el concepto de *comunidades emocionales* para recordarnos que “la etnografía es tanto método como experiencia humana, relaciones personales, distancia analítica y apego afectivo y participación”.⁸⁴

Los derroteros de la antropología de las emociones en América Latina han apuntado en esa línea de abrir las posibilidades de nuevas formas de hacer etnografía —situada, multisituada, virtual, autoetnografía— en la que la reflexividad,⁸⁵ en la construcción de las explicaciones antropológicas, abre una posibilidad de vincular a quien investiga la epistemología y la construcción del conocimiento socioantropológico. En México, Argentina, Colombia y Brasil existe una pléyade de jóvenes antropólogas que están bregando en esa dirección.⁸⁶

⁸³ Catherine Lutz, “Emotion, Thought, and Estrangement: Emotion as Cultural Category”, *Cultural Anthropology* 1, núm. 3 (1986): 287-309.

⁸⁴ Myriam Jimeno, *Después de la masacre: emociones y política en el Cauca indio* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2019), 29-30.

⁸⁵ Ian Burkitt, “Emotional Reflexivity: Feeling, Emotion and Imagination in Reflexive Dialogues”, *Sociology* 46, núm. 3 (2012): 458-472.

⁸⁶ Recomiendo la lectura de la obra coordinada por Frida Jacobo y Marco Julián Martínez-Moreno, coords., *Las emociones de ida y vuelta. Experiencia etnográfica, método y conocimiento antropológico* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2022).

Para el caso de la historia cultural de las emociones, la referencia pionera se remonta a la primera mitad del siglo XX, con el trabajo de Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media*,⁸⁷ publicado en 1919. La obra se concentra en el estudio de la oscilación emocional y la falta de autocontrol del alma apasionada y violenta de la Edad Media en la Francia y los Países Bajos de los siglos XIV y XV.

La obra de Theodore Zeldin⁸⁸ desplegó una historia íntima en la Francia del siglo XIX, profundizando sobre la ambición, el amor y el odio de la sociedad francesa. En la misma línea y valiéndose de los conceptos clave de la teoría psicoanalítica (agresión, represión, mecanismos de defensa, complejo edípico, ansiedad a la castración), Peter Gay, en su obra *La experiencia burguesa*,⁸⁹ analizó el *corpus* de documentos en una suerte de estrategia metodológica de asociación libre para explicar la vida íntima de la sociedad francesa decimonónica, abonando al terreno de la pscohistoria.⁹⁰

La fundación de la historia cultural de las emociones la marcó el trabajo de Peter y Carol Stearns, publicado en 1985.⁹¹ En él, desarrollaron la noción de *emocionología*⁹² como una estrategia

⁸⁷ Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los países bajos*, trad. Alejandro Rodríguez de la Peña (Madrid: Alianza, 1996 [1973]).

⁸⁸ Theodore Zeldin, *France 1848-1945*, (London: Oxford University Press, 1973).

⁸⁹ Peter Gay, *La experiencia burguesa. De Victoria a Freud I. La educación de los sentidos*, trad. al español de Evangelina Niño de la Selva (México: Fondo de Cultura Económica, 1992). Peter Gay, *La experiencia burguesa. De Victoria a Freud II. Tiernas pasiones*, trad. Evangelina Niño de la Selva (México: Fondo de Cultura Económica, 1992).

⁹⁰ Joanna Bourke, *Fear. A cultural History* (Emeryville, CA: Shoemaker & Hoard edition, 2006).

⁹¹ Bourke, *Fear*.

⁹² La *emocionología* permite un acercamiento a los modos en que una cultura particular concibe, reconoce y clasifica las emociones en su sentido social y no como un evento personal interior. Peter Stearns y Carol Stearns, "Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards", *The American Historical Review* 90, núm. 4 (1985): 813-836.

metodológica para adentrarse en el estudio de las reglas emocionales de una determinada época y la variación histórica de sus significados. La noción de *variación de la emoción* es fundamental porque no solo existe una variación léxica y de significado, sino que —al igual que desde la sociología y la antropología se ha profundizado— también es un modo de averiguar la forma de vivir las emociones en cada época y lugar. La propuesta de los Stearns abrió la posibilidad de nutrir, ampliar, discutir y construir nuevos acercamientos en la historia de las emociones.⁹³

En el despunte del siglo XXI, William M. Reddy⁹⁴ recuperó conocimientos de distintas disciplinas —psicología cognitiva, giro lingüístico y antropología cultural— para proponer un análisis histórico de las emociones, con la intención de resolver el problema ontológico de la dualidad entre emoción y cognición/razón. Amparado en la teoría de los actos del habla y de la cultura material, Reddy intentó demostrar que las enunciaciones emocionales tienen una función performativa y agéntica analizable a partir de los conceptos de *emotives* y *regímenes emocionales*.

Por su parte, la historiadora alemana Ute Frevert⁹⁵ del Instituto Max Planck de Berlín⁹⁶ profundiza en la indagación del poder de

⁹³ La influencia del trabajo de Peter Stearns en América Latina ha sido evidente; varios de nuestros trabajos han abrevado de las propuestas teórico-metodológicas de sus estudios. Recientemente —en una iniciativa editorial bajo el sello Routledge— Katie Barclay y Peter Stearns publicaron *The Routledge History of Emotions in the Modern World* (Abingdon-New York: Routledge, 2023), obra que ha contado con la colaboración de autores de distintas latitudes académicas. Participamos tres autores latinoamericanos: María Bjerg, Marcelo Borges de Argentina y quien suscribe este trabajo, Oliva López de México.

⁹⁴ William Reddy, *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotion* (New York: Cambridge University Press, 2001).

⁹⁵ Ute Frevert, *Emotions in History- Lost and Found* (Budapest-New York: Central European University Press, 2011).

⁹⁶ En 2008, se inauguró un centro de investigación en el Instituto Max Planck para el Desarrollo Humano de Berlín. Bajo la premisa de que las emociones son importantes para el desarrollo humano, el Centro de Historia de las Emociones se propuso explorar un campo bastante nuevo, pero en rápido crecimiento.

las emociones en la vida política contemporánea. Argumenta que hay un imaginario de la política como un fenómeno desemocionalizado, pero, en realidad, las emociones fijan un color o dotan de cierta intensidad la política y, en ocasiones, son la causa subyacente de cierto tipo de decisiones. Ese color e intensidad es a lo que Michell Rosaldo, Randall Collins, Eva Illouz y la misma Arlie Hochschild se han referido para señalar el impulso de la acción. Por ejemplo, la humillación conlleva una fuerza emocional porque produce vergüenza.

Frevert propuso la metodología de la *economía histórica de las emociones* para indagar cómo y por qué las emociones imprimen un *color* a esa idea de la política como un juego de negociación considerada realista y gris. Somos testigos de cómo la política actual es altamente emocionalizada y existe un juego emocional adecuado de los políticos.⁹⁷

En el 2006, la medievalista Barbara Rosenwein⁹⁸ recuperó la noción bourdiana de *habitus*⁹⁹ y propuso el concepto de *comunidad emocional* para indagar los intereses comunes, valores, normas, metas, reglas emocionales y sus modos de expresión, que son compartidos por un grupo y que orientan la forma de pensar, respecto de eventos de la vida. Aun cuando el concepto de *comunidades emocionales* ha sido fuertemente cuestionado por su

⁹⁷ Ejemplos existen muchos: la esperanza en la política en la campaña de Barack Obama en 2008, sin duda, resulta icónica. Al respecto, puede consultarse Dominique Moisi, *The Geopolitics of Emotion. How Cultures of fear, Humiliation and Hope are Reshaping the World* (New York: DOUBLEDAY, 2009).

⁹⁸ Barbara Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Age* (Ithaca y London: Cornell University Press, 2006). Los trabajos posteriores de Rosenwein han ampliado desde una beta interesante la historia cultural de las emociones desde la Edad Media al presente con su último libro *Love: A History in Five Fantasies*, en el que magistralmente plantea cinco mitos o ideas relacionadas con lo que es el amor a lo largo de la historia, mas siempre anclada en el presente y en la referencia a las series televisivas o de las plataformas virtuales que, reiteradamente, buscan retratar distintos ámbitos de la vida cotidiana cercanos a las distintas culturas.

⁹⁹ Pierre Bourdieu, *El sentido Práctico*, trad. Ariel Dilon (Madrid: Taurus, 1991).

alcance limitado a contextos de la Edad Media,¹⁰⁰ en América Latina ha sido ampliamente recuperado.

En 2017, Juan Manuel Zaragoza y Javier Moscoso¹⁰¹ coordinaron un *Dossier* en la *Revista de Estudios Sociales* de la Universidad de los Andes cuyo eje articulador fue el de *comunidades emocionales*, propuesto por Rosenwein. En América Latina, la historia cultural de emociones es bastante joven y comparte con la sociología las trayectorias y los ritmos de producción de conocimiento, geografías y una investigación polifónica disciplinar. De hecho, varias investigadoras(es) en la región, que han realizado sendos trabajos desde la historia de la migración, la familia, la educación, entre otros temas, señalan que no hacen historia cultural de las emociones, sino que recuperan este costado en los fenómenos que historizan. Se sitúan en la historia social, la historia de la educación, la historia del género, de las mujeres. Y es que el impacto de la Escuela de los *Annales* en las Américas no se puede obviar.¹⁰²

En septiembre de 2022, en México, se llevó a cabo el primer encuentro de la recién constituida *Sociedad Iberoamericana de la Historia Cultural de las Emociones* (SIHEX) que convocó a quienes hemos realizado investigaciones en esa línea. Los temas de interés que emergieron en esos días fueron los siguientes: felicidad, bienestar y satisfacción; amor, desamor, deseo y pasión; angustia, miedos, odios, dolores y tristezas; familia, migración y género; instituciones políticas y emociones, identidades y cuerpo; y espacios y comunicación de emociones. Estos temas se abordaron en

¹⁰⁰ Bettina Hitzer, “How to detect emotions? The cancer taboo and its challenge to a history of emotions”, in *Methods of Exploring Emotions*, eds. Helena Flam y Jochen Kleres (New York: Routledge, 2015), 259-267.

¹⁰¹ Juan Manuel Zaragoza y Javier Moscoso, “Presentación: Comunidades emocionales y cambio social”, *Revista de Estudios Sociales* 62 (2017): 2-9.

¹⁰² En un trabajo de mi autoría, Oliva López, “Love and Heartbreak”, presento en detalle las aportaciones de la historia cultural de las emociones en América Latina y los trabajos clásicos como los de José Pedro Barrán, *Historia de la sensibilidad en el Uruguay* (Montevideo: Banda Oriental-Facultad de Humanidades y Ciencias, 1989-1990), entre otros.

una temporalidad que osciló entre los siglos XVIII al XX.

Se presentaron las líneas de investigación en el campo de la historia de las emociones desarrolladas en Argentina, Colombia, Chile, México, España y Estados Unidos. Se destacó la influencia de la academia angloparlante a partir de la recuperación de conceptos vinculantes y las estrategias metodológicas pioneras.¹⁰³ Sin embargo, se enfatizaron las propuestas teóricas actuales y la influencia de la Escuela de los *Annales* y las mentalidades que ha impactado la región latinoamericana en la historiografía de la vida sensible.¹⁰⁴ Las particularidades de los estudios en España con respecto a Latinoamérica son las fuentes porque se nutren de producción epistolar y diarios de los siglos XVIII y XIX e inicios del XX. Por su parte, de este lado del Atlántico, las fuentes están focalizadas en archivos indirectos como los policiacos, médicos, de revistas y diarios porque no existía una cultura de la escritura y por los niveles de analfabetismo. También se mantuvo un breve intercambio con los doctores Charles Zika de la Universidad de Melbourne (Australia) y Peter Stearns de la Universidad George Mason (EUA) con la intención de un intercambio sostenido entre ambas academias.

EMOCIONES Y AFECTO: LA NECESIDAD DE UNA DISTINCIÓN, UN FALSO PROBLEMA

Siguiendo la clasificación del historiador norteamericano Peter Burke,¹⁰⁵ las investigaciones sociológicas, antropológicas e historiográficas de las emociones referidas anteriormente pueden catalogarse según corresponda en orientaciones minimalistas y maximalistas. Las primeras enfatizan sus dimensiones cognitivas y

¹⁰³ Stearns y Stearns, "Emotionology".

¹⁰⁴ López, "Love and Heartbreak".

¹⁰⁵ Peter Burke, *¿Qué es la historia cultural?*, trad. Pablo Hermida Lazcano (Barcelona: Paidós, 2006).

morales; las segundas las conciben como energía interna —corporal— que impulsa los actos.

Esa clasificación propuesta por Burke para referir la investigación historiográfica de las emociones se vincula con la lógica más reciente basada en una división entre las sensaciones no conscientes, indecibles, contingentes y prereflexivas denominados afectos (*affect*), y aquellas relacionadas con las expresiones discursivas llamadas *emociones*.¹⁰⁶ Tal bifurcación ontológica ha conllevado a una controversia teórica en los inicios del siglo XXI que ha dado lugar —en palabras de Labanyi¹⁰⁷— a los giros del *giro afectivo* porque tales concepciones se plantean como rectas paralelas.

En el último entre siglos las teorías del *affect* cuestionaron los modelos constructivistas y discursivos de las ciencias sociales y las humanidades en el estudio de las emociones. Señalaron que la indagación de dimensión emocional y afectiva en la realidad social no puede reducirse al discurso: “en las dinámicas sociales están en juego fuerzas del orden de lo corporal irreducibles a la interpretación discursiva”.¹⁰⁸ Esas fuerzas, fuera del orden racional y discursivo, se refieren a la potencia del cuerpo de afectar y ser afectado. En 1989, Morris Berman ya había señalado los límites de una descripción externa en la historia del cuerpo y de las emociones: “la historia [aplica para todas las disciplinas] se escribe con la mente sosteniendo la pluma. ¿Qué parecería?, ¿cómo sonaría al leerla, si fuese escrita con el cuerpo sujetando la pluma?”¹⁰⁹

Los estudios del *affect* criticaron las limitaciones de los *enfoques discursivos dominantes* en los estudios socioculturales de las emociones, pero, sobre todo, del cuerpo, que retomaron los postulados de Gilles Deleuze, Félix Guattari y Bergson [...] para

¹⁰⁶ Mariela Solana, “Afectos y emociones, ¿una distinción útil?”, *Revista Diferencia(s)*, núm. 10 (2020): 29-40.

¹⁰⁷ Labanyi, [Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona].

¹⁰⁸ López, “Emociones, afectividad, feminismo”, 263.

¹⁰⁹ Morris Berman, *Cuerpo y espíritu. La historia oculta de occidente* (Santiago de Chile: Cuatro vientos: 1992), 96.

abogar por el afecto y su autonomía respecto al discurso”¹¹⁰ desde una base spinozista. La teoría del *affect* es una recuperación del cuerpo, como entidad con capacidad *de afectar y ser afectado* para entender lo sensible y distanciarse de lo discursivo. En la frase “nadie sabe lo que puede un cuerpo” existe una doble atribución en la teoría de Spinoza: cuerpo y mente son una misma cosa.¹¹¹

En esa línea, Brian Massumi¹¹² postuló la autonomía del afecto sustentada en la noción *spinozista* de potencia para ahondar en la relevancia social del movimiento, la energía corporal, las intensidades en ese periplo que significa sentir. Como afirman Delgado, Fernández y Labanyi,¹¹³ esa perspectiva del *affect*, surgida de las ciencias cognitivas, ha tratado de establecer diferencias ontológicas planteando secuencias temporales en reacción y empleando categorías cerradas —partiendo del *affect* y terminando en el pensamiento— para distinguir su *naturaleza*: “*afecto* (impacto preconsciente del mundo exterior sobre el cuerpo), *sensación* (la conciencia física de ese impacto), *sentimiento* (conciencia indefinida en parte física y, en parte, mental), *emoción* (interpretación significada) y pensamiento (análisis de la emoción y la situación detonante)”.¹¹⁴

De acuerdo con Gregg y Seigworth, los *afectos* son “fuerzas viscerales por debajo, junto o generalmente diferentes al conoci-

¹¹⁰ Ali Lara y Giazú Enciso Domínguez, “El Giro Afectivo,” *Athenea Digital* 13, núm. 3 (2013): 101-119; Ariza, coord., *Emociones, afectos y sociología*.

¹¹¹ Claudia Aguilar, “¿Nadie sabe lo que puede un cuerpo? Historia de la inversión de un error,” *Síntesis. Revista de Filosofía* III, núm. 2 (agosto-diciembre 2020): 82-98.

¹¹² Brian Massumi, “The Autonomy of Affect,” *Cultural Critique*, núm. 31 (1995): 83-109.

¹¹³ Luisa Elena Delgado, Pura Fernández y Jo Labanyi, “Cartografía de las emociones en la cultura española contemporánea: teorías, prácticas y contextos culturales” en *La cultura de las emociones y las emociones en la cultura española contemporánea (siglos XVIII-XXI)*, eds. Luisa Elena Delgado, Pura Fernández y Jo Labanyi (Madrid: Cátedra, 2018), 9-33.

¹¹⁴ Delgado, Fernández y Labanyi, *La cultura de las emociones*, 15.

miento consciente”.¹¹⁵ Para Patricia T. Clough y Jean Halley,¹¹⁶ la *afectividad* refiere las respuestas corporales autonómicas prelingüísticas no conscientes, pero no son presociales ni carentes de subjetividad.

Los estudios del *affect* “expresan una nueva configuración de cuerpos, tecnología y materia que instiga un cambio de pensamiento en la teoría crítica”.¹¹⁷ Para esta escuela, la *emoción* es la expresión cultural y social de la experiencia sensorial del cuerpo, del *affect* en su materialidad no esencialista.¹¹⁸ La afectividad es una suerte de intensidad de la materia en acción. Desde la teoría del *affect*, *emoción* y *afecto* se definen por oposición, el *afecto* es lo indeterminado y la *emoción* lo determinado.

Posturas intermedias como las de Sara Ahmed,¹¹⁹ otra teórica en este giro con una fuerte influencia entre la academia feminista de América Latina, consideran que afectos y emociones son respuestas sensibles de los cuerpos insertos en el mundo.¹²⁰ Desde esta concepción, es una aporía pretender establecer una diferencia tajante entre emociones y afectos como líneas paralelas que jamás convergen; incluso, abonar en esa línea podría rehabilitar la

¹¹⁵ Solana, “Afectos y emociones, ¿una distinción útil?”: 31.

¹¹⁶ Clough y Halley, eds., *The Affective Turn*.

¹¹⁷ Clough y Halley, eds., *The Affective Turn*, 2.

¹¹⁸ Solana, “Afectos y emociones, ¿una distinción útil?”.

¹¹⁹ Sara Ahmed, *La política cultural de las emociones*, trad. Cecilia Olivares Mansuy (México: Programa Universitario de Estudios de Género Universidad Nacional Autónoma de México, 2015). La influencia de esta autora en América Latina, como teórica y activista feminista, viene de la vinculación que hace entre los estudios del *afecto* con el feminismo. Además, a partir de la publicación en español de su libro *The Cultural Politics of Emotion* —a cargo del entonces Programa Universitario de Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México en el 2015— se difundió su trabajo, no solo en México, también en toda la región latinoamericana. Ahmed ha desarrollado una teoría del afecto, que se refiere a cómo las emociones influyen en nuestras relaciones sociales y en la construcción de identidades. Esta ha sido importante para el feminismo latinoamericano, ya que ha permitido una comprensión más compleja de las experiencias de opresión y resistencia de las mujeres.

¹²⁰ Solana, “Afectos y emociones, ¿una distinción útil?”.

falsa división entre naturaleza y cultura. Lo indecible del afecto y lo determinado de las emociones no son realidades excluyentes de esas dimensiones. En palabras de la filósofa argentina Mariela Solana,¹²¹ es necesario remontar los determinismos biológicos y sociales, contingentes y condicionados porque a los fenómenos somáticos también les asiste una estabilidad, mientras que la reproducción social y cultural de las emociones no está exenta de lo contingente.

Tal vez requerimos tener siempre presente que las emociones son una forma de producir sentido a partir de lo que estas comunican y potencian: relaciones sociales mediadas por el poder, las jerarquías y órdenes socioculturales. Sin olvidar su carácter performativo. De ahí que podamos ajustar la frase emblemática del feminismo: *lo personal es político* por las *emociones son políticas*.

En América Latina, al igual que en otras regiones, los estudios del *affect*/teorías del *affect* se están desarrollando de manera cercana con los estudios sobre corporalidad, filosofía, estudios culturales, memoria y feminismos. Para algunas teóricas feministas, los estudios de la afectividad son una respuesta “radical y poshumanista a las epistemologías discursivas”.¹²²

De los países en la región con mayor producción intelectual en esta perspectiva, se ubica la academia argentina. Por ejemplo, desde el 2009, el grupo de investigación sobre *Género, Afectos y Política* de la Universidad de Buenos Aires, liderado por Cecilia Macón, cuenta con una producción editorial importante a nivel grupal e individual.¹²³ En México, los estudios del *affect* no tienen una identidad independiente de los estudios de las emociones.

¹²¹ Solana, “Afectos y emociones, ¿una distinción útil?”,

¹²² López, “Emociones, afectividad, feminismo”, 265.

¹²³ Dos publicaciones en junio del 2020 en Argentina sobre giro afectivo con énfasis en los estudios del *Affect* están en *Heterotopías* 3, núm. 5 (2020) Universidad Nacional de Córdoba Argentina y *Diferencias. Revista de teoría social contemporánea* 6, núm. 10 (2020) Universidad Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

El *giro afectivo* (*emotion studies* y *teorías del affect*), sin duda alguna, ha abierto una veta de indagación de la vida sensible para estudiar, de acuerdo con cada disciplina —psicología y neurociencia, psicología social crítica, estudios culturales y sociología de las emociones, antropología, historia—, temas-problemas clásicos y novedosos en los que las emociones, los afectos y los sentimientos ya no son más epifenómenos del mundo racional, sino dimensiones necesarias en la indagación y explicación del mundo social. Sin estas dimensiones para teorizar lo social, el conocimiento queda incompleto. Además, claramente existe una configuración histórica y de contexto que opera en el nivel discursivo y performativo de la emoción y del afecto.

La legitimidad del *giro afectivo* es una realidad en las academias de las capitales intelectuales de América Latina, lo que está por resolverse son los retos metodológicos: ¿cómo nos acercamos al dato afectivo/emocional en la investigación social? En el caso de que asumamos que las emociones se revelan a través de las palabras (narrativas), nos coloca en la lógica del modelo cognitivo-lingüístico que, si bien cuestiona la universalización y la historicidad de las emociones, las reduce a cogniciones, valores y expectativas referidas en el lenguaje o construidas por este. Entonces, desde esas delimitaciones teóricas, las emociones solo se hacen accesibles desde el modelo cognitivo y lingüístico porque están sujetas a la interpretación. Si se asumen los postulados de la *teoría del affect*, el desafío que aparece para este modelo explicativo es cómo se integra la expresión facial y gestual desde un *embodiment* para distinguir emociones reales de emociones impostadas sin caer en el problema de las dicotomías.

La teoría política liberal y el capitalismo han promovido una sociedad de individuos, cuya vida emocional está acorde con los principios de los cuales emana: la individualidad, la autonomía y la experiencia de la vida emocional como propiedad del *yo*. De

acuerdo con Illouz,¹²⁴ el *giro afectivo* es la evidencia de un mundo académico y una comunidad científica que brega en la dimensión emocional y afectiva en tanto capital cultural. 

BIBLIOGRAFÍA

- Abad González, María Luisa, y Juan Antonio Flores Martos, eds. *Emociones y sentimientos, enfoques interdisciplinarios: la construcción sociocultural del amor*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2010.
- Abramowski, Ana, y Santiago Canevaro, comps. *Pensar los afectos: Aproximaciones desde las ciencias sociales y las humanidades*. Buenos Aires: Ediciones Universidad Nacional de General Sarmiento, 2017.
- Abramowski, Ana. *Maneras de querer. Los afectos docentes en las relaciones pedagógicas*. Buenos Aires: Paidós, 2010.
- Abu-Lughod, Lila, y Catherine Lutz. *Language and the Politics of Emotion*. Canada: Cambridge University Press, 1993.
- Aguilar, Claudia. “¿Nadie sabe lo que puede un cuerpo? Historia de la inversión de un error”. *Síntesis. Revista de Filosofía* III, núm. 2 (agosto-diciembre 2020): 82-98. En: <https://doi.org/10.15691/0718-5448Vol3Iss2a331>.
- Aguilar, Miguel Ángel, y Paula Soto, coords. *Cuerpos, espacios y emociones. Aproximaciones desde las ciencias sociales*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2013.
- Ahmed, Sara. *La política cultural de las emociones*. Traducción de Cecilia Olivares Mansuy. México: Programa Universitario de Estudios de Género Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
- Albornoz, María E. “La historia de las emociones. Comienzos, autores, tendencias, breve balance e inventario bibliográfico”. En *Sentimientos y justicia. Coordinadas emotivas en la factura de experiencias judiciales. Chile, 1650-1990*, edición de María E. Albornoz, 249-280. Santiago de Chile: Acto Editores, 2016.
- Albornoz, Mario. “Los problemas de la ciencia y el poder”. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad-CTS* 3, núm. 8 (2007): 47-65. En: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=92430805>.
- Ariza, Marina, coord. *Emociones, afectos y sociología. Diálogos desde la investigación social y la Interdisciplina*. México: Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.

¹²⁴ Illouz, *Intimididades congeladas*, cfr. Delgado et al., *La cultura de las emociones*.

- Ariza, Marina. "The Sociology of Emotions in Latin America". *Annual Review of Sociology* 47 (2021): 157-175. En: <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-021021-054653>.
- Barclay, Katie y Peter Stearns. *The Routledge History of Emotions in the Modern World*. New York: Routledge, 2023.
- Barrán, José Pedro. *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*. Montevideo: Banda Oriental-Facultad de Humanidades y Ciencias, 1989-1990.
- Bericat, Eduardo. "La sociología de la emoción y la emoción en la sociología". *Papers Revista de Sociología* 62 (2000): 145-176. En: <https://doi.org/10.5565/rev/papers/v62no.1070>.
- Berman, Morris. *Cuerpo y espíritu. La historia oculta de occidente*. Santiago de Chile: Cuatro vientos, 1992.
- Biess, Frank, y Daniel M. Gross. *Science & Emotions. After 1945. A transatlantic perspective*. Chicago-Londres: The University of Chicago Press, 2014.
- Bourdieu, Pierre. *El sentido Práctico*. Traducción de Ariel Dilon. Madrid: Taurus, 1991.
- Bourke, Joanna. *Fear. A cultural History*. Emeryville, CA: Shoemaker & Hoard edition, 2006.
- Burke, Peter. *¿Qué es la historia cultural?* Traducción de Pablo Hermida Lázcano. Barcelona: Paidós, 2006.
- Burkitt, Ian. "Emotional Reflexivity: Feeling, Emotion and Imagination in Reflexive Dialogues". *Sociology* 46, núm. 3 (2012): 458-472. En: <https://doi.org/10.1177/0038038511422587>.
- Clough, Patricia Tiniceto, y Jean Halley, eds. *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Durham: Duke University Press, 2007.
- Collins, Randall. *Cadenas de rituales de interacción*. Traducción de Juan Manuel Iranzo. Barcelona: Anthropos, 2009.
- Da Porta, Eva, y Daniel Saur, coords. *Giros teóricos en las Ciencias Sociales y Humanas*. Córdoba: Comunicarte, 2008.
- Deleuze, Guilles. *Crítica y clínica*. Traducción de Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 1996.
- Delgado, Luisa Elena, Pura Fernández, y Jo Labanyi. "Cartografía de las emociones en la cultura española contemporánea: teorías, prácticas y contextos culturales". En *La cultura de las emociones y las emociones en la cultura española contemporánea (siglos XVIII-XXI)*, editado por Luisa Elena Delgado, Pura Fernández y Jo Labanyi, 9-33. Madrid: Cátedra, 2018.

- Dueñas, Guiomar. *Del amor y otras pasiones. Élite, política y familia en Bogotá, 1778-1870*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2014.
- Durkheim, Émile. *El suicidio. Estudio de sociología*. Traducción de Mariano Ruiz-Funes. Madrid: Reus, 1925[1897].
- Elias, Norbert. *El proceso de la civilización*. Traducción de Ramón García Cotarelo. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1988[1939].
- Enciso, Giazú y Ali Lara. "Emociones y ciencias sociales en el s. XX: La precuela del giro afectivo". *Athenea Digital* 14, núm. 1 (2014): 263-288. En: <https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v14n1.1094>.
- Enríquez, Rocío, y Oliva López, coords. *Las emociones como dispositivos para la comprensión del mundo social*. Guadalajara: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente-Facultad de Estudios Superiores Iztacala-Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.
- Enríquez, Rocío. *El crisol de la pobreza: mujeres, subjetividades, emociones y redes sociales*. Guadalajara: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2008.
- Flam, Helena, y Jochen Kleres, eds. *Methods for Exploring Emotions*. New York: Routledge, 2015.
- Foster, George. "El carácter del campesinado". *Revista de Psicoanálisis, psiquiatría y psicología*, núm. 1 (1965): 83-106. En: https://www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/Articulos_CCA/22_FOSTER_El_caracter_del_campesinado.pdf
- Fox-Keller, Evelyn. *Reflexiones sobre género y ciencia*. Traducción de Ana Sánchez. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1989.
- Frevort, Ute. *Emotions in History- Lost and Found*. Budapest-New York: Central European University Press, 2011.
- García, Adriana, y Olga Sabido, coords. *Cuerpo y Afectividad en la Sociedad Contemporánea*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 2014.
- García, Adriana. *Randall Collins. La indagación de las emociones en los rituales de interacción*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 2022.
- Gay, Peter. *La experiencia burguesa. De Victoria a Freud I. La educación de los sentidos*. Traducción de Evangelina Niño de la Selva. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Gay, Peter. *La experiencia burguesa. De Victoria a Freud II. Tiernas pasiones*. Traducción de Evangelina Niño de la Selva. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Traducción de Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa, 1988[1973].
- Goffman, Erving. *Interaction Ritual*. New York: Doubleday, 1967.
- Harding, Sandra. "Introduction: ¿Is There a Feminist Method?". En *Feminism and Methodology*, edición de Sandra Harding, 1-14. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1987.
- Hitzer, Bettina. "How to detect emotions? The cancer taboo and its challenge to a history of emotions". En *Methods of Exploring Emotions*, edición de Helena Flam y Jochen Kleres, 259-267. New York: Routledge, 2015.
- Hochschild, Arlie. "Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure". *American Journal of Sociology* 85, núm. 3 (1979): 551-575.
- Hochschild, Arlie. "The Sociology of Feeling and Emotion: Selected Possibilities". En *Another Voice, Feminist. Perspectives on Social Life and Social Science*, edición de Marcia Millman y Rosabeth Moss Kanter, 280-307. New York: Doubleday, 1975.
- Hopkins, Debra, Jochen Kleres, Helena Flam, y Helmut Kuzmics, eds. *Theorizing Emotions. Sociological Explorations and Applications*. Frankfurt-New York: Campus, 2009.
- Huizinga, Johan. *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los países bajos*. Traducción de Alejandro Rodríguez de la Peña. Madrid: Alianza, 1996 [1973].
- Illouz, Eva. *Intimidaciones congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Traducción de Joaquín Ibarburu. Buenos Aires: Katz, 2007.
- Jacobo, Frida, y Marco Julián Martínez-Moreno, coords. *Las emociones de ida y vuelta. Experiencia etnográfica, método y conocimiento antropológico*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2022.
- Jacobo, Frida. "Hacia una antropología de las emociones". PhD antrop., Centro de Investigación en Estudios Superiores en Antropología Social, 2013.
- Jimeno, Myriam. *Crimen pasional. Contribución a una antropología de las emociones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004.
- Jimeno, Myriam. *Después de la masacre: emociones y política en el Cauca indio*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2019.
- Kemper, Theodore, ed. *Research Agendas in the Sociology of Emotions*. Albany: SONY Press, 1990.
- Kemper, Theodore. *A Social Interaction Theory of Emotions*. New York: Wiley, 1978.

- Labanyi, Jo. "Doing things: Emotion, affect, and materiality". *Journal of Spanish Cultural Studies* 11, núm. 3-4 (2010): 223-233.
- Labanyi, Jo. "Pensar los afectos". Filmado el 16 de marzo de 2016 en CCCB: Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, Barcelona. Video, 1:34:19. En: <https://www.cccb.org/es/multimedia/videos/jo-labanyi/223394>.
- Lara, Ali y Giazú Enciso Domínguez. "El Giro Afectivo". *Athenea Digital* 13, núm. 3 (2013): 101-119.
- Le Breton, David. *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1999.
- López Sánchez, Oliva, coord. *La pérdida del paraíso. El lugar de las emociones en la sociedad mexicana entre los siglos XIX y XX*. México: Facultad de Estudios Superiores Iztacala-Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.
- López Sánchez, Oliva. "Love and Heartbreak: The Creation of a Popular Culture of Emotion and Romance in Latin America". En *The Routledge History of Emotions in the Modern World*, edición de Katie Barclay y Peter N. Stearns, 154-166. New York: Routledge, 2023.
- López Sánchez, Oliva. *Extravíos del alma mexicana. Patologización de las emociones en los diagnósticos psiquiátricos (1900-1950)*. México: Facultad de Estudios Superiores Iztacala-Universidad Nacional Autónoma de México, 2019.
- López, Helena. "Emociones, afectividad, feminismo". En *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea*, coordinado por Adriana García y Olga Sabido, 257-275. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2014.
- Lutz, Catherine. "Emotion, Thought, and Estrangement: Emotion as Cultural Category". *Cultural Anthropology* 1, núm. 3 (1986): 287-309. En: <http://www.jstor.org/stable/656193>.
- Macón, Cecilia y Mariela Solana, eds. *Pretérito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*. Buenos Aires: Título, 2015.
- Massumi, Brian. "The Autonomy of Affect". *Cultural Critique*, núm. 31 (1995): 83-109.
- Mattelart, Armand, y Érik Neveu. *Introducción a los estudios culturales*. Traducción de Gilles Multigner. Barcelona: Paidós, 2004.
- Menéndez, Eduardo. "El punto de vista del actor: homogeneidad, diferencia e historicidad". *Relaciones* 18, núm. 67 (1997): 239-270.
- Moïsi, Dominique. *The Geopolitics of Emotion. How Cultures of fear, Humiliation and Hope are Reshaping the World*. New York: DOUBLEDAY, 2009.

- Picó, Josep. *Los años dorados de la sociología (1945-1975)*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- Reddy, William. *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotion*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- Rosaldo, Michelle. *Knowledge and Passion Ilongot Notions of Self and Social Life*. UK: Cambridge University Press, 1980.
- Rosaldo, Renato. *Cultura y Verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México: Grijalbo y Consejo Social para la Cultural y las Artes, 1989.
- Rosenwein, Barbara. *Amor. Una historia en cinco fantasías*. Traducción de Miguel Ángel Pérez Pérez. Madrid: Alianza Editorial, 2022.
- Rosenwein, Barbara. *Emotional Communities in the Early Middle Age*. Ithaca y London: Cornell University Press, 2006.
- Sabido, Olga. “Los retos del cuerpo en la investigación sociológica. Una reflexión teórico-metodológica”. En *Cuerpos, espacios y emociones. Aproximaciones desde las ciencias sociales*, coordinación de Miguel Ángel Aguilar y Paula Soto Villagrán, 19-54. México: Porrúa-Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 2023.
- Scheer, Monique. “Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion”. *History and Theory* 51, núm. 2 (2012): 193-220.
- Scheff, Thomas. “The Distancing of Emotion in Ritual”. *Current Anthropology* 18 (1977): 483-490. En <https://doi.org/10.1086/201928>.
- Simmel, George. “La metrópolis y la vida mental”. En *Antología de Sociología Urbana*, compilación de Mario Blassols, Roberto Donoso, Alejandra Massolo y Alejandro Méndez, 1-10. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.
- Sirimarco, Mariana y Ana Spivak. “Antropología y emociones: reflexiones sobre campos empíricos, perspectivas de análisis y obstáculos epistemológicos”. *Horizontes Antropológicos*, núm. 54 (2019): 299-322.
- Solana, Mariela. “Afectos y emociones, ¿una distinción útil?”. *Revista Diferencia(s)*, núm. 10 (2020): 29-40.
- Stearns, Peter y Carol Stearns. “Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards”. *The American Historical Review* 90, núm. 4 (1985): 813-836.
- Turner, Jonathan. “The Sociology of Emotions: Basic Theoretical Arguments”. *Emotion Review* 1, núm. 4 (2009): 340-354. En: <https://doi.org/10.1177/1754073909338305>.
- UNESCO. *World Social Science Report 2010*. París: UNESCO, 2010.

- Vidal, Fernando. "Brainhood, anthropological figure of modernity". *History of the Human Sciences* 22, núm. 1 (2009): 5-36. En: <https://doi.org/10.1177/0952695108099133>.
- Wallerstein, Immanuel, coord. *Abrir las ciencias sociales. Informe Gulbenkian comisión para la reestructuración de las Ciencias Sociales*. Traducido al español por Stella Mastrángelo. México: Siglo XXI, 1996.
- Zaragoza. Juan Manuel y Javier Moscoso. "Presentación: Comunidades emocionales y cambio social." *Revista de Estudios Sociales* 62 (2017): 2-9. En: <https://doi.org/10.7440/res62.2017.01>.
- Zeldin, Theodore. *France 1848-1945*. London: Oxford University Press, 1973.

Violencia conyugal, sentidos, sensibilidad y emociones.

*Reflexiones sobre un derrotero de investigación*¹



Conjugal Violence, Senses, Sensitivity and Emotions.

Reflections on a Research Path

MARÍA BJERG

Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Quilmes y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.
Argentina

Correo: mariabjerg@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5099-0431>

DOI: 10.48102/hyg.vi62.495

Artículo recibido: 6/03/2023

Artículo aceptado: 8/5/2023

RESUMEN

Este texto reflexiona sobre una investigación reciente y expone las líneas generales de un nuevo proyecto de trabajo inspirado en la historia de las emociones y la historia de las sensibilidades en el que se examinan distintas formas de violencia contra las mujeres (desde el maltrato moral y físico hasta el asesinato) perpetrada en el ámbito doméstico por maridos o concubinos en la Argentina entre 1890 y fines de la década de 1950,

¹ Este texto es una versión revisada y ampliada de la conferencia virtual “Las emociones como herramienta analítica para (re)pensar la violencia doméstica” presentada en el *1er Encuentro de la Sociedad Iberoamericana de Historia de las Emociones y la Experiencia* (SIHEX) celebrado en la Universidad Nacional Autónoma de México los días 27, 28 y 29 de septiembre de 2022.

con el objeto de echar luz sobre las configuraciones sensibles y emocionales que habilitaban la violencia y sobre los umbrales de tolerancia social hacia ella.

Palabras clave: violencia conyugal, emociones, umbral de sensibilidad

ABSTRACT

This paper reflects on the results of recent research. It outlines a new project inspired by the history of emotions and the history of sensibilities, which examines various types of violence perpetrated against women (from moral and physical abuse to murder) by husbands or cohabitants within the domestic domain in Argentina between 1890 and the late 1950s. The main aim is to shed light on the emotional configurations that enabled violence and the sensitivity thresholds towards it.

Keywords: conjugal violence, emotions, sensitivity threshold

La violencia contra las mujeres (y su corolario más dramático, el femicidio) es uno de los desafíos contemporáneos de la sociedad argentina.² El problema ocupa a colectivos feministas, funcionarios gubernamentales, legisladores y juristas, pero también está en la agenda académica de los científicos sociales, quienes no solo intentan comprender las razones y desentrañar las raíces sociales y culturales de esta forma de violencia, sino también proporcionar recursos para la formulación de políticas públicas. Investigadores e investigadoras coinciden en señalar a la persistente influencia del patriarcado en las configuraciones culturales que regulan las relaciones de género como un factor explicativo crucial del flagelo que, año a año, termina con la vida

² Según los registros de la Oficina de la Mujer de la Corte Suprema de Justicia de la Nación, en 2021 se registraron 251 víctimas letales de violencia de género, de las que 231 fueron víctimas directas de femicidio. El 81 por ciento de los casos ocurrió en contexto de violencia doméstica. En 2020, se contabilizaron 247 causas por femicidio directo, de las que el 79 % fue resultado de la violencia doméstica. Sobre la evolución de los casos desde 2014, año en el que comenzó el registro, ver <https://www.csjn.gov.ar/omrecopilacion/omfemicidio/metodologia.html>

de cientos de mujeres. Sin embargo, buena parte de los abordajes se sostiene en una noción de patriarcado abstracta y despojada de historicidad, que representa al edificio de la dominación masculina casi sin fisuras ni complejidades.³

Este texto reflexiona sobre una investigación reciente y expone las líneas generales de un nuevo proyecto de trabajo que parte de la premisa de que el patriarcado no constituye en sí mismo “un orden violento”⁴ que explica cualquier forma o instancia de dominación masculina, sino que la dinámica de la correlación de fuerzas materiales y simbólicas entre los sexos solo puede entenderse dentro de contextos históricos específicos. Inspirado en la historia de las emociones y la historia de las sensibilidades, examina distintas formas de violencia contra las mujeres (desde el maltrato moral y físico hasta el asesinato) perpetrada en el ámbito doméstico por maridos o concubinos en la Argentina entre 1890 y fines de la década de 1950, con el objeto de echar luz sobre las configuraciones sensibles y emocionales que habilitaban la violencia y sobre los umbrales de tolerancia social hacia ella.

Mi interés por la violencia contra las mujeres surgió mientras escribía el libro *Lazos Rotos. La inmigración, el matrimonio y las emociones en la Argentina entre los siglos XIX y XX*, que fue publicado en 2019.⁵ En ese trabajo, la violencia no era el objeto inicial

³ Ver, entre otros, Dora Barrancos, “Violencia contra las mujeres. Revisitando la codificación argentina”, *Desde la Patagonia. Difundiendo Saberes*, vol. 13, núm. 22, (junio-diciembre 2016): 27-39; Barrancos, “Violencia Patriarcal”, Página oficial del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, consultado 22 de diciembre de 2022, <https://www.conicet.gov.ar/violencia-contra-las-mujeres/>; Irma Colanzi, “(Per)versiones del patriarcado: mujeres y violencia institucional”, *Derecho y Ciencias sociales*, núm.2 (abril 2015): 8-32; María L. Femenías y Paula Soza Rossi, “Poder y violencia sobre el cuerpo de las mujeres”, *Sociologías* vol. 11, núm.21 (enero-junio 2009): 42-65.

⁴ Barrancos, “Violencia Patriarcal”, 1.

⁵ La obra fue publicada por la Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes en Argentina y una versión revisada y ampliada apareció en inglés bajo el título *Emotions and Migration in Argentina at the Turn of the Twentieth Century* (Londres: Bloomsbury, 2021).

de estudio, sino que su principal interés era comprender cómo la experiencia migratoria transfigura la anatomía de los vínculos matrimoniales, unas uniones de naturaleza frágil que parecían incapaces de resistir los embates de la distancia y del paso del tiempo, y en las que el vínculo conyugal terminaba colonizado por la angustia, el desamor, el rencor, el desprecio y la ira. Las historias de matrimonios migrantes que narra ese libro revelan cuán difíciles de solventar eran los costos de la experiencia migratoria y, a la vez, exponen el revés de una trama historiográfica canónica que fue tejida en torno a la imagen de hombres y mujeres que se habituaban a llevar adelante una vida transnacional, que eran capaces de imaginarse juntos cuando estaban separados; de experimentar un sentimiento de “co-presencia” imaginaria⁶ y de reemplazar la interacción cotidiana por el diálogo epistolar. Se trataba de matrimonios que, al cabo de un intenso “trabajo de esperar”⁷ —que involucraba angustia, ansiedad y sinsabores—, se reencontraban en la Argentina y, sin más, reanudaban una relación y una intimidad que durante años había quedado suspendida. Sin dudas, estas situaciones ocurrieron, pero, a la par, la migración provocó una rasgadura en la vida de miles de hombres y mujeres por la que se colaron el olvido, la traición, la desilusión y también la violencia. En buena medida, esa violencia era prohijada por la frustración de un proyecto migratorio que involucraba la separación temporaria de la pareja (porque, por lo general, primero migraba el hombre dejando atrás a su mujer y a sus hijos) y se sostenía en la promesa del reencuentro y en el señuelo de la movilidad social ascendente, el bienestar material y el ingreso al mundo social y cultural de las clases medias de la Argentina.

⁶ Loretta Baldassar, “Missing kin and longing to be together: Emotions and the construction of co-presence in transnational relationships”, *Journal of Intercultural Studies* núm. 3 (agosto 2008): 247-266.

⁷ June Hee Kwon, “The Work of Waiting: Love and Money in Korean Chinese Transnational Migration”, *Cultural Anthropology*, vol. 30, núm. 3 (agosto 2015): 477-500.

Sin embargo, la experiencia migratoria de los sujetos que estudié en *Lazos Rotos* terminó desencadenando situaciones cargadas de dramatismo que los sustrajeron de manera brutal del curso de sus existencias ordinarias. Esos desenlaces, que adoptaron la forma de maltrato y homicidio, estaban fuera de mi horizonte cuando inicié la investigación porque, aunque sabía bien que la migración tiene costos emocionales, no había imaginado que fuesen tan gravosos. Entonces, la violencia no solo se cruzó en el camino, sino que se impuso como problema a raíz de su presencia profusa en las fuentes. Se trataba de un rasgo de la sociedad argentina finisecular que traspasaba los contornos del acotado universo de inmigrantes que me había propuesto estudiar. Por ejemplo, la prensa de la época estaba plagada de crónicas policiales sobre disputas conyugales en las que los golpes, las heridas de arma blanca y de fuego eran los recursos habituales de los que los hombres —y, aunque en menor medida, también las mujeres— echaban mano para resolver diferencias de distinta intensidad y naturaleza en un espectro amplio de conflictos surgidos de una nimiedad cotidiana (que la comida no sabía bien, que por un descuido el marido rompía un utensilio, que la mujer no había lavado la muda de ropa de trabajo del esposo, etc.), de la falta de dinero, del alcoholismo o de los celos y la infidelidad. Esa multitud de escenas se entrelazaban en la narración de episodios efímeros que, como por lo general ocurre con las noticias policiales, se desvanecían de una jornada a la siguiente. Sin embargo, miradas en su conjunto, constituyen un catálogo de hechos organizados según una especie de jerarquía de víctimas y de comportamientos agresivos que echa luz sobre los umbrales de tolerancia social a la violencia.

A partir de esa investigación, en la que el problema impuso la urgencia de su tratamiento, formulé un nuevo proyecto titulado *¿El final del amor? Violencia conyugal, sentidos, emociones y sensibilidad en la Argentina (1890-1950)*, en el que el foco ya no es el entrelazamiento entre experiencia migratoria y costos emocionales, sino la violencia conyugal contra las mujeres entendida

como un fenómeno que trasciende los orígenes étnicos y los posicionamientos sociales.⁸ Aunque seguramente resignificada, tanto por los perpetradores y las víctimas como por el sistema judicial y la sociedad en su conjunto, la violencia se impone como un rasgo persistente a lo largo del período que estudio.⁹ Sin embargo, se trata de una persistencia desafiada por los cambios en la dinámica de las relaciones de género, por las nuevas prácticas sociales e institucionales y por el intenso debate público sobre la emancipación civil y política de las mujeres que culminó con la sanción de leyes que solventaron —al menos de manera parcial— la desigualdad de derechos.

Los cambios institucionales y legales fueron el corolario de la salida gradual de las mujeres de la reclusión doméstica y de su presencia cada vez más conspicua en el dominio público de los años de entreguerras, que quedó condensado en la imagen de la

⁸ El proyecto soslaya la expresión “violencia doméstica”, porque incluye a todos los actores que conviven en un mismo hogar, como los niños o los ancianos. Tampoco recurre a la noción de violencia de género porque esta puede ocurrir fuera del dominio doméstico y no siempre involucra vínculos matrimoniales o familiares. En tanto que “violencia conyugal” es utilizada en un sentido amplio, que toma en cuenta tanto a las uniones legales como a las de hecho. Durante el período estudiado, el llamado “matrimonio aparente” era un arreglo corriente entre los sectores populares.

⁹ Aunque el objetivo de este proyecto no es seguir la evolución de la violencia conyugal a lo largo del período 1890-1950, es importante aclarar que, si ese fuera el caso, la falta de datos no permitiría cuantificarla, porque ni las estadísticas de la policía de Ciudad de Buenos Aires y de las provincias ni las que, a partir de 1933, confeccionó la Dirección Nacional de Reincidencia discriminaban el género de las víctimas de delitos contra las personas. Tampoco se contabilizaron por separado los uxoricidios. La persistencia de la violencia se advierte, sin embargo, en las crónicas policiales, aunque a partir de los años 1910, los episodios de maltrato y lesiones pierden la centralidad que habían tenido en los diarios nacionales y en la prensa étnica en las décadas de 1890 y 1900. Sin embargo, a pesar de lo fragmentario del archivo judicial, sometido a expurgos periódicos de expedientes ordenadas por poder judicial, las lesiones a esposas y concubinas no parecen haber cesado, sino más bien lo contrario, se mantienen a lo largo del período estudiado en este proyecto como la expresión más corriente de la violencia conyugal contra las mujeres.

llamada “mujer nueva” o “joven moderna”.¹⁰ Ese proceso trascendió las fronteras geográficas y sociales, porque tanto las calles de Buenos Aires como las de París, Berlín o Shanghai fueron escenario de la metamorfosis femenina, y porque los roles de las mujeres cambiaron entre las clases altas y medias, pero también en los sectores populares. Como lo han mostrado numerosos estudios historiográficos, la figura de “mujer nueva” —independiente, atractiva y trabajadora— era promovida y representada por el feminismo emergente, por el mercado, la prensa y la publicidad. La militancia (en particular, aunque no exclusivamente, de las socialistas y las anarquistas), las revistas femeninas y la publicidad comercial estimularon la transformación de las mujeres en sujetos modernos que reclamaban derechos, una nueva división del trabajo doméstico, nuevas formas de relacionarse con el género masculino (que entraban en tensión con el binomio amor-obediencia) y una nueva estética que resignificaba la apariencia, el cuerpo y la sexualidad.

En los proyectos de ley sobre el estatuto civil y político de las mujeres que fueron ingresados al Congreso Nacional de la República Argentina a lo largo de la primera mitad del siglo XX resonaba esta profunda transformación. Aunque las iniciativas pioneras fueron presentadas en los albores de los 1900,¹¹ la sanción de la

¹⁰ Sobre la nueva mujer ver, entre otros, Carol Schmid, “The ‘New Woman’ Gender Roles and Urban Modernism in Interwar Berlin and Shanghai”. *Journal of International Women’s Studies* 15, núm. 1 (enero 2014): 1-16. En: <https://vc.bridgew.edu/jiws/vol15/iss1/1>; Adam C. Stanley, *Modernizing Tradition: Gender and Consumerism in Interwar France and Germany* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2008); Cecilia Tossounian, *La Joven Moderna in Interwar Argentina. Gender, Nation, and Popular Culture* (Gainesville, University of Florida Press, 2021); Lynn Abrams, *The Making of Modern Woman* (Nueva York: Routledge, 2002); Sumei Wang, *The East Asian Modern Girl. Women, Media, and Colonial Modernity During the Interwar Years* (Leiden: Brill, 2021).

¹¹ En 1902, se debatió en el recinto el proyecto de divorcio vincular del diputado liberal Carlos Olivera. Ese mismo año, José María Drago, del Partido Autonomista, elaboró un proyecto de ley sobre la condición jurídica de las mujeres casadas y el régimen de bienes matrimoniales. En 1907, el socialista Alfredo

ley de Derechos Civiles de la Mujer se demoró hasta la primavera de 1926 y fue precedida por dos años de un intenso debate parlamentario jalonado de propuestas y contrapropuestas y marcado por la falta de acuerdo de los legisladores sobre la profundidad de la reforma, y por el intento (que a la postre, resultaría fallido) de introducir en la norma dos puntos sensibles: el divorcio vincular y el voto femenino. La ley no garantizaba la igualdad plena, porque las casadas quedaban sujetas a la representación legal del marido. Sin embargo, contemplaba que, sin la autorización del cónyuge, la mujer podía ejercer profesión, oficio o actividades comerciales y administrar y disponer libremente del producto de esas ocupaciones.¹² La ley plasmaba en la letra una práctica social que ya era irreversible: las mujeres habían franqueado los límites de la esfera doméstica, se insertaban en el mercado, tenían visibilidad pública, habían cambiado su estética, y constituían un ejército potencial de fuerza de trabajo, pero también de consumidoras sobre las que el mercado posaba sus ojos ávidos. Aunque esa ley no era la mejor, abría un intersticio de resistencia a la sumisión.

La legalización del divorcio y el sufragio femenino, en cambio, tuvieron un recorrido mucho más extenso e intrincado. Veinte años después de que el primer proyecto de divorcio vincular fuera rechazado por dos votos en contra, en 1932, la Cámara de Diputados reeditó el debate sobre la indisolubilidad de vínculo conyugal, que había conmovido a la sociedad argentina en 1902,

Palacios, presentó el primer proyecto de ley sobre los derechos civiles de las mujeres, inspirado en el ideario del primer centro feminista del país, que había sido creado dos años antes. En 1932, volvió a debatirse un proyecto de divorcio también presentado por el Partido Socialista. Sin embargo, ninguna de estas iniciativas prosperó. Sobre el tema ver: Dora Barrancos, “Reflexiones sobre la saga de los derechos políticos femeninos”. *Estudios Sociales* no. 43 (junio-diciembre 2012): 147-160; Sabrina Asquini et al., “El divorcio en las calles: acciones y reacciones en torno a su primer debate parlamentario (1901-1902). *Prohistoria*, núm. 32 (diciembre 2019): 69-96; Verónica Giordano, *Matrimonio y derechos civiles de las mujeres* (Los Polvorines: Ediciones Universidad Nacional de General Sarmiento, 2019).

¹²Art. 3, inciso 2 de la ley 11357 de Derechos Civiles de la Mujer de 1926.

enfrentando agriamente a liberales y católicos. Aunque expresada (en la calle y en el recinto parlamentario) en una retórica menos virulenta que la de principios de siglo, la movilización pública de la Iglesia católica contra la iniciativa rindió sus frutos porque, aunque el proyecto presentado por el Partido Socialista obtuvo mayoría en diputados, no fue tratado en la Cámara Alta.¹³

También en 1932, alentado por la extensa y descollante demanda de las militantes sufragistas del derecho de las mujeres a votar y a participar en la arena cívica, el Congreso debatió el proyecto de voto femenino que, como sostuvo Silvana Palermo, fue concebido por los parlamentarios como un instrumento para “consolidar los principios republicanos de gobierno y desarrollar la conciencia cívica, antes que para fortalecer los derechos individuales de la mujer”.¹⁴ Como había ocurrido con el divorcio, esta iniciativa obtuvo media sanción en la cámara de diputados, pero no prosperó en la de senadores. Recién en 1947, durante el primer gobierno de Juan Domingo Perón, las mujeres se incorporarían al mundo electoral.

¿Cómo afectaron estos debates y la sanción de nuevas leyes a la sensibilidad social hacia la violencia conyugal? ¿Los umbrales de tolerancia se estrecharon? ¿Las nuevas realidades socioeconómicas de las mujeres fuera del hogar y la ampliación de sus derechos dieron lugar a nuevas formas de poder? ¿Cómo fueron afectadas las relaciones de género, las nociones de masculinidad y el capital

¹³ Transcurrieron más de dos décadas hasta que la ley de Régimen de Familia y Minoridad, sancionada en 1954, legalizara el divorcio vincular. Sin embargo, un año más tarde, tras el derrocamiento del segundo gobierno de Juan Domingo Perón, fue derogada. Recién en 1987 se sancionó una nueva ley de divorcio, que aún está vigente. Sobre el tema, ver Verónica Giordano et al. coords., *Contigo ni pan ni cebolla. Debates y prácticas sobre el divorcio vincular en Argentina, 1932-1968* (Buenos Aires: Biblos. 2015).

¹⁴ Silvana Palermo, “El sufragio femenino en el Congreso Nacional: ideologías de género y ciudadanía en la Argentina” (1916-1955), *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, núm. 16-17 (segundo semestre 1997 y primer semestre 1998): 158.

social de los hombres a raíz de la entrada gradual de las mujeres en el mercado laboral, de su creciente presencia en el espacio público y de las leyes que les reconocían nuevas capacidades civiles y políticas? ¿Cómo afectó la emancipación femenina al sistema de honor masculino? ¿Qué sintieron los varones ante estos cambios? ¿Cómo se articuló la experiencia subjetiva de los hombres con las nuevas representaciones colectivas de la femineidad? Estas son algunas de las preguntas formuladas después de advertir en las fuentes una persistencia del maltrato contra las mujeres que parece demostrar que la reivindicación de las pioneras feministas por la igualdad de derechos no llegó muy lejos. Las feministas veían en las reformas jurídicas la resolución para su inquietud rectora: la desigualdad civil y política, pero sus agendas no contemplaban el maltrato y la violencia conyugal. Durante el tiempo que medió entre la sanción de la ley de derechos civiles en 1926 y fines de la década de 1950 —el final del recorte cronológico de esta propuesta de investigación— las fuentes revelan que la justicia siguió ocupada en las dramáticas consecuencias de la violencia conyugal. El expediente judicial, ese universo protocolario en el que convergen y se disputan acusados, víctimas, testigos, defensores y jueces, revela la persistencia de los procedimientos judiciales y de las retóricas que entrelazaban acusaciones, defensas y condenas. Por su parte, la caja de resonancia social de la prensa también mantuvo la lógica de representación de la crueldad como un espectáculo: títulos efectistas, relatos impúdicos que traspasaban el umbral de la intimidad de los cónyuges en conflicto, reconstrucciones conjeturales sobre el derrotero de la crisis de la pareja en las que lo atroz y lo romántico se confundían, y la exhibición de la calamidad plasmada en la fotografía de los pequeños hijos de la víctima en medio de la escena del crimen.

Como señalé más arriba, este proyecto se ocupará de desentrañar la configuración emotiva en la que se inscribe la violencia conyugal, una configuración dinámica que se sostiene en una trama cultural tejida con lenguajes, prácticas, prescripciones y

castigos que delinean umbrales ambiguos y móviles de sensibilidad social. Una trama en la que amor y obediencia se entrelazan para dar forma a nociones de poder masculino, pero también a regateos femeninos con las lógicas de la dominación; porque el binomio amor-obediencia tensaba las relaciones en el matrimonio (y también fuera de él) y abría áreas de negociación ubicadas en un borde delgado y difuso, más allá del cual yacía el amplio territorio de la violencia, en las que las mujeres resistían, se acomodaban, se adaptaban y disputaban recursos, derechos y responsabilidades.¹⁵

Aunque la investigación reposa en un universo amplio de fuentes (debates parlamentarios, legislación civil y penal, códigos de procedimiento, jurisprudencia, publicaciones periódicas de la policía, revistas feministas y femeninas, prensa, publicidad, literatura de folletín, correos sentimentales), la centralidad del corpus documental la tienen los expedientes judiciales por lesiones y homicidios de mujeres a manos de sus cónyuges y concubinos. Privilegio el expediente judicial porque me acerca a las perspectivas de los sujetos que confluyeron en los tribunales donde se juzgaron los casos. A través de un enfoque de fases múltiples y de voces disonantes busco identificar, por un lado, las sensaciones y las emociones que subyacen a la violencia conyugal y, por otro, los umbrales de sensibilidad social a la crueldad.

A pesar de las numerosas mediaciones, en los expedientes se oye el eco débil de la voz de las víctimas que lograron sobrevivir, aquellas que denunciaron el maltrato corporal y moral al que las habían sometido sus parejas.¹⁶ Y a través de sus testimonios —a veces frondosos, pero en la mayoría de los casos, lacónicos— es

¹⁵ Sobre las negociaciones y/o los regateos de las mujeres en el contexto de los sistemas patriarcales, ver Deniz Kandiyoti, “Bargaining with Patriarchy”, *Gender & Society*, núm. 2-3 (septiembre 1988): 274-290

¹⁶ Utilizo la palabra “moral” porque es un término que aparece de manera recurrente en los expedientes, en la jurisprudencia y en las revistas de la policía. Podría “traducirse” como emocional o psíquico.

posible trazar las trayectorias conjeturales de las otras víctimas, de las que fueron asesinadas por sus maridos o concubinos. Por su lado, en una trama hilvanada de mentiras y simulaciones desvergonzadas o de torpeza, miedo y timidez, los victimarios ofrecieron su versión de los hechos en las declaraciones indagatorias. En ellas expusieron en palabras y gestos nociones de masculinidad y dominación y su entendimiento del amor conyugal, del sufrimiento propio y del daño que les hicieron y que ellos mismos fueron capaces de hacer. A las voces de los protagonistas del hecho se suman las de los testigos, que relatan una parte de la historia que añade información sobre el crescendo de la desavenencia conyugal, pero también una perspectiva social sobre el maltrato y la crueldad a partir de la que es posible reconstruir los umbrales de tolerancia social a la violencia. Los expedientes también contienen los registros de quienes interpretaron y juzgaron los delitos. A través de sus acciones, plasmadas en alegatos, sentencias y fallos, los fiscales, abogados y jueces expresaron sus evaluaciones de la violencia y sus expectativas sobre el lugar de la mujer en la sociedad, sobre los deberes maritales, sobre la obediencia y la emancipación femenina y sobre la concordia y la discordia conyugal.

El expediente es un coro inarmónico; sin embargo, sus voces disonantes exponen la articulación de la experiencia subjetiva con las formas culturales que dieron marco a tragedias conyugales que fueron, a la vez, dramas sociales. Para dar cuenta de esa articulación (que crea las condiciones de posibilidad de la experiencia) a partir de la caja de resonancia de la justicia, de los legisladores que debatían las capacidades civiles y políticas de las mujeres, de las feministas que escribían en publicaciones periódicas, de los cronistas policiales o de los correos sentimentales, en los que el amparo del anonimato o un nombre de fantasía habilitaban la confesión de sufrimientos y dilemas afectivos inefables, se impone la urgencia de reflexionar sobre la historización de las categorías analíticas clásicas de dominación masculina y patriarcado. Ambas han gozado de una larga fortuna en los esquemas interpretativos

de los estudios de género, sin embargo, se han utilizado como conceptos estables, que forman parte del “orden de las cosas”, opacando así su historicidad y naturalizando aquello que se pretende desnaturalizar.

Además de las categorías, es necesario evaluar cómo se ajustan a este proyecto las herramientas analíticas de la historia de las emociones. ¿Cuáles son las posibilidades, pero también cuáles las desventajas, de la apropiación de conceptos y metodologías foráneas para explicar las encrucijadas históricas en este punto tan meridional del mundo? Una respuesta preliminar es que el trasplante, sin más, no augura buenos resultados. En cambio, la adaptación, la reformulación y el uso ecléctico de un abanico de recursos interpretativos podrían ser eficaces. En este sentido, en esta investigación William Reddy sigue teniendo un valor que trasciende las críticas que despertó su libro *The Navigation of Feelings*.¹⁷ Aunque coincido con las observaciones que apuntaron a la dependencia analítica del marco interpretativo de Reddy de la filosofía del lenguaje o con las que señalaron la vaguedad -y hasta la esterilidad- del concepto de régimen emocional, considero que algunos de sus conceptos son cruciales para leer entre los pliegues de las fuentes judiciales. Recupero las nociones de “sufrimiento emocional” y “refugio emocional”, porque no solo echan luz sobre la complejidad de la experiencia de las víctimas, sino también sobre los sentimientos de los victimarios, sobre sus nociones de daño y de padecimiento en el contexto de relaciones surcadas por un conflicto pertinaz que terminaba por erosionar el vínculo afectivo, resentir la intimidad y transformar la percep-

¹⁷ William Reddy, *The Navigation of Feelings. A Framework for the History of Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001). Entre las críticas ver Barbara H. Rosenwein, Review: “William M. Reddy. The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions”. *The American Historical Review*, 107 (octubre 2002): 1181-1182; Peter N. Stearns, Review: “The Navigation of Feelings. A Framework for the History of Emotions”. *Journal of Interdisciplinary History*, 33, no.3 (invierno 2003): 473-475.

ción del cuerpo propio y del cuerpo ajeno (el de la mujer) como propiedad (del varón).¹⁸

Sin embargo, estos dos conceptos (sufrimiento y refugio emocional) son insuficientes para avanzar sobre otras facetas de la violencia, que trascienden el drama conyugal. Son insuficientes al menos en dos sentidos. En primer lugar, en el abordaje del cuerpo, que ocupa el centro mismo de la escena conyugal. ¿Cómo entender los significados que le atribuían al cuerpo los diferentes actores de un drama que era, a la vez, íntimo y social? En contextos de violencia el cuerpo es muchos cuerpos: el cuerpo deseado, el cuerpo rechazado, el cuerpo lesionado, el cuerpo como mapa, el cuerpo sangrante, el cuerpo muerto. El cuerpo de la víctima es también el cuerpo del que se apropia la justicia, el cuerpo herido que examinan los peritos judiciales y el cuerpo muerto que escrupulosamente recorren los forenses en la autopsia. Pero es también el cuerpo de papel (descrito en la foja de un expediente) que leyeron los fiscales y los jueces, y que ahora, mucho tiempo después, los historiadores leemos en un lugar diferente al de aquel en que transcurrieron los hechos y en donde los actores del pasado hablaron. Pensar en el cuerpo también es pensar en la experiencia

¹⁸ Comprender qué sentían los hombres y qué motivaba sus reacciones violentas contra las mujeres, es uno de los objetivos centrales de este proyecto. Pero ese hombre, al que “encuentro” en el expediente judicial, no puede ser pensado fuera de su contexto y por eso mi análisis lo entrelaza con la sociedad en que vive, con una sociedad que ha delineado sus propios umbrales de tolerancia a la crueldad y la violencia, pero que a la vez puede ser sentida/vivida/experimentada por él como una sociedad que lo violenta. En ese sentido me resultan iluminadoras las reflexiones de Rita Segato sobre la violencia de género contemporánea. Segato afirma que “una de las fallas del pensamiento feminista” es creer que el problema de la violencia de género es un problema de los hombres y las mujeres y soslayar su relación con la precariedad económica y cultural de la vida en la sociedad contemporánea, una precariedad que afecta a los hombres en su mandato de masculinidad y en su obligación cultural de ser fuerte y potente. Ver la entrevista de Florencia Vizzi et al., “Rita Segato: Una falla del pensamiento feminista es creer que la violencia de género es un problema de hombres y mujeres”, *La Tinta*, 22 de septiembre de 2017. <https://latinta.com.ar/2017/09/rita-segato-falla-pensamiento-feminista-violencia-genero-problema-hombres-mujeres>

emocional y, ligada a ella, en el lugar de los sentidos. Como a Boddice y Smith, a mí también me preocupa cómo cruzar dos caminos de indagación —el de la historia de las emociones y el de la historia de los sentidos— que, de manera paradójica, han tenido recorridos paralelos, tal como si se tratara de dos caras aisladas de la experiencia.¹⁹ ¿Cómo abordar a los actores del pasado para dar cuenta de los sentidos y las emociones en el relato histórico? Una respuesta preliminar es que, tal vez, deberíamos recurrir a una noción más amplia de lenguaje, a un “lenguaje del afecto” que recupere la centralidad del cuerpo, el terreno de la experiencia sensible y emocional inscrita en estándares y estilos de expresión dominantes en cada época. Partiendo de la experiencia individual de sentir y emocionarse, el lenguaje del afecto también podría echar luz sobre los umbrales de sensibilidad social, a los que Alain Corbin definió como las configuraciones de lo buscado y lo rechazado, de lo tolerable y lo intolerable dentro de una cultura.²⁰

En mi fuente principal (los expedientes de la justicia penal), emociones y sentidos se alinean en un continuum que comienza, por ejemplo, por oír los gritos desesperados de una vecina a la que su marido está golpeando o, tal vez, amenazando con un arma. Los gritos se confunden con el llanto desconsolado de los espectadores involuntarios de la tragedia, los hijos de la pareja. En una segunda instancia, el testigo que oye (¿por miedo?) decide pedir auxilio al vigilante de calle, pero cuando la policía llega al lugar del hecho ya es tarde para evitar el desenlace fatal. Entonces, el testigo ve el cadáver de una mujer yaciendo en un charco de sangre en medio una habitación cuyo desorden y confusión revelan las acciones y reacciones de víctima y victimario en los tramos más críticos de la agresión. Los gritos no eran una novedad, el vecino

¹⁹ Rob Boddice y Mark Smith, *Emotion, Sense and Experience* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020).

²⁰ Alain Corbin, « Le Vertige des foisonnements. » *Esquisse panoramique d'une histoire sans nom. Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 39 núm. 1 (1992) :119.

o la vecina se habían habituado a oírlos porque era usual que el matrimonio sostuviera disputas ruidosas. Sin embargo, esta vez fueron el volumen, la agresividad y el dramatismo de las voces los que le señalaron que no se trataba de una pelea más. Oírlas (un sentido) le provocó miedo (una emoción) de que “ocurriese una tragedia”, le dice un testigo al juez de instrucción. También le dice que, al llegar a la escena del crimen acompañando a la policía, ver (un sentido) la sangre le impresionó, le dio asco (una emoción). Entonces se retiró de la escena, pero mientras lo hacía, al advertir la presencia trémula y asustada de la hija de la víctima en un rincón de la habitación, sintió piedad y volvió sobre sus pasos para llevarla consigo (¿sensibilidad?).²¹ ¿Cómo interpretar (y cómo relatar) este solapamiento de sentidos y emociones a partir de los que se delinear los umbrales de tolerancia social sin caer en el anacronismo ni olvidar las condiciones de posibilidad de los actores históricos?

Fuera de ese pequeño universo cerrado del expediente judicial, otras fuentes, como la prensa, también revelan los umbrales de sensibilidad social. Por ejemplo, en la década de 1920, en el diario socialista más célebre de la Argentina, *La Vanguardia*, las columnas de la crónica policial que, surcadas de detalles espeluznantes, describen hechos de maltrato y homicidios de mujeres a manos de sus maridos, se alinean en paralelo con otras columnas, en ocasiones incluso firmadas por mujeres del partido, en las que se reclaman el voto femenino y el divorcio, o se discuten los términos del proyecto de ley de ampliación de derechos civiles de la mujer, que el Partido Socialista ha presentado al Congreso Nacional. Sin embargo, si es cierto que la prensa progresista amplificó la discusión pública sobre la desigualdad de género e impulsó la transformación de las mujeres en sujetos “modernos”, poco y nada dice sobre la violencia que describen de manera dramática las cró-

²¹ Fiorda, Ángel por el uxoricidio de su esposa Filomena Mastrostefano, Juzgado del Crimen, F-38-1892, Archivo General de la Nación.

nicas policiales del diario. Una violencia a la que otra publicación de gran tirada y popularidad en la época, la revista *Caras y Caretas*, pocos años antes, caracterizaba como una “grave epidemia”. ¿Cómo interpretar estas dos sensibilidades? ¿Cómo conectar los sentidos, las emociones y la sensibilidad para desentrañar cómo era vivida la violencia doméstica por los diferentes actores que, de cerca o de lejos, convergían en aquella realidad? Comprender cómo se articulan en un mismo espacio social significados e interpretaciones y sensibilidades diferentes —o contradictorias— ante un mismo hecho de crueldad, pero también cómo la dinámica del cambio histórico fue transformando los significados y desplazando los umbrales, es el desafío de este proyecto, que aún se encuentra en una etapa inicial. 

BIBLIOGRAFÍA

- Abrams, Lynn. *The Making of Modern Woman*. Nueva York: Routledge, 2002.
- Asquini, Sabrina y Victoria Nuñez. “El divorcio en las calles: acciones y reacciones en torno a su primer debate parlamentario (1901-1902).” *Pro-historia*, núm 32 (diciembre 2019): 69-96.
- Baldassar, Loretta. “Missing Kin and Longing to be Together: Emotions and the Construction of Co-presence in Transnational Relationships”. *Journal of Intercultural Studies*, 29, núm. 3 (agosto 2008): 247-266.
- Barrancos, Dora. “Reflexiones sobre la saga de los derechos políticos femeninos”. *Estudios Sociales*, núm. 43 (junio-diciembre 2012): 147-160.
- Barrancos, Dora. “Violencia contra las mujeres. Revisitando la codificación argentina”. *Desde la Patagonia. Difundiendo saberes* 13, núm.22 (junio-diciembre 2016):27-39.
- Barrancos, Dora. “Violencia Patriarcal”. Página oficial del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Consultado 22 de diciembre de 2022. <https://www.conicet.gov.ar/violencia-contra-las-mujeres/>
- Bjerg, María. *Lazos Rotos. La inmigración, el matrimonio y las emociones en la Argentina entre los siglos XIX y XX*. Bernal: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2019.
- Bjerg, María. *Emotions and Migration in Argentina at the Turn of the 20th Century*. Londres: Bloomsbury, 2021.

- Boddice, Rob y Smith, Mark (2020). *Emotion, Sense, and Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Colanzi, Irma. "(Per)versiones del patriarcado: mujeres y violencia institucional", *Derecho y Ciencias sociales*, núm.2 (abril 2015): 8-32.
- Corbin, Alain. «Le Vertige des foisonnements. Esquisse panoramique d'une histoire sans nom». *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 39, núm.1 (enero-marzo 1992): 103-126.
- Femenías, María Luisa y Soza Rossi, Paula. "Poder y violencia sobre el cuerpo de las mujeres". *Sociologías* vol. 11, núm.21 (enero-junio 2009): 42-65.
- Giordano, Verónica; Ramacciotti, Karina y Valobra, Adriana M. *Contigo ni pan ni cebolla. Debates y prácticas sobre el divorcio vincular en Argentina, 1932-1968*. Buenos Aires: Biblos, 2012.
- Giordano, Verónica. *Matrimonio y derechos civiles de las mujeres*. Los Polvorines: Ediciones Universidad Nacional de General Sarmiento, 2019.
- Kandiyoti, Deniz. "Bargaining with Patriarchy". *Gender & Society* 2, núm. 3 (septiembre 1988): 274-290.
- Kwon, June Hee. "The Work of Waiting: Love and Money in Korean Chinese Transnational Migration". *Cultural Anthropology* 30, núm. 3 (agosto 2015): 477-500.
- Palermo, Silvana (1998). "El sufragio femenino en el Congreso Nacional: ideologías de género y ciudadanía en la Argentina" (1916-1955)". *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, núm. 16/17 (segundo semestre 1997 y primer semestre 1998): 151-178.
- Reddy, William. *The Navigation of Feelings. A Framework for the History of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Rosenwein, Barbara H. Review: "William M. Reddy. The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions". *The American Historical Review* 107, núm. 4 (octubre 2002): 1181-1182.
- Schmid, Carol. "The 'New Woman' Gender Roles and Urban Modernism in Interwar Berlin and Shanghai". *Journal of International Women's Studies* 15, núm. 1 (enero 2014): 1-16. En: <https://vc.bridgew.edu/jiws/vol15/iss1/1>
- Stanley, Adam C. *Modernizing Tradition: Gender and Consumerism in Interwar France and Germany*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2008.
- Stearns, Peter N. Review: "The Navigation of Feelings. A Framework for the History of Emotions". *Journal of Interdisciplinary History* 33, núm.3 (invierno 2003): 473-475.

- Tossounian, Cecilia. *La Joven Moderna in Interwar Argentina. Gender, Nation, and Popular Culture*. Gainesville, University of Florida Press, 2021.
- Vizzi, Florencia y Ojeada Garnero. "Rita Segato: Una falla del pensamiento feminista es creer que la violencia de género es un problema de hombres y mujeres". *La Tinta* (22 de septiembre de 2017). <https://latinta.com.ar/2017/09/rita-segato-falla-pensamiento-feminista-violencia-genero-problema-hombres-mujeres>
- Wang, Sumei. *The East Asian Modern Girl. Women, Media, and Colonial Modernity During the Interwar Years*. Leiden: Brill, 2021.

Imaginación política y la nueva historia imperial: más allá del Estado-nación y su narrativa



Political Imagination and the New Imperial History: beyond the Nation-State and its Narrative

JULIÁN GONZÁLEZ DE LEÓN HEIBLUM
Graduate Center, City University of New York
Estados Unidos
Correo: juglhe@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-2016-3347>

DOI: 10.48102/hyg.vi62.508

Artículo recibido: 13/04/2023

Artículo aceptado: 19/10/2023

RESUMEN

Los historiadores “profesionales” han utilizado a la nación como el marco para estructurar sus análisis, lo que ha elevado la historia europea al nivel de una metanarrativa. Sin embargo, en las últimas décadas, un grupo de historiadores y académicos de otras disciplinas, interesados en el estudio de imperios, ha replanteado varios patrones historiográficos con el fin de descentralizar la historia y comprender el desarrollo de las sociedades o poblaciones de forma global. Para lograrlo, han propuesto el uso del concepto de “imperio” como categoría transhistórica y transgeográfica. El presente artículo introduce las discusiones de estos académicos y propone una nueva terminología para entender los imperios como acciones sociales llevadas a cabo en condiciones materiales y construcciones conceptuales específicas. El objetivo es mostrar el alcance de esta nueva historia imperial como una metodología que no solo plantea

nuevas preguntas, sino que expande nuestra imaginación política fuera de las fronteras del Estado-nación.

Palabras clave: Nueva Historia Imperial; Estudios Postcoloniales; historiografía; Estado-nación; Eurocentrismo.

ABSTRACT

“Professional” historians have used the nation as a framework to structure their analyses, which has elevated European History to the level of metanarrative. However, in recent decades, a group of historians and scholars from other disciplines, keen on studying empires, have significantly redefined several historiographical patterns. They have undertaken this task with the aim of decentralizing history and comprehending the development of societies or peoples from a global perspective. To achieve that, they have proposed employing the concept of “empire” as a trans-historical and trans-geographical category. This article introduces the discussion of these scholars and suggests a new terminology for understanding empires as social actions that occur within specific material conditions and conceptual constructions. The objective is to demonstrate the breath of this new imperial history as a methodology that not only raises new questions but also expands our political imagination beyond the boundaries of the nation-state.

Key-words: New Imperial History; Postcolonial Studies; historiography; Nation-State; eurocentrism.

Los historiadores no formamos parte de un grupo homogéneo. El pensamiento histórico en nuestra sociedad no es simplemente producto del discurso hecho desde la academia. Por lo tanto, no es factible realizar un argumento general sobre el quehacer de la historia una vez que cruzamos fronteras ideológicas, nacionales, geográficas, lingüísticas, disciplinarias, teóricas y temáticas. Es imposible criticar patrones, ideologías o vicios en el análisis histórico sin reducir nuestro enfoque a ámbitos específicos de producción. Por ejemplo, la crítica realizada por Michel Foucault contra “la historia de los historiadores” (*histoire des historiens*) se centró en el enfoque de historia total, propio de la segunda generación de la escuela de los *Annales*; el ataque que

realizó Reinhart Koselleck contra la “escuela histórica” (*historische Schule*) fue una doble crítica contra la historiografía rankeana y el idealismo hegeliano; el llamado de Dipesh Chakrabarty para descentralizar la historia fuera de los patrones impuestos por marcos narrativos europeos estaba dirigido contra la teoría marxista, en particular la forma en la que la adoptaron los historiadores británicos; y, por último, aunque la lista podría extenderse, el rechazo de Frederick Cooper a la narrativa guiada por la formación del Estado-nación resaltaba la historiografía liberal, particularmente en Estados Unidos.¹

Podríamos argumentar que las academias de habla inglesa, francesa y alemana han tenido un papel central en la forma en la que los historiadores a lo largo del mundo pensamos nuestro objeto de estudio y escribimos acerca de él. De ser cierto esto, podríamos realizar una crítica general sobre ciertos patrones que encontramos en estos contextos. Pero ¿cómo podríamos hacer este argumento de forma honesta sin analizar las tradiciones historiográficas de países como Rusia, China, Japón, Turquía o Etiopía? Criticar el eurocentrismo enfocándonos nada más en las escuelas de habla inglesa, francesa y alemana es, en sí, un acto eurocéntrico.

Lo que sí podemos determinar es que la “profesionalización” de la Historia como una disciplina académica, que tuvo lugar durante las primeras décadas del siglo XIX en Europa occidental, estableció ciertos patrones específicos que la distinguió como un género, socialmente construido, de narrativa, descripción y análisis.

¹ Michel Foucault, “Nietzsche, la Gènealogie, l’Histoire”, en *Hommage a Jean Hyppolite*, ed. Suzanne Bachelard *et.al.* (París: Presses Universitaires de France, 1971), 159-161; Reinhart Koselleck, “Compromiso con la situación y la temporalidad”, en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. Norberto Smilg (Barcelona: Paidós, 1993), 191-198; Dipesh Chakrabarty, “The Idea of Provincializing Europe”, en *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton y Oxford: Princeton University Press, 2000), 11-16; Frederick Cooper, “States, Empires, and Political Imagination”, en *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History* (Berkeley, Los Angeles y Londres: University of California Press, 2005), 153-203.

sis del pasado.² La Historia, entonces, se posicionó como una voz con autoridad intelectual sustentada por los marcos establecidos por una institución, o red interconectada de instituciones, a la que llamamos “academia.” Aunque es cierto que se ha transformado a través de los años y con relativa variación en distintos países, este marco institucional ha tendido a solidificar parámetros de práctica profesional y patrones epistemológicos.

Por un lado, la nación y, por el otro, la formación y concentración de riqueza y el trabajo han sido las unidades que estructuran la forma en la que la historia es concebida por historiadores profesionales dentro del marco académico. En este sentido, el estudio de la historia europea previa al siglo XIX tiende a privilegiar temas y perspectivas que explican el surgimiento de los Estados-nación y capitalismo decimonónicos. Incluso perspectivas historiográficas presentadas como subversivas, como los estudios de género, de sexualidad, de raza o la microhistoria, se enmarcan dentro de las metanarrativas estructuradas por estas unidades. Como Dipesh Chakrabarty sostiene, “[l]a ‘economía’ y la ‘historia’ son las formas de saber que corresponden a las dos instituciones que el desarrollo (y eventual universalización) del orden burgués le ha dado al mundo—el modo de producción capitalista y el Estado-nación.”³ Al otorgarle a la Historia “profesional” la autoridad intelectual

² La idea de que la Historia es una entre muchas formas de narrar el pasado ha sido desarrollada en profundidad desde, al menos, la década de los setenta. Algunos ejemplos son: Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore y Londres: The Johns Hopkins University Press, 1973); Marshall Sahlins, “Other Times, Other Histories: The Anthropology of History”, en *Islands of History* (Chicago: University of Chicago Press, 1985), 32-72, Pierre Nora, “Entre mémoire et histoire: La problématique des lieux”, en *Les Lieux de mémoire. Première partie: La République*, editado por Pierre Nora (París: Gallimard, 1997), xvii-xlii; Eric Hobsbawm, “The Sense of the Past”, en *On History* (Nueva York: The New Press, 1997), 10-23; Chakrabarty, “Minority Histories, Subaltern Pasts”, en *Provincializing Europe*, 97-116.

³ “‘(e)conomics’ and ‘history’ are the knowledge forms that correspond to the two major institutions that the rise (and later universalization) of the bourgeois order has given to the world—the capitalist mode of production and the nation-state.” Chakrabarty, *Provincializing Europe*, 41.

sobre la recolección del pasado y al concebir el pasado como una realidad positiva, la Europa occidental “moderna” se ha convertido en el único objeto teórico. Otras historias han sido reducidas, desde ese momento, a sus sombras o formas distorsionadas y la historia de los siglos que le antecedieron solo puede ser entendida como el camino que explica su formación.

La exclusión epistemológica de sociedades no europeas por la centralidad que ha tomado la historia de Europa dentro del ámbito profesional ha sido analizada por diversos académicos como Eric R. Wolf, Enrique Dussel o el mismo Chakrabarty. Sin embargo, ellos siguen considerando a la historia europea (y su cultura en general) como única, caracterizada por sus implicaciones colonialistas. Una excepción es el antropólogo Fernando Coronil, quien planteó el doble argumento de criticar la centralidad de Europa como marco teórico a través del cual se estudia el resto del mundo y resaltar que la sociedad europea no ha sido la única que se ha elevado como único sujeto teórico de la historia.⁴ Este tipo de mecanismos epistemológicos de dominación y hegemonía cultural no son estrategias únicas de la Europa decimonónica. Walter Mignolo, por ejemplo, argumentó que, desde el siglo XVI, la colonización hispánica del espacio a través de su tradición cartográfica borró las conceptualizaciones no occidentales equiparando su perspectiva con “lo real,” y así impedir entendimientos alternativos del mundo. Argumentos similares se pueden encontrar en estudios de otros académicos como Edmundo O’Gorman, Enrique Dussel, Erick Wolf o Kathleen Davis.⁵

⁴ Eric R. Wolf, *Europe and the People Without History* (Berkley: Los Ángeles y Londres: University of California Press, 1982), 3-23; Enrique Dussel, *1492: El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del “mito de la Modernidad”* (La Paz: Plural Editores, 1994), 104; Chakrabarty. “Reason and the Critique of Historicism”, en *Provincializing Europe*, 237-256; Fernando Coronil, “Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories”, *Cultural Anthropology*, vol. 11, núm. 1 (febrero, 1996): 51-87.

⁵ Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality & Colonization* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995) 5; Edmundo

Sin embargo, la Historia “profesional” sigue patrones específicos de dominación epistemológica que corresponden al contexto de expansión imperial europea durante el siglo XIX sobre Asia, Oceanía y África. Específicamente, naturaliza al Estado-nación y el sistema de producción capitalista, es decir, los convierte en objetos de estudio implícitos. En años recientes, los historiadores y otros académicos que han tratado de realizar análisis históricos fuera de la metanarrativa eurocéntrica han seguido dos estrategias. Algunos, a los que se podría agrupar bajo la categoría de postcolonialistas, deconstruyen su conexión con la expansión imperial. Los otros, pertenecientes a la llamada “nueva historia imperial,” que nació en diálogo con la primera, en parte con la publicación del libro compilado por Ann Laura Stoler y Frederick Cooper en 1997, *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, usan la categoría de “imperio” como unidad analítica transhistórica y transgeográfica.⁶

El objetivo del presente artículo es analizar cómo esta segunda metodología rompe con los patrones establecidos por las metanarrativas decimonónicas centradas en la “nación,” las estrategias alternativas que propone para estudiar la historia y su significado político. A la vez, busca ser una contribución conceptual a la nueva historia imperial, proponiendo definiciones y perspectivas novedosas, en lugar de simplemente introducir y reciclar conceptos usados por otros académicos. La nueva historia imperial no se puede restringir a un grupo específico de historiadores, no es una escuela y no existe un *corpus* específico. Es, en cambio, una serie de patrones teóricos y metodológicos que diversos académicos inte-

O’Gorman, *La invención de América* (México: Tierra Firme, 1958); Dussel, *El encubrimiento del Otro*; Wolf, *People Without History*; Kathleen Davis, *Periodization and Sovereignty: How Ideas of Feudalism and Secularism Govern the Politics of Time*, (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2008) 51-75.

⁶ Frederick Cooper et.al. eds., *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World* (Berkeley: Los Ángeles y Londres: University of California Press: University of California Press, 1997).

resados en el estudio de imperios han propuesto y seguido dentro de trayectorias intelectuales frecuentemente contradictorias y trabajando en contextos muy distintos, durante un periodo de tiempo que inició en los últimos años del siglo XX. Por lo mismo, es difícil identificar a personalidades específicas más allá de los más influyentes como Frederick Cooper, Ann Stoler, Lauren Benton, John Darwin, Christopher Bayly y Peter Fibiger Bang.⁷ El momento de hacer esta revisión e introducir a lectores de habla hispana a esta perspectiva en formación, primordialmente anglo-parlante, es ideal dado que, tras dos décadas de impresionante producción historiográfica, alcanzó recientemente un importante punto de inflexión con la publicación de los dos volúmenes de la universidad de Oxford: *The Oxford World History of Empire*.⁸

LA NACIÓN Y EL CAPITAL

Aunque Leopold von Ranke, cuyo impacto en la “profesionalización” de la Historia fue decisivo, rechazó el acercamiento filosófico, se apropió de los principios intelectuales de su época

⁷ Jane Burbank y Frederick Cooper, *Empires in World History: Power and the Politics of Difference* (Princeton y Oxford: Princeton University Press, 2010); Cooper, *Colonialism in Question*; Ann Laura Stoler *et.al.*, eds., *Imperial Formations* (Santa Fe: School for Advanced Research Press, 2007); Lauren Benton, *Law and Colonial Cultures: Legal Regimes in World History, 1400-1900* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002) y su volúmenes editados con Richard J. Ross, *Legal Pluralism and Empires: 1500-1850* (Nueva York y Londres: New York University Press, 2013) y con Adam Clulow y Bain Attwood, *Protection and Empire: A Global History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018); John Darwin, *After Tamerlane: The Rise and Fall of Global Empires, 1400-2000* (Nueva York y Londres: Bloomsbury Press, 2008); Peter Fibiger Bang y C.A. Bayly, eds., *Tributary Empires in Global History* (Londres: Palgrave Macmillan, 2011). Académicos franceses también han empezado a adoptar una metodología similar, por ejemplo, Pascal Blanchard, *et.al.*, eds., *Sexe, race & colonies. La domination des corps du XVe siècle à nos jours* (París: La Découverte, 2018).

⁸ Peter Fibiger Bang, *et.al.* eds., *The Oxford World History of Empire*, 2 vols. (Oxford: Oxford University Press, 2021).

para su ciencia histórica positiva, empírica, particular y metodológicamente interpretativa. Si bien su crítica se enfocó en Friedrich Hegel, los dos llegaron a la misma conclusión sobre la centralidad de las naciones en la historia. En su curso de “Filosofía de la Historia,” Hegel había escrito que “[l]o universal que se destaca y se hace consciente en el Estado, la *forma*, bajo la cual se produce cuanto existe, eso es lo que constituye la cultura de una nación,” por lo que el “Estado” como “espíritu mismo del pueblo” es “el objeto inmediato de la historia universal.”⁹ Ranke coincidió con Hegel al argumentar que así como “[n]o hay ni ha habido sobre la tierra ningún pueblo ajeno a todo contacto con otros... jamás ha existido un estado sin una base espiritual y un contenido espiritual.” Por ello, concluye Ranke, “la atención del historiador deberá enfocarse, no hacia los conceptos que parezcan imperar en algunos, sino hacia los pueblos mismos que representan un papel activo en la escena de la historia.” Esto se debe a que la base espiritual del estado es “un genio propio dotado de vida propia” y “la misión de la historia consiste en percibir, en observar esta vida.”¹⁰

La escritura de la historia refleja su contexto y responde a las ansiedades de su época. Si la nación se convirtió en el centro de la historia fue porque, en ese momento particular, tras la caída del imperio napoleónico, la forma específica de organización política que es el Estado-nación se había vuelto un programa político cada vez más popular en Europa occidental y América, una alternativa a los imperios multiétnicos y colonialistas, así como a los Estados confederados que habían dominado la vida sociopolítica del hemisferio occidental. Las primeras décadas del siglo XIX fueron un momento de crisis imperial. El Sacro Imperio Romano Germánico había desaparecido, el imperio de Napoleón falló y los imperios atlánticos perdieron sus colonias y territorios más

⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, vol. 1, trad. José Gaos (Salamanca: Tecnos, 2005) 176-177.

¹⁰ Leopold von Ranke, “Historia y Filosofía”, en *Pueblos y Estados en la historia moderna*, trad. Wenceslao Roces (México: FCE, 1979), 519-520.

importantes en América. Los críticos de los imperios dominaban los diálogos intelectuales en ambos lados del Atlántico.¹¹ Los historiadores y filósofos no estaban ya interesados en entender la formación o fracaso de los imperios o dinastías. Trataban, en cambio, de entender la introducción de sus naciones en la escena histórica de forma tal que el establecimiento de los Estados-nación, como una realidad programática, fue concebido como la institucionalización de esencias históricas trascendentales que esperaban ser reveladas. Hegel había dicho, refiriéndose a Alemania, que “la mentira del imperio ha desaparecido por completo. El imperio se ha descompuesto en Estados soberanos.”¹²

Asimismo, cuando estos historiadores y filósofos del occidente europeo crearon los patrones académicos de la escritura histórica, estaban trabajando en medio de debates intelectuales más generales. La historia, como un movimiento diacrónico progresivo universal de comunidades positivas y demarcadas de gente, llamadas “naciones,” hacia su autorrealización como unidades únicas reconocibles a través instituciones liberalizantes (Estados-nación), tiene su origen no solo en el idealismo alemán de Hegel, sino en el positivismo de Auguste Comte. Su concepto de “realidad positiva,” como una realidad independiente de la conciencia humana, influyó profundamente en los primeros historiadores “profesionales” y está detrás de la forma en la que Ranke distingue la función anterior de la Historia con su proyecto que trata “simplemente, de exponer cómo ocurrieron, en realidad, las cosas [*wie es eigentlich gewesen*].”¹³

¹¹ Véase Jennifer Pitts “Part 1: Critics of Empire”, en *A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 25-162.

¹² Hegel, *Filosofía de la Historia*, vol. II, 409.

¹³ Auguste Comte, “Première Leçon”, en *Cours de philosophie positive: tome premier, contenant les préliminaires généraux et la philosophie mathématique* (Paris: Rouen Frères and Libraires-Éditeurs, 1830), 1-56. Leopold von Ranke, “Prólogo a *Historia de los pueblos latinos y germánicos de 1494 a 1535*”, en *Pueblos y Estados*, 38.

Esto permitió asumir que la historia fuera conocible a través de un análisis sistemático de, en particular, fuentes administrativas archivadas concebidas como ventanas pasivas que muestran una realidad positiva pasada. Esta metodología fue influenciada por una transformación profunda de técnicas hermenéuticas, primero con Friedrich Schleiermacher y eventualmente con Wilhelm Dilthey, que estudiaban el texto no para entenderlo en sí mismo, sino como un medio para explorar la psicología, las intenciones y la realidad de su autor.¹⁴ Con estas bases filosóficas y metodológicas, la Historia profesional, cuyo objeto de estudio era el devenir nacional, se podía recrear como históricamente única, separada de lo que habían escrito todos los historiadores no profesionales de siglos anteriores, así como de otras disciplinas y otros lugares.

Si bien la revolución epistemológica que sentó las bases para la profesionalización de la Historia se dio bajo la dirección de los alemanes, fueron los historiadores británicos y franceses, en particular Thomas Macaulay y Jules Michelet, quienes construyeron las primeras historias nacionales bajo los nuevos parámetros epistemológicos e institucionales. Macaulay publicó su *History of England* en cinco volúmenes, con particular énfasis en la Revolución Gloriosa, a la que identificó como el evento central en la formación de Inglaterra como Estado-nación.¹⁵ De forma similar, Michelet publicó en diecinueve volúmenes su *Histoire de France* hasta llegar a la Revolución como el clímax en la narrativa sobre la conformación de Francia en Estado-nación.¹⁶ Los dos, Macaulay y Michelet, estructuraron una narrativa teleológica que explicaba el devenir de las dos naciones hacia el establecimiento de institu-

¹⁴ Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism: And Other Writings*, trad. Andrew Bowie (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Wilhelm Dilthey, *Hermeneutics and the Study of History*, editado por Rudolf A. Makkreel y Frithjof Rodi (Princeton: Princeton University Press, 1996).

¹⁵ Thomas Macaulay, *The History of England from the Accession of James II*, 5 vols. (Filadelfia: Porter & Coates, 1848).

¹⁶ Jules Michelet, *Histoire de France*, 28 vols. (Paris: L. Hachette, Chamerot y G. Baillière, 1833-1875).

ciones liberalizantes para la protección de las libertades civiles y propiedad privada de los ciudadanos, sentando la base empírica de la que posteriormente Ernest Renan se va a valer para su teorización sobre la nación.¹⁷

Pero esta centralidad de la “nación” como programa político no es lo único característico de la Europa decimonónica; fue, también, un momento de profundas transformaciones socioeconómicas. Nuevas formas de producción semiautomatizada, controlada por una clase de propietarios privados enriqueciéndose rápidamente, junto con la expansión de la mano de obra asalariada, la abolición de los gremios, los ataques constantes contra los privilegios legales sobre la tenencia del suelo y la representación política, la migración masiva del campo a las ciudades, y el crecimiento demográfico exponencial estaban cambiando drásticamente a la sociedad del occidente europeo. Varios intelectuales intentaron entender la incursión de esta forma socioeconómica a la que llamaron capitalismo, criticando y comentando previas teorías, particularmente británicas, sobre la naturaleza de la formación de la riqueza.¹⁸ El primero fue el británico David Ricardo, seguido por el francés Henri de Saint-Simon, pero fue con los filósofos alemanes hegelianos Friedrich Engels y Karl Marx que una narrativa histórica sobre la “forma de producción capitalista,” luego conocida como “capitalismo,” se materializó.

Marx adaptó el idealismo dialéctico, que explicaba la historia como el desenvolvimiento del “espíritu” trascendental en su verdadera forma como una nación institucionalizada, a un materialismo dialéctico. Categorizó “la forma moderna estándar de capital” como una presentación específica de riqueza que existe solo en sociedades donde el valor de un bien de consumo, producido por la fuerza de trabajo y la producción mecanizada, es

¹⁷ Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?: Conférence Faite en Sorbonne, Le 11 Mars 1882* (Paris: Claman Lévy, 1882).

¹⁸ Posiblemente los dos más importantes eran William Petty y Adam Smith.

capitalizado por un propietario privado y es reinvertido en la forma de activos para expandir la fuerza de trabajo y generar más riqueza, lo que llamó el “circuito D-M-D.” Esta historicidad del capital es clara cuando Marx argumenta que “[históricamente], el capital, en su enfrentamiento con la propiedad de la tierra, se presenta en un comienzo y en todas partes bajo la forma de dinero, como *patrimonio dinerario*, capital comercial y capital usurario.”¹⁹ Pero, advierte, “[l]as condiciones *históricas* de existencia [del capital] no están dadas, en absoluto, con la circulación mercantil y la dineraria. Surge tan solo cuando el poseedor de medios de producción y medios de subsistencia encuentra en el mercado al *trabajador libre* como vendedor de su fuerza de trabajo, y *esta condición histórica* entraña una historia universal.”²⁰ Es decir, la teoría de la historia que Marx creó fue un método para entender las formas distintas que han tenido el trabajo y la riqueza para explicar el proceso por el cual “la forma estándar moderna de capital” apareció.²¹ Teorizó que las contradicciones internas en la forma en la que la riqueza es producida y acumulada, junto con las tensiones sociales entre clases definidas con base en la forma de trabajo y la propiedad sobre medios de producción (la estructura), han transformado a las sociedades mucho más que las vicisitudes políticas que se usaban para explicar la formación de los Estados-nación (superestructura).²²

La crítica al uso de metanarrativas teleológicas para explicar el surgimiento del “Estado-nación” y “la forma de producción capitalista” como fin de la historia imponiendo a “la nación,” “la riqueza” y “el trabajo” como unidades abstractas centrales y tras-

¹⁹ Karl Marx, *El Capital Vol. 1. El proceso de producción del capital*, trad. Pedro Scaron (México: Siglo XXI, 1975) 179.

²⁰ Marx, *El Capital*, 207.

²¹ Marx, *El Capital*, 199.

²² Esta teoría de contradicciones internas la presente Marx de forma más clara en el prólogo a *La Contribución a la Crítica de la Economía Política*, trad. Jorge Tula et.al. (México: Siglo XXI, 1980) 3-8.

centadales de la narrativa histórica no es novedosa en absoluto. Particularmente los cuestionamientos realizados por historiadores, influenciados por la Escuela de Frankfurt y la filosofía post-estructuralista, al “historicismo” (la idea de que existen fuerzas internas que explican la transformación de las sociedades), a la creencia en que los documentos son fuentes confiables imparciales o que los archivos son lugares pasivos de recolección del pasado, a la teoría de que la historia es una realidad positiva que puede ser conocida, y a la narrativa progresista sentaron la base para desarticular los patrones académicos decimonónicos. El análisis de los historiadores profesionales que realizaron estas críticas convirtió a la Historia en un género literario autoreferencial con sus propias reglas. Ello permitió el estudio de sujetos cuya representación había sido tergiversada por historiadores “profesionales” que tenían una perversa conexión con grupos hegemónicos.²³

Sin embargo, esta reacción historiográfica se enfocó en criticar los patrones analíticos propios de la historia social enfocada en el capital; por lo que la nación regresó a ser el marco analítico. La gran diferencia, sin embargo, es que con la academia estadounidense como nuevo centro de producción historiográfica y tras tantos años de crítica al presentismo que trajo la insistencia en el análisis de la época contemporánea como ontológicamente única, la nueva metanarrativa centrada en la nación divorciaba su estudio del pasado. Esta nueva interpretación permeó en Francia e Inglaterra bajo los estudios de Benedict Anderson y Pierre Norá, que no ponían el énfasis en la historia administrativa, como en

²³ Estos historiadores se han categorizado bajo el nombre del “giro lingüístico.” Algunos ejemplos: Quentin Skinner, “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, *History and Theory* vol. 8, núm.1 (1969): 3-53; White, *Meta-history*, Michel De Certeau, *L'Écriture de l'Histoire* (Paris: Éditions Gallimard, 1975); Koselleck, *Futuro pasado*; Joan Scott, “Gender as a Useful Category for Analysis”, *American Historical Review* vol. 91 (1986): 1053-1075; Roger Chartier, “Le monde comme représentation”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales* vol. 44, núm. 6 (noviembre-diciembre, 1989): 1505-1520; Lynn Hunt *et.al.* eds, *Histories: French Constructions of the Past* (Nueva York: New Press, 1995).

el siglo XIX, ni en las bases socioeconómicas, como la de mediados del siglo XX, sino en los aspectos culturales, semióticos e identitarios.²⁴

Junto con la nueva centralidad teórica de la nación, los académicos postcoloniales empezaron a teorizar “al Occidente” como la máxima encarnación de un posicionamiento hegemónico desde donde se impone una representación distorsionada de los “otros.” Esta idea fue propuesta y establecida desde el principio de la crítica postcolonial con Edward Said quien argumentó que “al igual que el mismo Occidente, el Oriente es una idea que tiene una historia y una tradición de pensamiento, imágenes y vocabulario que le ha dado realidad y presencia en y para el Occidente.”²⁵ Después, Chakrabarty llamó estas categorías, como “el Occidente,” “el Oriente” o “Europa,” términos “hiperreales,” adoptando el término de Jean Baudrillard, y las definió como “ciertas figuras de la imaginación cuyos referentes geográficos se mantienen de cierta forma indeterminada.”²⁶

De esta forma, los académicos postcolonialistas han argumentado que “el Occidente” crea categorías para clasificar el mundo de acuerdo con su propia cultura y las ha impuesto sobre el resto a través de sus imperios coloniales. La narrativa centrada en la formación del Estado-nación y el capitalismo es reemplazada por una narrativa sobre el ascenso del “Occidente” diseñada para entender la formación de los imperios burgueses coloniales, particularmente Francia y el Reino Unido. La historia profesional, en tanto que es una disciplina diseñada desde este Occidente colonial, se vuelve una imposibilidad. Sin embargo, a pesar de estas

²⁴ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, (Londres y Nueva York: Verso Books, 1983); Pierre Nora, coord., *Les Lieux de mémoire*, 3 vols. (Paris: Gallimard, 1984-1992).

²⁵ “as much as the West itself, the Orient is an idea that has a history and a tradition of thought, imagery, and vocabulary that have given it reality and presence in and for the West.” Edward Said, *Orientalism* (Nueva York: Pantheon Books, 1978) 5.

²⁶ “certain figures of imagination whose geographical referents remain somewhat indeterminate.” Chakrabarty, *Provincializing Europe*, 7.

críticas, tanto las “postestructuralistas” como las “postcoloniales,” “la nación” continúa informando la forma en la que las instituciones académicas (universidades, revistas, congresos, etc.) conciben la historia y el capitalismo sigue siendo su sustento material.

EL IMPERIO COMO TEORÍA HISTORIOGRÁFICA

Hay dos problemas con la forma en la que los académicos post-colonialistas caracterizan “el Occidente”. Primero, no dan una definición concreta, por lo que, por ejemplo, España y el mundo hispanohablante algunas veces son excluidos, pero, cuando conviene al argumento, incluidos. En este sentido, el grupo latinoamericano de modernidad/colonialidad ha criticado esta exclusión como resultado de la centralidad que los imperios decimonónicos tienen en la crítica postcolonial.²⁷ Segundo, “el Occidente” es concebido como la única fuente de imperialismo.

Esta segunda crítica está presente particularmente en uno de los libros fundacionales de la denominada nueva historia imperial, *After Tamerlane*, de John Darwin. Criticando este “cuento familiar” sobre “[e]l camino del Occidente a la supremacía global por la vía del imperio y preminencia económica,” lo que llama “la autopista de la historia” donde “todas las alternativas eran desviaciones o callejones sin salida,” buscó, con su libro, “colocar a Europa (y al Occidente) en un contexto más grande: en medio de proyectos formativos de imperios, estados y culturas en otras partes de Eurasia.”²⁸ Esta “escuela” o giro intelectual ha buscado

²⁷ Ver Mabel Moraña, et.al. eds., *Coloniality at Large: Latin America and the Post-colonial Debate* (Durham y Londres: Duke University Press, 2008).

²⁸ “*familiar tale... The rise of the West to global supremacy by the path of empire and economic pre-eminence... the high road of history... all the alternatives were byroads or dead ends... placing Europe (and the West) in a much larger context: amid the empire-, state- and culture-building projects of other parts of Eurasia.*” Darwin, *After Tamerlane*, x.

romper las tres metanarrativas: la liberal, centrada en la nación, la marxista, centrada en el capital, y la postcolonial, centrada en el colonialismo europeo decimonónico. Para ello, y con el propósito de descentralizar la “historia moderna de Occidente,” estructura la historia global como una competencia continua entre distintos imperios.

No se debe confundir esta tarea con los esfuerzos paralelos tanto de “recobrar” una historia de los imperios libre de ideología y empíricamente sustentada, como de resaltar el impacto positivo que han tenido en la formación de nuestro “mundo moderno civilizado.” Dentro de este llamado a volver a la historia “objetiva” de los imperios está el proyecto “Ethics and Empire” coordinado por Nigel Biggar en el Oxford’s McDonald Centre. Si bien la participación de John Darwin en la concepción del proyecto borra la línea entre las dos líneas historiográficas, él se retiró durante el primer año en 2017.²⁹ Por el otro lado, el ejemplo más claro de una historia apologética del imperio son los estudios de Niall Ferguson dentro del mundo angloparlante y de Dimitri Casali y Nicolas Cadet para la academia francófona.³⁰

La nueva historia imperial no busca minimizar el daño demográfico, económico y cultural que imperios como el español, el británico o el francés causaron sobre cientos de sociedades. En todo caso, enfocarse en imperios como ejes estructurantes de la historia demanda escribir sobre estrategias de dominación material (control militar o económico), política (sistemas complejos de soberanía), epistemológica (sistemas de clasificación de gente en

²⁹ Para el proyecto *Ethics and Empire* véase <https://www.mcdonaldcentre.org.uk/ethics-and-empire>. Para la controversia que suscitó véase: Richard Adams, “Oxford University Accused of Backing Apologists of British Colonialism”, *The Guardian* (diciembre 22, 2017); y Ian Jack, “The Sun may Never Set on British Misconceptions about Our Empire”, *The Guardian* (enero 6, 2018).

³⁰ Niall Ferguson, *Empire: The Rise and Demise of the British World Order and the Lessons for Global Power* (Londres: Allen Lane, 2002); Dimitri Casali y Nicolas Cadet, *L’Empire colonial français: Quand la France rayonnait dans le monde 1608-1931* (Paris: Gründ, 2015).

categorías específicas) y cultural (mecanismos de representación e imposición de formas de comportamiento, prácticas sociales y cosmologías).

Una de esas estrategias es la forma en la que un imperio se entiende y autorepresenta. Afirmar ser un imperio, así como negarlo, son esencialmente formas de legitimación y dependen del contexto político específico tanto interno como externo, es decir, son mecanismos de poder en sí mismos. Cuando Estados populares soberanos son considerados como la máxima expresión de forma política, proclamar un estatus imperial deslegitimaría cualquier forma de autoridad. Los Estados Unidos en la actualidad son un buen ejemplo.³¹ Sin embargo, cuando la autoridad se concibe y ejerce de forma escalonada, usar la categoría de imperio puede ser una estrategia política importante contra otros competidores externos y para asegurar la fortaleza al interior, lo que se puede ilustrar con la coronación de Carlomagno como emperador.³²

Estos ejemplos son solo dos actitudes distintas frente a lo que es un imperio, pero ¿qué pasa si el concepto de “imperio” es usado con un propósito específico no traducible a estos ejemplos, como “*imperium*” en la Roma republicana, o cuando lidiamos con otros lenguajes que no tienen un concepto análogo? ¿Es epistemológicamente correcto usar “imperio” como categoría analítica? ¿Cómo se diferencia de lo que hicieron los historiadores decimonónicos con el concepto de “nación”? Como este artículo elaborará en la

³¹ Véase el estudio sobre este tema que realizó Daniel Immerwahr, *How to Hide and Empire: A History of Greater United States* (Nueva York: Picador, Farrar, Straus and Giroux, 2019). Particularmente véase 8-12. También véase: Andrew Preston, “America’s Global Empire”, en Bang *et.al.* eds., *World History of Empires vol 2.*, 1217-1218.

³² Para un estudio sobre el significado político de la coronación de Carlomagno como emperador véase: Anne A. Latowsky, *Emperor of the World: Carlemagne and the Construction of Imperial Authority, 800-1229* (Ithaca y Londres: Cornell University Press, 2013). También véase: Rosamond McKitterick, “Charlemagne, the Carolingian Empire and Its Successors”, en Bang *et.al.* eds., *World History of Empires vol 2.*, 487-493.

siguiente sección, la respuesta es que sí es epistemológicamente correcto y útil siempre y cuando se parta del entendido de que la definición de “imperio” que se usa como categoría de análisis no es necesariamente la misma que la que usó la gente de los imperios estudiados.³³ De hacer esto, entonces el problema que surge al usar el concepto de “nación” como eje estructurante se evitaría. En otras palabras, la categoría analítica de “imperio” tiene que ser lo suficientemente ambigua como para describir distintas formas políticas que se pueden encontrar a lo largo de la historia y en todos los continentes sin opacar los vocabularios específicos usados para referirse a formaciones imperiales en contextos particulares. Como Reinhart Koselleck insistió, hacer esta diferenciación entre categorías de análisis y conceptos como parte del objeto de estudio es crucial.³⁴

La relación dialéctica entre la definición analítica de “imperio” y la conceptualización contextualizada de dicho concepto hace que el objeto de estudio se entienda como un proceso de formación, en lugar de un cuerpo político estático. Este acercamiento no busca un momento específico en el que una comunidad alcanza el momento de autorrealización y se recrea como un cuerpo político. Su propósito, en cambio, es rastrear formaciones políticas en el contexto de un sinfín de elementos de competencia externa e interna, así como el repertorio de estrategias políticas aplicadas por distintas personas para gobernar varios espacios y comunidades.

³³ Esta aclaración suele aparecer en la mayoría de las introducciones de los historiadores que han adoptado este acercamiento. Por ejemplo, en los volúmenes de Oxford está en Peter Fibiger Bang, “Empire—A World History: Anatomy and Concept, Theory and Synthesis”, en *World History of Empires vol 1.*, Bang, et.al. eds., 12-14.

³⁴ Koselleck hace una diferencia entre “categorías científicas del conocimiento” y los “conceptos ligados a las fuentes” o “conceptos tradicionales.” Ver Koselleck, “‘Espacio de experiencia’ y ‘Horizonte de expectativa’, dos categorías históricas”, en *Futuro pasado*, 334. Cooper, por el otro lado, les llama “categoría analítica” y “categoría indígena.” Véase: Cooper, *Colonialism in Question*, 8-9.

Si estudiamos un imperio como una entidad con características específicas, que existió en un momento preciso delimitado espacial y cronológicamente, estaríamos conceptualizándolo como una realidad positiva, con un origen y un final, lista para ser diseccionada con herramientas forenses. Pero si estudiamos el cuerpo político al que llamamos analíticamente “imperio” como la suma de condiciones materiales (sistemas de coerción militar y de dominación económica), construcciones conceptuales (mecanismos de autolegitimación, sistemas jerárquicos de soberanía con pluralismo legal y formas de representación dentro de marcos epistemológicos) y acciones sociales sin un orden preciso, entonces no partiríamos del supuesto de que tiene una identidad única fija. Hay una diferencia ontológica entre estos dos acercamientos: la identidad de un imperio se concibe como epistemológicamente impuesta, no revelada. El objeto de estudio es, entonces, inventado por el historiador para enfocar su análisis en la coordinación entre condiciones materiales, construcciones conceptuales y acciones sociales; en otras palabras, formaciones imperiales.

Como Ann Stoler y Carole McGranham escribieron, mientras que los imperios “pueden ser ‘cosas’...las formaciones imperiales no;” son, en cambio “políticas de desarticulación, procesos de dispersión, apropiación y dislocación...que dependen tanto de categorías como poblaciones que se puedan desplazar...de aplazamientos y postergaciones materiales y discursivas.”³⁵ La dicotomía no es entre “imperio” y “formaciones imperiales,” sino entre “imperio” entendido como una realidad positiva (una “cosa”) e “imperio” entendido como una formación social. Por

³⁵ “*may be ‘things’... imperial formations are not...they are polities of dislocation, processes of dispersion, appropriation, and displacement...dependent both on moving categories and populations...on material and discursive postponements and deferrals.*” Stoler y McGranham, “Introduction: Refiguring Imperial Terrains”, en *Imperial Formations*, 8.

lo tanto, bajo esta perspectiva la cuestión sobre el origen de un imperio específico es un sinsentido. Podemos, en cambio, preguntar si en un momento preciso una comunidad actuaba como un imperio, y podemos preguntarnos sobre las características de esa formación imperial específica. Stoler y McGranham adoptaron el concepto de Althusser y Balibar de “formación social” como “[e]l todo concreto que comprende las prácticas económica, política e ideológica en un cierto lugar y etapa de desarrollo.”³⁶ El presente artículo adopta esta perspectiva, pero propone un sistema de subdivisión distinto: condiciones materiales, lo que cubre el espectro estructural de la “práctica económica” y el violento de la “práctica política;” construcciones conceptuales, que incluye el aspecto legal de la “práctica política” y la totalidad de la “práctica ideológica;” y la acción social, que se compone de la dimensión política de la “práctica económica” y el aspecto ejecutivo de la “práctica política.”

CONDICIONES MATERIALES

Las “condiciones materiales de un imperio” son los sistemas militares de coerción y dominación económica. Los imperios siempre han dependido de su fortaleza militar para expandir su área de control o espacio de actividad, protegerla de competidores o enemigos externos, y mantener orden y paz adentro. Los imperios deben mantener alguna forma de coordinación e infraestructura, cualquiera que sea. Tienen que forjar armas, entrenar soldados, proveer de comida, construir formas de transporte y dictar órdenes.

³⁶ “concrete complex whole comprising economic practice, political practice, and ideological practice at a certain place and stage of development.” Esta definición proviene del glosario realizado por Ben Brewster: Louis Althusser, *For Marx*, trad. Ben Brewster (Londres y Nueva York: Verso, 2005), 251. Citado en Stoler y McGranahan, *Imperial Formations*, 8.

Hay una relación clara entre la forma de organización política y las características de su cuerpo militar: su estructura, tecnología, tácticas y función dentro de estrategias comprensivas. Por ejemplo, un ejército sofisticado, estructurado en rangos y unidades, con tecnología altamente destructiva, coordinado dentro del campo de batalla para ejecutar complejas maniobras y dividido en múltiples frentes con desafíos diversos requiere de un Estado sofisticado con un cuerpo burocrático operativo.³⁷ Esta correlación entre la forma de organización política y la estructura militar fue identificada desde, al menos en Europa, Aristóteles; y ha influenciado directamente varios de los principales debates de historia militar europea como las teorías de la Revolución Hoplita, la Revolución Militar de la temprana Edad Moderna y, más en general, los debates en torno a las llamadas “Revoluciones en Asuntos Militares” (RMAs por sus siglas en inglés).³⁸ Particularmente esta última ha sido usada por historiadores de imperios para abandonar narrativas eurocéntricas sobre desarrollo militar.³⁹

La fuerza militar podría ser entendida como el máximo mecanismo que tiene un imperio para ejercer violencia dentro y fuera de su espacio de acción. Si bien varios académicos han expandido el alcance semántico del concepto de “violencia” para incluir formas sutiles de coerción y exclusión epistemológica, en este contexto se entiende en un sentido limitado como la imposición de la voluntad de alguien sobre otros a través del uso de la fuerza.⁴⁰

³⁷ Para un estudio detallado sobre la centralidad del esfuerzo bélico en un contexto imperial véase, Geoffrey Parker, *The Grand Strategy of Philip II* (New Haven: Yale University Press, 1998).

³⁸ Aristóteles, *Política*, trad. Manuela García Valdés (Madrid: Gredos, 1988) 386-387. Para un análisis general reciente de estas teorías véase: William R. Thompson, “A Test of a Theory of Co-Evolution in War: Lengthening the Western Eurasian Military Trajectory” *The International History Review* vol. 28, núm. 3 (septiembre, 2006): 473-503.

³⁹ Véase: Peter A. Lorge, *The Asian Military Revolution: From Gunpowder to the Bomb* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008) y Ian Morris, “Empire and Military Organization,” en Bang, *World History of Empire vol. 1*, 168-176.

⁴⁰ Para un ejemplo de un excelente e influyente análisis sobre el entendimiento

Aunque la centralidad del uso de la violencia se repite en otras formas políticas, los imperios son particularmente, se podría decir ontológicamente, dependientes de su fuerza militar. En tanto que la expansión de áreas de soberanía, el espacio sobre el cual alguien o alguna institución tiene alguna forma de autoridad, es la característica definitoria de los imperios, memorias, sistemas y amenazas de violencia los identifica como tales.⁴¹

Dentro de los imperios, la violencia es discriminatoria. Si bien esto, de nuevo, es cierto para otras formas políticas, dentro de los imperios la discriminación tiende a estar relacionada con experiencias de expansión, así como de la forma y función del trabajo discriminatorio de sujetos conquistados o comprados. Por ello, formas de trabajo barato y forzado están tan ligadas con la violencia militar y la soberanía como con modos de producción y el comercio. Los imperios crean sistemas jerárquicos de clasificación de trabajo, aunque la lógica detrás de esta discriminación puede variar entre sociedades y en el tiempo. Por ello, los estudios recientes sobre la esclavitud se han enfocado en crear un puente entre la tradición interpretativa que se enfoca en la relación entre conquista y oferta de esclavos con aquella que explica la etapa más álgida del sistema esclavista como el resultado de la expansión comercial.

En este sentido, Kyle Harper argumentó para el mundo romano que “lo que se necesita es un modelo comprensivo basado

más extenso de “violencia” y particularmente influyente en la crítica “postcolonial” véase: Gayatri Chakravorty Spivak, “¿Can the Subaltern Speak?”, en *Marxism and the Interpretation of Culture*, editado por Cary Nelson (Londres: Macmillan, 1988). El concepto más limitado de violencia usado en este artículo se asemeja al desarrollado por los sociólogos Max Weber y Charles Tilly. Max Weber, “Naturaleza y ‘legitimidad’ de las asociaciones políticas”, en *Economía y Sociedad*, trad. José Medina Echevarría *et.al.*, (México: FCE, 1964), 661-663; Charles Tilly, “War Making and State Making as Organized Crime”, en *Bringing the State Back In*, editado por Peter Evans, *et.al.* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 169-191.

⁴¹ Ian Morris desarrolla este argumento en “Empire and Military Organization”, 155-178.

en oferta y demanda, con un foco específico sobre las estructuras ocupacionales y demográficas del sistema esclavista y las propiedades institucionales del trabajo esclavo.”⁴² Por su parte, Herman Bennett argumentó que “el estudio de la esclavitud, en general limitado a una categoría de posesión y trabajo, pero por implicación también a formas de dominio, está en claro contraste con historias imperiales. El Imperio definió a la esclavitud, pero también al comercio de esclavos del Atlántico ibérico. Ambos también conspiraron en la formación del absolutismo imperial.”⁴³ La esclavitud, sin embargo, no ha sido la única forma de trabajo forzado. Para el contexto de la antigua China, Mark Edward Lewis resaltó que “el trabajo forzado fue la base de los estados Qin y Han,” y si bien, estos “imperios usaron cuatro tipos de trabajo manual: siervos corvée, contratados, convictos y esclavos” y “[c]ada uno de estos tenían distintas características legales y sociales y eran, consecuentemente, aptos para diferentes tipos de trabajo...fue sobre las desechables espaldas de los convictos [no de los esclavos] que se construyeron los cimientos del temprano estado imperial.”⁴⁴

Estos tres académicos han enfatizado cómo la expansión a través, o facilitado por medios militares, y la búsqueda por gente que

⁴² “*What is needed is a comprehensive model based on supply and demand, with specific focus on the occupational and demographic structures of the slave system and the institutional properties of slave labor.*” Kyle Harper, *Slavery in the Late Roman World, AD 275-425* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011) 10.

⁴³ “*The study of slavery, largely limited to a category of possession and labor bit by implication also dominance, stands in stark contrast to imperial histories. Empire defined slavery but also the Iberian Atlantic slave trades. Both also conspired in the formation of imperial absolutism.*” Herman Bennett, *African Kings and Black Slaves: Sovereignty and Dispossession in the Early Modern Atlantic* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2019) 39.

⁴⁴ “*Forced labor was the foundation of the Qin and Han states...empires employed four types of manual labor: peasant, corvée, hired, convict, and slave. Each of these had different legal and social characteristics and was consequently suitable for different types of work...it was upon convicts' expendable backs that the material foundations of the early imperial state were built.*” Mark Edward Lewis, *The Early Chinese Empires: Qin and Han* (Cambridge y Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007) 250-252.

realice formas baratas de trabajo constituyen el corazón de todo sistema imperial, lo que nos lleva a la segunda condición material: la dominación económica. El debate sobre la política económica de los imperios ha estado en el primer plano del análisis desde, al menos, que John A. Hobson publicara su libro *Imperialism: A Study* (*Imperialismo: Un Estudio*) en 1902 y Vladimir Lenin su *Imperializm kak novejsijj etap kapitalizma* (*Imperialismo: La nueva etapa del capitalismo*) en 1917.⁴⁵ Como con el trabajo forzado, el papel del comercio en la dominación imperial ha sido analizado bajo dos paradigmas: las transformaciones económicas impulsan la expansión imperial o la expansión imperial transforma las estructuras económicas. Dos ejemplos del primer paradigma son los análisis marxistas, como los de Eric Hobsbawm, y la teoría del sistema-mundo introducido por Fernando Braudel y desarrollado por Immanuel Wallerstein.⁴⁶ El primero se enfoca en ciclos de concentración de capital, sobreproducción y expansión imperial como el resultado de la búsqueda por mercados más grandes. El segundo es un análisis de la expansión del mercado y los ciclos de desarrollo capitalista en los centros de la economía global, conceptualizada como un sistema suprapolítico que divide el mundo en formas distintas de trabajo, producción y sistemas políticos en un eje de centro-periferia.

El segundo paradigma, que pone la causa en la expansión imperial, se puede dividir a su vez en dos categorías de argumentos: aquellos que se enfocan en las sociedades económicamente incapacitadas por las políticas imperiales, y aquellas que resaltan

⁴⁵ John A. Hobson, *Imperialism: a Study* (Nueva York: James Pott & Company, 1902); Vladimir I. Lenin, *El imperialismo, fase superior del capitalismo* (Pekín: Ediciones en lenguas extranjeras, 1966).

⁴⁶ Eric Hobsbawm, *The Age of Empire (1875-1914)* (Nueva York: Vitange Books, 1987); Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme. XVe-XVIIIe siècle. Tome 3. Le temps du monde* (Paris: Armand Colin, 1979); Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System, vol. 1: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century* (Nueva York y Londres: Academic Press, 1974).

las transformaciones estructurales como resultado de la expansión imperial. La primera de estas categorías argumentativas se puede encontrar en los estudios de Rosa Luxemburgo, aunque está mejor representada por la “teoría de la dependencia” de economistas latinoamericanos como Theotônio Dos Santos o árabes como Samir Amin así como por los primeros críticos del colonialismo como Frantz Fanon.⁴⁷ Este acercamiento contrasta con la teoría del sistema-mundo en tanto que su objetivo es mostrar la intención política, en lugar de la dinámica estructural, de reducir activamente la economía de una sociedad a un lugar periférico. La segunda categoría argumentativa revierte el análisis marxista eurocéntrico de gente como Hobsbawm resaltando ya sea el papel activo de los imperios en subdesarrollar las economías de sociedades colonizadas, como con los estudios subalternos de los historiadores indios, o localizando el origen del capitalismo en la economía imperial lo que también elimina la presuposición de la división centro-periferia. Este último acercamiento es posiblemente el más nuevo, y uno de los primeros ejemplos es el estudio sobre la modernidad realizado por Timothy Mitchel.⁴⁸

En este aspecto hay un problema mayor: el debate sobre la economía política de los imperios se ha concentrado, sobre todo, en su relación con el desarrollo del sistema capitalista. En parte, por ello, varios historiadores han enfatizado la diferencia radical entre los imperios “capitalistas” y el resto. Con el fin de tener una base teórica que permita un análisis transhistórico, la tendencia ha sido resaltar cómo “[e]l potencial establecido por la existencia de

⁴⁷ Rosa Luxemburgo, *La acumulación de capital*, trad. Raimundo Fernández (México: Grijalbo, 1967); Theotônio dos Santos Júnior, *Imperialismo y dependencia* (México: Editorial Era, 1978); Frantz Fanon, *Les damnés de la terre* (Paris: Éditions Maspero, 1961); Samir Amin, *Le développement inégal* (Paris: Éditions de Minuit, 1973).

⁴⁸ Ranajit Guha, *A Rule of Property for Bengal: An Essay on the Idea of Permanent Settlement* (Paris: Mount & Company, 1963); Timothy Mitchel, “The Stage of Modernity”, en *Questions of Modernity*, editado por Timothy Mitchel (Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press, 2000).

un imperio para redefinir las condiciones...bajo las que el excedente es apropiado, tanto en los territorios centrales como en las regiones conquistadas, establece la base sobre la cual el ‘capital imperial’ se puede generar.”⁴⁹ El concepto de “capital imperial” por lo tanto, se insertaría en la última línea argumentativa, resaltando al imperio mismo como condición para el control y concentración de capital.

Reducir un porcentaje significativo de comunidades recientemente conquistadas a formas explotativas de trabajo, como se discutió más arriba, es solo una de las estrategias para lograr esto. Otra más obvia es a través de la imposición de un tributo. En algunos sistemas imperiales, las comunidades controladas tienen que dar periódicamente un porcentaje de su riqueza a cambio de no ser aislados del sistema imperial con la protección militar y circulación de mercancías que provee (como las llamadas *Pax Romana* o *Pax Mongolica*) o no ser forzadas violentamente a darlo. El tributo como mecanismo de poder y coerción ha sido usado por académicos como signifiante para diferenciar a los imperios autocráticos, particularmente de Asia, de los imperios coloniales y comerciales en Europa. Sin embargo, la historiografía más reciente ha argumentado que, por ejemplo, incluso “el Imperio Británico, bajo este estándar un imperio completamente moderno, capitalista y explotativo, continuó usando formas de coerción, reclutamiento y premios que eran típicas de aquellos imperios tributarios como el Mogol.”⁵⁰

Otras formas de contribuciones económicas han sido usadas para reforzar la soberanía imperial y circulación de riqueza,

⁴⁹ John Haldon, “The Political Economy of Empire: ‘Imperial Capital’ and the Formation of Central and Regional Elites”, en Bang, *World History of Empire vol. 1*, 188.

⁵⁰ “the British Empire, by one standard a thoroughly modern, exploitative capitalist empire, continued to employ modes of coercion, recruitment and reward which were typical of those tributary empires like the Mughal.” Peter Fibiger Bang y C.A. Bayly, “Tributary Empires—Towards a Global Comparative History”, en *Tributary Empires*, 8.

como donaciones o ciertos impuestos, o también pueden estar ocultas detrás de sistemas complejos de control sobre el comercio y políticas monetarias. Aranceles discriminatorios, por ejemplo, pueden asegurar un comercio deficitario para mantener la jerarquía imperial y controlar la circulación de riqueza.⁵¹ Algunos han incluso encontrado mecanismos para hacer a otras comunidades, dentro o fuera de su espacio de soberanía, económicamente dependientes a través del control del mercado, creando una periferia económicamente limitada y dependiente de la metrópoli donde la riqueza es concentrada. Esto se ha realizado a través de limitar las importaciones de la periferia a productos primarios haciéndola dependiente de las compañías mercantiles e instituciones financieras metropolitanas; lo que nos regresa al análisis de Hobson y Lenin.

CONSTRUCCIONES CONCEPTUALES

Las condiciones materiales de los imperios, es decir, la expansión de la soberanía a través de medios militares, la continua búsqueda por formas baratas de trabajo, y el control de la circulación de riqueza tienen lugar dentro de construcciones conceptuales específicas. Mientras que el poder imperial es ejercido a través de violencia y restricciones, no puede mantenerse sin ser considerado legítimo. Esta dualidad paradójica es su piedra angular. En este sentido, Ian Morris argumentó que “[e]l imperio es un argumento circular: la principal herramienta que tiene un imperio para vencer a sus súbditos de que sus agentes son las únicas personas a

⁵¹ Para una evaluación historiográfica sobre la política económica del imperio español, véase: Andrés Calderón y Rafael Dobado, “Siete mitos acerca de la historia económica del mundo hispánico”, en *Pintura de los reinos. Identidades compartidas en el mundo hispánico. Miradas varias, siglos XVI-XIX*, coords. Rafael Dobado y Andrés Calderón (Barcelona: Real Academia de la Historia, Fomento Cultural Banamex y Academia Mexicana de la Historia, 2012), 75-103.

las que se les permite ser violenta es la ley, pero la legitimidad de la ley recae en la habilidad del imperio de imponerla con violencia.”⁵² Una institución o persona que alega poseer autoridad imperial, lo hace a través de un sistema complejo y codificado de regulaciones sociopolíticas reconocidas a través de consenso, forzado o voluntario, por el universo de comunidades que viven dentro de su espacio de soberanía. En otras palabras, la aseveración de ser un imperio y la jerarquía impuesta tienen que ser legitimadas. Pero, cuando dicha institución o persona busca expandir su soberanía sobre otras personas y espacios que no las reconoce como legítimas, tiene que usar formas materiales de dominación.

Como Burbank y Cooper han argumentado categóricamente, la jerarquización es la principal característica sociopolítica de los imperios. Gente diversa de distintas comunidades tienen accesos diferentes a la esfera política y, por lo tanto, “[e]l concepto de imperio asume que gente distinta dentro del cuerpo político será gobernada de forma distinta.”⁵³ La jerarquización imperial crea un sistema de soberanía escalonada y pluralismo legal. Como Laura Benton y Richard Ross han argumentado “[e]n el corazón de esta historia [global de los imperios] hay un reconocimiento de la importancia del pluralismo legal de los imperios, que invariablemente dependía de acuerdos legales escalonados en formas políticas compuestas.”⁵⁴ Los imperios forman o mantienen una separación entre comunidades, lo que significa que, al menos, hay dos capas de soberanía: la imperial que tiene autoridad sobre

⁵² “*Empire is a circular argument: the main tool an empire has for convincing its subjects that its agents are the only people allowed to be violent is law, but law’s legitimacy rests on the empire’s ability to enforce it with violence.*” Morris, “Military Organization,” 158.

⁵³ “*The concept of empire presumes that different people within the polity will be governed differently.*” Burbank y Cooper, “Imperial Trajectories”, en *Empires*, 8. Véase también su capítulo “Empires and the Politics of Difference: Pathways of Incorporation and Exclusion”, en Bang, *World History of Empires vol. 1*, 375-415.

⁵⁴ Benton y Ross, *Legal Pluralism*, 1.

el universo de comunidades que forman parte de ese imperio, y la local que corresponde a una comunidad específica. Además, los imperios requieren intermediarios, gente de las comunidades dominadas que tienen alguna forma de autoridad sobre ellas y negocian con la esfera más alta de autoridad o gente de las capas más altas del sistema imperial que gobierna sobre las comunidades conquistadas en su representación.⁵⁵ La flexibilidad dada por la soberanía escalonada y el pluralismo legal puede proveer al imperio con un repertorio de mecanismos para adaptarse a nuevas dinámicas o reacción contra nuevas amenazas. También les da a los súbditos imperiales formas de navegar las políticas del imperio e incluso adaptarlas para sus propios intereses. Algunas comunidades dentro de los imperios han aprendido a resistir y usar el sistema para su beneficio a través de espacios de autonomía y mecanismos para redirigir el movimiento de bienes. Esta es la razón principal por la cual los sistemas imperiales son tan complejos y la mayoría de las veces paradójicos.

La representación, como forma de poder, funciona en una doble dirección: de forma delegada a través de intermediarios que tienen poder “en representación” de una forma más elevada de autoridad, y de forma diádica a través de gente que “representa” el interés de una población. Dentro de la primera categoría sobresalen los estudios de las burocracias imperiales.⁵⁶ Pero la representación, como insiste Ella Shohat, debe entenderse en el doble sentido de ser, en términos político-morales, “una persona

⁵⁵ El papel de los “intermediarios” en sistemas imperiales se ha vuelto uno de los temas más discutidos en la historiografía reciente de imperios, particularmente vinculado con el trabajo de Burbank y Cooper. Véase en general todo su libro *Empires* y Benjamin N. Lawrence *et.al.*, eds., *Intermediaries, Interpreters, and Clerks: African Employees in the Making of Colonial Africa* (Madison y Londres: The University of Wisconsin Press, 2006). Frantz Fanon ya había resaltado este papel en “Mémoires de la conscience nationale”, en *Les damnés*, 143-194.

⁵⁶ Peter Crooks *et.al.* eds., *Empires and Bureaucracy in World History: From Late Antiquity to the Twentieth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016).

o grupo hablando en nombre de otras personas o grupos” y, en su dimensión semiótica, “algo ‘en presencia de’ algo más.”⁵⁷ La hegemonía imperial se podría concebir como la habilidad de una persona o institución de redirigir ambas vías de poder representativo. Para hacer eso, el soberano debe usar mecanismos para manufacturar consentimiento, usando el concepto de Gramsci, es decir, hacer que los súbditos del imperio reconozcan la naturaleza soberana de tal poder como legítima.⁵⁸ A su vez, el soberano tiene que mantener control sobre diversas formas de representación, en el sentido semiótico. Así como su autoridad requiere de la cooperación (a veces negociada, otras veces forzada violentamente) de gente e instituciones con poder militar y económico, necesita también del apoyo de gente que interactúa con el discurso político. La habilidad del soberano de cooptar a esta gente a través de, por ejemplo, el sistema de mecenazgo, o controlar a través de mecanismo retóricos su autorepresentación es, entonces, esencial para mantener su posición de autoridad y hacer que el orden social que lo coloca ahí se asuma como natural.⁵⁹

Tanto la discriminación jerárquica como la hegemonía imperial son legitimadas por algo trascendental conceptualizado a

⁵⁷ “some person or group is speaking on behalf of some other persons or groups...something is ‘standing for’ something else.” Ella Shohat, “The Struggle over Representation: Casting, Coalitions, and the Politics of Identification”, en *Late Imperial Culture*, editado por Román de la Campa, *et.al.* (Londres y Nueva York: Verso, 1995) 166.

⁵⁸ Antonio Gramsci, *El Materialismo Histórico y la Filosofía de Benedetto Croce*, trad. Isidoro Flambaun (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1971) 50. Véase Bang, “Empire,” 35.

⁵⁹ El volumen más importante sobre representación en espacios imperiales es Peter Fibiger Bang y Dariusz Kołodziejczyk, *Universal Empire: A Comparative Approach to Imperial Culture and Representation in Eurasian History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012). Véase también Javed Majeed, “Literature of Empire: Difference, Creativity, and Cosmopolitanism”, en Bang, *World History of Empire vol. 1*, 342-374. Sobre un excelente estudio de caso véase Alejandro Cañeque, *The King’s Living Image: The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico* (Nueva York y Londres: Routledge, 2004). Particularmente los capítulos “Performing Power” y “The Economy of Favor”, 119-184.

priori, y algunas veces sistematizada dentro de un código jurídico. Es decir, está sustentada por la creencia de que algo no humano y muchas veces superior la determina. Pueden ser los dioses (y frecuentemente la jerarquía divina refleja la social), Dios, las leyes “naturales,” nuestra biología o incluso conceptos como la razón o la libertad asumidos como universales y estáticos. Este concepto de “trascendental” debe entenderse como una categoría analítica para indicar una división epistemológica que parece estar presente en la mayoría de las sociedades, aunque su forma y función varía drásticamente. La terminología más famosa para referirse a dicha división fue introducida por Émile Durkheim desde 1912 como la separación entre “lo sagrado” y “lo profano.”⁶⁰ Otra más reciente, propuesta por Philippe Descola, una de las figuras principales del llamado “Giro Ontológico,” ha establecido un esquema para diferenciar cuatro ontologías distinguidas por diversas configuraciones entre la conceptualización de “la interioridad” y “la fisicalidad.”⁶¹

En lugar de apropiar los conceptos de “lo sagrado” o “interioridad,” la elección del uso de “trascendental” como categoría analítica tiene la función implícita de criticar la teoría político-moral basada en los conceptos de “libertad trascendental” y “naturaleza humana” atribuidos particularmente a Immanuel Kant.⁶² Esta crítica es necesaria para alejarnos de la conexión entre teorías sobre “secularización” y “modernización” que han conceptualizado a la “razón” y la “fe” como dos principios cog-

⁶⁰ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1912).

⁶¹ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture* (Paris: Gallimard, 2005).

⁶² Sobre esta crítica a Kant véase, Gilles Deleuze, “Problème de la connaissance et problème moral” y “Les principes de la nature humaine”, en *Empirisme et subjectivité* (Paris: Presses Universitaires de France, 1953), 1-22, 118-138; Michel Foucault, “L’homme et ses doubles”, en *Les mots et les choses*, 314-354; Ermanno Bencivenga, *Ethics Vindicated: Kant’s Transcendental Legitimation of Moral Discourse* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

nitivos universalmente opuestos.⁶³ Equiparar, entonces, a “Dios” y “la libertad” como elementos trascendentales borra la división ontológica entre el Estado-nación y otras formas de organización sociopolítica, algo que Ernst H. Kantorowicz ya había buscado hacer al rastrear el origen del Estado en la apropiación laica del concepto eclesiástico de *corpus mysticum*.⁶⁴

El orden trascendental que explica la estructura jerarquía en imperios es, por lo tanto, esencial para darle al emperador un aura soberana. La autoridad imperial es frecuentemente delegada de forma “mística;” es, en sí misma, una forma de poder representativo. Por ello, y como argumenta Amira K. Bennison, como parte de la discusión sobre “la interacción entre imperio y religión,” o cualquier otro sistema de creencias sustentado en la presuposición de un algo trascendental, “es esencial tomar en cuenta la naturaleza abstracta de la segunda [la religión] y por lo tanto el papel crucial que juegan sus intérpretes, los profesionales religiosos [o los ideólogos], en delinear su relación con el poder (temporal).”⁶⁵ La autoridad del emperador puede provenir de un ser trascendental, como un dios, una conceptualización personificada de la tierra, o un cuerpo político místico (trascendental) como “el reino,” “el pueblo” o “la nación.”

Esta delegación “mística” depende de la interacción entre el conocimiento empírico con el reflexivo o teórico, así como de los marcos epistemológicos que ordenan la forma en la que una

⁶³ Talal Asad desarrolló esta crítica de forma extensa en: *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003).

⁶⁴ Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A study in Medieval Political Theology* (Princeton: Princeton University Press, 1957).

⁶⁵ “the interplay between empire and religion...it is essential to bear in mind the latter's abstract nature and therefore the crucial role played by its interpreters, religious professionals, in delineating its relations with (temporal) power.” Amira K. Bennison, “Empire and Religion”, en Bang, *World History of Empires*, 322. Como un caso específico sobre esta relación entre instituciones religiosas y sistemas imperiales, véase, Fernando Ciarraamitaro, *Santo Oficio imperial. Dinámicas globales y el caso siciliano* (México y Barcelona: UACM y Gedisa, 2022).

comunidad hegemónica se entiende a sí misma, a su realidad y reinventa al “otro” subordinado o excluido. Es exactamente sobre esta dimensión de la dominación imperial que el trabajo de Edward W. Said tuvo tanta influencia. Su argumento central analiza el proceso epistemológico a través del cual “un mundo oriental emergió” de la “conciencia soberana occidental” y, gracias a la posibilidad dada por la dominación material, se le fue impuesto al universo de poblaciones que supuestamente describía.⁶⁶ Dado que una característica distintiva de los imperios es la política de diferencias, tienen que crear sistemas de clasificación frecuentemente contradictorios. Súbditos del imperio pueden ser clasificados y gobernados de una forma específica con base en formas diferentes de identificadores como características físicas, lenguaje, religión o costumbres.⁶⁷

El papel del imperio en la creación de la “identidad” del dominado o excluido como sujeto y la inclusión de su espacio dentro de marcos epistemológicos ajenos es, simultáneamente, uno de los temas más estudiados, tanto por académicos postcolonialistas como por la nueva historia imperial y paradójicamente más ignorados por aquellos ajenos a estas perspectivas. Sin embargo, para los académicos latinoamericanos en general, y para los historiadores mexicanos en especial, el argumento es familiar en tanto que fue introducido, por primera vez, en uno de los libros más influyentes del siglo pasado dentro de la región: *La invención de América*.⁶⁸

⁶⁶ “an Oriental world emerged...upon a sovereign Western consciousness.” Said, *Orientalism*, 8.

⁶⁷ Para estudios sobre la forma en la que los imperios clasifican varias poblaciones véase: 125-133; Frederick Cooper y Rogers Brubaker, “Identity”, en *Colonialism in Question*, 59-90; Irene Silverblatt, *Modern Inquisitions: Peru and the Colonial Origins of the Civilized World* (Durham: Duke University Press, 2004). Surekha Davies, *Renaissance Ethnography and the Invention of the Human* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016).

⁶⁸ O’Gorman, *La invención de América*.

La soberanía imperial nunca es absoluta dado que existe en perpetua contención y, lo que es más importante, se ejerce. Existe siempre y cuando sea practicada, de otra forma no es más que pretensión. Requiere de formas materiales de dominación y construcciones conceptuales, mecanismos para forzar la voluntad imperial y manufacturar consentimiento. Siempre hay fronteras para los espacios imperiales y un cierto orden epistemológico y legal dentro del cual son representadas y gobernadas.⁶⁹

En lugar de estudiar un imperio como una realidad positiva con características específicas y límites espaciales y cronológicos precisos, podríamos analizar cómo y si una cierta comunidad aplica formas de dominación distintivas de los imperios y cómo ella, o universos de comunidades, expresan características imperiales. Si una población expande su soberanía por medios militares, está en una búsqueda continua por fuentes de trabajo barato y forzado y controla los movimientos de riqueza, crea un orden jerárquico conceptual legitimado a través de apelar a una razón trascendental, gobierna múltiples comunidades con distintos sistemas legales a través de una estructura de soberanía escalonada e intermediarios, estructura el espacio bajo su control, se diferencia como especial o único, y clasifica gente en categorías discretas con el fin de gobernarlas de forma distinta, entonces estaremos frente a un imperio. Esta misma población puede cambiar este patrón y regresar a él. Eso no significa que un nuevo imperio ha nacido, ni que el mismo imperio reapareció, sino que hay algunas condiciones materiales y construcciones conceptuales que la llevan a actuar de forma imperial.

⁶⁹ Para estudios en la apropiación institucional del espacio imperial véase, Lauren Benton, *A Search for Sovereignty: Law and Geography in European Empires, 1400-1900* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010); Lisa Ford, *Settler Sovereignty* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010).

Un imperio no es una identidad, sino el resultado de una acción social ejercida dentro de un horizonte de posibilidades limitado por ciertas condiciones materiales y construcciones conceptuales. Pierre Bourdieu formuló un concepto para sintetizar las diversas perspectivas sobre acción social, *habitus*, “sistemas de *disposiciones* durables, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes.”⁷⁰ En un sentido, la conceptualización de una formación imperial se podría reformular como “un *habitus* imperial.” Sin embargo, mientras que “formación” es un concepto intuitivo que no requiere de un lenguaje especializado, “*habitus*” es contraintuitivo y puede ser fácilmente malinterpretado. Lo que Bourdieu hizo, y lo que el concepto de “formación” implica, es la introducción de la dimensión temporal en la discusión entre materialismo e idealismo, así como entre funcionalismo y fenomenología. De forma similar, Reinhart Koselleck argumentó que “[h]ay, pues, un sinnúmero de condiciones (sincrónicas) y de presupuestos (diacrónicos) que no se pueden determinar según una ley, los cuales motivan, desatan, incitan o limitan las acciones concretas de los actores cuando se contradicen, compiten o disputan.”⁷¹

Es decir, el análisis de imperios, como formaciones sociales, debe resaltar el ejercicio del poder fuera de patrones causales, aunque condicionado de forma sincrónica y diacrónica por estructuras materiales y construcciones conceptuales. Las acciones sociales dentro de formaciones imperiales requieren, entonces, un cierto grado de coordinación entre distintas personas que puedan concentrar poder militar, riqueza y autoridad legítima para expandir o mantener los límites espaciales de su soberanía. Esta

⁷⁰ “*systèmes de dispositions durables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes.*” Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle* (Paris: Éditions du Seuil, 1972) 256.

⁷¹ Reinhart Koselleck, “Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia”, *Revista de Estudios Políticos* núm. 134 (diciembre, 2006): 22.

explicación sobre la expansión imperial partiendo de políticas domésticas ha dominado el análisis desde los estudios de Hobson y Lenin. Para ellos, los capitalistas manipulaban al Estado para expandirse con el fin de tener acceso a mercados más grandes donde pudieran mover sus excedentes, así como a mano de obra más barata para reducir sus gastos de producción y mantenerse competitivos.⁷² Jack Snyder, de forma más general, resaltó la creación de coaliciones de grupos imperialistas en el siglo XIX a través del intercambio de favores y propaganda de lo que llamó “mitos del imperio,” es decir, ideas no confirmadas que promueven la expansión.⁷³ Asimismo, el trabajo de David Armitage resaltó la conexión entre las disputas políticas internas con la formación de ideologías imperiales en los albores del Imperio Británico.⁷⁴ Siguiendo esta línea de análisis, John Haldon analizó la tensión y contradicciones generadas por las negociaciones entre las élites metropolitanas, con directa influencia sobre los centros de poder, y las provinciales.⁷⁵

Partiendo de la acción social restringida por condiciones materiales y construcciones conceptuales para estructurar una narrativa con base en “imperios” o “formaciones imperiales” como unidades analíticas, los historiadores de la nueva historia imperial rompen, con cierto éxito, los patrones teleológicos que han estructurado la narrativa histórica desde el siglo XIX sin perder la posibilidad de trazar conexiones históricas y geográficas, ni caer en un discurso autoreferencial.

⁷² Hobson, “Economic Parasites of Imperialism”, en *Imperialism*, 46-63; Lenin, “El reparto del mundo entre las asociaciones de capitalistas”, en *Imperialismo*, 83-94.

⁷³ Jack Snyder, *Myths of Empire: Domestic Politics and International Ambition* (Ithaca y Londres: Cornell University Press, 1991).

⁷⁴ David Armitage, *The Ideological Origins of the British Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

⁷⁵ Haldon, “The Political Economy of Empire,” 206-216.

CONCLUSIÓN

La narrativa histórica centrada en la nación tiene el resultado y función de representarnos como históricamente únicos. Antes, asumimos, era un mundo militarmente violento, económicamente explotativo, jerárquico, de soberanía escalonada y discriminatorio. Ahora, las instituciones internacionales, las bases constitucionales de cada sociedad, los medios de comunicación, y las academias clasifican la realidad global en términos de Estados-nación soberanos. Por ello, con el final del “último imperio”, es que uno de los defensores más vocales del liberalismo, Francis Fukuyama, pudo proponer el final de la historia.⁷⁶ El reflexionar sobre la historia en términos de imperios no es buscar regresar a dinámicas imperiales como alternativas a nuestra organización sociopolítica, sino generar marcos conceptuales que nos permitan cuestionarnos sobre la realidad de la forma en la que nos entendemos y explicamos. Es poder preguntarnos si la realidad que experimentan todos los habitantes de un “Estado-nación” es el de representación política horizontal e identidad compartida, o si hay dinámicas hegemónicas de violencia sistémica, exclusión legal e imposición cultural. Es tener las herramientas intelectuales para analizar las dinámicas internacionales sin asumir que se dan en igualdad de condiciones y partiendo del reconocimiento y respeto a la llamada soberanía nacional.

La relevancia de la nueva historia imperial trasciende su propuesta historiográfica. Propone que uno de los principales problemas que la metanarrativa centrada en “la nación” ha generado es la pobre imaginación política de la actualidad. Esto se debe a que limita nuestro repertorio de posibles estrategias políticas a realidades históricas muy específicas pertenecientes al mundo de la Europa occidental, particularmente su cultura burguesa. Como Frederick Cooper afirma “la forma en la que uno

⁷⁶ Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (Nueva York y Toronto: The Free Press, 1992).

hace historia moldea su pensar sobre la política, y la forma en la que uno hace política afecta su pensar sobre la historia.” A pesar de que asumimos que los imperios son realidades pasadas, insiste, “la inequidad de poder, incluso de forma extrema, persiste en otras formas y con otros nombres. Esas formas también se volverán objetos de movilización en el espacio y de diferencias, y quizás lo que hoy es ordinario se volverá políticamente imposible mañana.”⁷⁷ Enfocarnos en imperios nos ayuda a entender la lógica de la múltiple variedad de posibles estrategias de dominio y resistencia que presenta la historia plural del mundo para imaginar realidades potenciales que han sido opacadas porque el Estado-nación y la economía capitalista han establecido los límites de lo racionalmente posible. ☒

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis. *For Marx*, traducción de Ben Brewster. Londres y Nueva York: Verso, 2005.
- Amin, Samir. *Le développement inégal*. Paris: Éditions de Minuit, 1973.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres y Nueva York: Verso Books, 1983.
- Aristóteles. *Política*, traducción de Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1988.
- Armitage, David. *The Ideological Origins of the British Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Bang, Peter Fibiger. “Empire—A World History: Anatomy and Concept, Theory and Synthesis”. En *World History of Empires*, volumen 1, editado por Peter Fibiger Bang, C.A. Bayly y Walter Scheidel, 1-87. Oxford: Oxford University Press, 2021.

⁷⁷ “How one does history shapes how one thinks about politics, and how one does politics affects how one thinks about history.” “Inequality of power, even extreme inequality, persists in other forms and with other names. Those forms too will become objects of mobilization across space and difference, and perhaps what is ordinary today will become politically impossible tomorrow.” Cooper, *Colonialism in Question*, 231, 203.

- Bang, Peter Fibiger, C.A. Bayly y Walter Scheidel, eds. *The Oxford World History of Empire*, 2 vols. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Bang, Peter Fibiger y C.A. Bayly, eds. *Tributary Empires in Global History*. Londres: Palgrave Macmillan, 2011.
- Bang, Peter Fibiger y Dariusz Kołodziejczyk. *Universal Empire: A Comparative Approach to Imperial Culture and Representation in Eurasian History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Bencivenga, Ermanno. *Ethics Vindicated: Kant's Transcendental Legitimation of Moral Discourse*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Benton, Lauren. *Law and Colonial Cultures: Legal Regimes in World History, 1400-1900*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Benton, Lauren y Rochard J. Ross. *Legal Pluralism and Empires: 1500-1850*. Nueva York y Londres: New York University Press, 2013.
- Benton, Lauren Adam Clulow y Bain Attwood. *Protection and Empire: A Global History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Bennett, Herman. *African Kings and Black Slaves: Sovereignty and Dispossession in the Early Modern Atlantic*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2019.
- Bennison, Amira K. "Empire and Religion". En *The Oxford World History of Empire*, volumen 1, editado por Peter Fibiger Bang, C.A. Bayly y Walter Scheidel, 318-341, Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Benton, Lauren. *A Search for Sovereignty: Law and Geography in European Empires, 1400-1900*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Blanchard, Pascal Christelle Taraud, Dominic Richard David Thomas, Gilles Boëtsch y Nicolas Bancel, eds. *Sexe, race & colonies. La domination des corps du XVe siècle à nos jours*. París: La Découverte, 2018.
- Bourdieu, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*. París: Éditions du Seuil, 1972.
- Braudel, Fernand. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme. XVe-XVIIIe siècle. Tome 3. Le temps du monde*. París: Armand Colin, 1979.
- Burbank, Jane y Frederick Cooper. "Empires and the Politics of Difference: Pathways of Incorporation and Exclusion". En *The Oxford World History of Empire*, volumen 1, editado por Peter Fibiger Bang, C.A. Bayly y Walter Scheidel, 375-415. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Burbank, Jane y Frederick Cooper. *Empires in World History: Power and the Politics of Difference*. Princeton y Oxford: Princeton University Press, 2010.
- Calderón, Andrés y Rafael Dobado. "Siete mitos acerca de la historia económica del mundo hispánico", en *Pintura de los reinos. Identidades compartidas*

- en el mundo hispánico. *Miradas varias, siglos XVI-XIX*, ed. Rafael Dobado y Andrés Calderón, 75-103. Barcelona: Real Academia de la Historia, Fomento Cultural Banamex y Academia Mexicana de la Historia, 2012.
- Cañeque, Alejandro. *The King's Living Image: The Culture and Politics of Viceroyal Power in Colonial Mexico*. Nueva York y Londres: Routledge, 2004.
- Casali, Dimitri y Nicolas Cadet. *L'Empire colonial français: Quand la France rayonnait dans le monde 1608-1931*. Paris: Gründ, 2015.
- Certeau, Michel De. *L'Écriture de l'Histoire*. Paris: Éditions Gallimard, 1975.
- Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton y Oxford: Princeton University Press, 2000.
- Chartier, Roger. "Le monde comme représentation", *Annales. Histoire, Sciences Sociales* vol. 44, núm. 6 (noviembre-diciembre, 1989): 1505-1520.
- Ciaramitaro, Fernando. *Santo Oficio imperial. Dinámicas globales y el caso siciliano*. México y Barcelona: UACM y Gedisa, 2022.
- Cooper, Frederick. *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*. Berkeley, Los Ángeles y Londres: University of California Press, 2005.
- Cooper, Frederick y Ann Laura Stoler eds., *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley, Los Ángeles y Londres: University of California Press: University of California Press, 1997.
- Cooper, Frederick y Rogers Brubaker. "Identity". En *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*, 59-90. Berkeley, Los Ángeles y Londres: University of California Press, 2005.
- Comte, Auguste. *Cours de philosophie positive: tome premier, contenant les préliminaires généraux et la philosophie mathématique*. Paris: Rouen Frères and Libraires-Éditeurs, 1830.
- Coronil, Fernando. "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories". *Cultural Anthropology*, vol. 11, núm. 1 (febrero, 1996): 51-87.
- Crooks, Peter y Timothy H. Parsons eds. *Empires and Bureaucracy in World History: From Late Antiquity to the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Darwin, John. *After Tamerlane: The Rise and Fall of Global Empires, 1400-2000*. Nueva York y Londres: Bloomsbury Press, 2008.
- Davies, Surekha. *Renaissance Ethnography and the Invention of the Human*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Davis, Kathleen. *Periodization and Sovereignty: How Ideas of Feudalism and Secularism Govern the Politics of Time*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2008.

- Deleuze, Gilles. *Empirisme et subjectivité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1953.
- Descola, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.
- Durkheim, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1912.
- Dussel, Enrique. *1492: El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: Plural Editores, 1994.
- Fanon, Frantz. *Les damnés de la terre*. Paris: Éditions Maspéro, 1961.
- Ferguson, Niall. *Empire: The Rise and Demise of the British World Order and the Lessons for Global Power*. Londres: Allen Lane, 2002.
- Ford, Lisa. *Settler Sovereignty*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.
- Foucault, Michel. "Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire". En *Hommage a Jean Hyppolite*, editado por Suzanne Bachelard *et.al.*, 159-161. París: Presses Universitaires de France, 1971.
- Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. Nueva York y Toronto: The Free Press, 1992.
- Gramsci, Antonio. *El Materialismo Histórico y la Filosofía de Benedetto Croce*, traducción de Isidoro Flombaun. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1971.
- Guha, Ranajit. *A Rule of Property for Bengal: An Essay on the Idea of Permanent Settlement*. Paris: Mount & Company, 1963.
- Haldon, John. "The Political Economy of Empire: 'Imperial Capital' and the Formation of Central and Regional Elites". En *The Oxford World History of Empire*, volumen 1, editado por Peter Fibiger Bang, C.A. Bayly y Walter Scheidel, 179-220. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Harper, Kyle. *Slavery in the Late Roman World, AD 275-425*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, vol. 1, traducción de José Gaos. Salamanca: Tecnos, 2005.
- Hobsbawm, Eric. *The Age of Empire (1875-1914)*. Nueva York: Vintage Books, 1987.
- Hobsbawm, Eric. "The Sense of the Past". En *On History*, 10-23. Nueva York: The New Press, 1997.
- Hobson, John A. *Imperialism: a Study*. Nueva York: James Pott & Company, 1902.
- Hunt, Lynn y Jacques Revel eds, *Histoires: French Constructions of the Past*. New York: New Press, 1995.

- Immerwahr, Daniel. *How to Hide and Empire: A History of Greater United States*. Nueva York: Picador, Farrar, Straus and Giroux, 2019.
- Kantorowicz, Ernst H. *The King's Two Bodies: A study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press, 1957.
- Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Traducción de Norberto Smilg. Barcelona: Paidós, 1993.
- Koselleck, Reinhart. "Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia", *Revista de Estudios Políticos* núm. 134 (diciembre, 2006): 17-34.
- Latowsky, Anne A. *Emperor of the World: Carlemagne and the Construction of Imperial Authority, 800-1229*. Ithaca y Londres: Cornell University Press, 2013.
- Lawrence, Benjamin N., Emily Lynn Osborn y Richard L. Roberts eds., *Intermediaries, Interpreters, and Clerks: African Employees in the Making of Colonial Africa*. Madison y Londres: The University of Wisconsin Press, 2006.
- Lenin, Vladimir I. *El imperialismo, fase superior del capitalismo*. Pekin: Ediciones en lenguas extranjeras, 1966.
- Lewis, Mark Edward. *The Early Chinese Empires: Qin and Han*. Cambridge y Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- Lorge, Peter A. *The Asian Military Revolution: From Gunpowder to the Bomb*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Luxemburgo, Rosa. *La acumulación de capital*, traducción de Raimundo Fernández. México: Grijalbo, 1967.
- Mabel Moraña, Enrique D. Dussel y Carlos A. Jáuregui eds., *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham y Londres: Duke University Press, 2008.
- Macaulay, Thomas. *The History of England from the Accession of James II*. 5 vols. Filadelfia: Porter & Coates, 1848.
- Majeed, Javed. "Literature of Empire: Difference, Creativity, and Cosmopolitanism". En *The Oxford World History of Empire*, volumen 1, editado por Peter Fibiger Bang, C.A. Bayly y Walter Scheidel, 342-374. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Marx, Karl. *El Capital Vol. 1. El proceso de producción del capital*, traducción de Pedro Scaron. México: Siglo XXI, 1975.
- Marx, Karl. *La Contribución a la Crítica de la Economía Política*, traducción de Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Migue Murmis y José Aricó. México: Siglo XXI, 1980.
- McGranahan, Carole, Peter C. Perdue y Ann Laura Stoler eds., *Imperial Formations*. Santa Fe: School for Advanced Research Press, 2007.

- McKitterick, Rosamond. "Charlemagne, the Carolingian Empire and Its Successors". En *The Oxford World History of Empire*, volumen 2, editado por Peter Fibiger Bang, C.A. Bayly y Walter Scheidel, 487-493. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Michelet, Jules. *Histoire de France*. 28 vols. Paris: L. Hachette, Chamerot y G. Baillière, 1833-1875.
- Mignolo, Walter. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality & Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.
- Mitchel, Timothy. "The Stage of Modernity". En *Questions of Modernity*, editado por Timothy Mitchel. Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press, 2000.
- Morris, Ian. "Empire and Military Organization". En *The Oxford World History of Empire*, volumen 1, editado por Peter Fibiger Bang, C.A. Bayly y Walter Scheidel, 155-178. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Nora, Pierre, coord. *Les Lieux de mémoire*. 3 vols. Paris: Gallimard, 1984-1992.
- O'Gorman, Edmundo. *La invención de América*. México: Tierra Firme, 1958.
- Parker, Geoffrey. *The Grand Strategy of Philip II*. New Haven: Yale University Press, 1998.
- Pitts, Jennifer. *A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Preston, Andrew. "America's Global Empire". En *The Oxford World History of Empire*, volumen 2, editado por Peter Fibiger Bang, C.A. Bayly y Walter Scheidel, 1217-1218. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Ranke, Leopold von. *Pueblos y Estados en la historia moderna*, traducción de Wenceslao Roces, México: FCE, 1979.
- Renan, Ernest. *Qu'est-ce qu'une nation?: Conférence Faite en Sorbonne, Le 11 Mars 1882*. Paris: Claman Lévy, 1882.
- Sahlins, Marshall. "Other Times, Other Histories: The Anthropology of History". En *Islands of History*, 32-72. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- Santos Júnior, Theotônio dos. *Imperialismo y dependencia*. México: Editorial Era, 1978.
- Schleiermacher, Friedrich. *Hermeneutics and Criticism: And Other Writings*, traducción de Andrew Bowie. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Scott, Joan. "Gender as a Useful Category for Analysis", *American Historical Review* vol. 91 (1986): 1053-1075.

- Shohat, Ella. "The Struggle over Representation: Casting, Coalitions, and the Politics of Identification". En *Late Imperial Culture*, editado por Román de la Campa, E. Ann Kaplan y Michael Sprinker, 166-178. Londres y Nueva York: Verso, 1995.
- Silverblatt, Irene. *Modern Inquisitions: Peru and the Colonial Origins of the Civilized World*. Durham: Duke University Press, 2004.
- Skinner, Quentin. "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and Theory* vol. 8, núm.1 (1969): 3-53.
- Snyder, Jack. *Myths of Empire: Domestic Politics and International Ambition*. Ítaca y Londres: Cornell University Press, 1991.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "¿Can the Subaltern Speak?". En *Marxism and the Interpretation of Culture*, editado por Cary Nelson y Lawrence Grossberg. Londres: Macmillan, 1988.
- Thompson, William R. "A Test of a Theory of Co-Evolution in War: Lengthening the Western Eurasian Military Trajectory", *The International History Review* vol. 28, núm. 3 (septiembre, 2006): 473-503.
- Tilly, Charles. "War Making and State Making as Organized Crime". En *Bringing the State Back In*, editado por Peter B. Evans, Dietrich Rueschmeyer y Theda Skocpol, 169-191. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Wallerstein, Immanuel. *The Modern World-System, vol. 1: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. Nueva York y Londres: Academic Press, 1974.
- Weber, Max. "Naturaleza y 'legitimidad' de las asociaciones políticas". En *Economía y Sociedad*, traducción de José Medina Echevarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez y José Ferrater Mora, 661-663. México: FCE, 1964.
- White, Hayden. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore y Londres: The Johns Hopkins University Press, 1973.
- Wolf, Eric R. *Europe and the People Without History*. Berkley, Los Ángeles y Londres: University of California Press, 1982.

Conservadurismo y moralidad: 1858-1861.

La disputa ética durante la guerra de Reforma.



Conservatism and Morality. 1858-1861.

The Ethical Dispute during the Reform War.

GUSTAVO SANTILLÁN

Investigador independiente

México.

Correo: gusantil@yahoo.com.mx

<https://www.0000-0001-7762-5496>.

DOI: 10.48102/hyg.vi62.501

Artículo recibido: 13/03/2023

Artículo aceptado: 14/07/2023

RESUMEN

El presente artículo estudia el argumentario conservador durante la guerra de Reforma (1858-1861) ante un paulatino pero no lineal proceso de secularización de la moralidad. A partir de las formulaciones tanto del gobierno en posesión de la capital de la república como de textos publicados en periódicos, revistas y folletos de algunas regiones del país, pondera que la ética católica fue un punto de convergencia entre autoridades conservadoras y voces tanto eclesiásticas como seculares. Sin embargo, aun dentro del pensamiento conservador hay indicios de una creciente intervención civil en la modulación de la moralidad y en las pautas de la conducta colectiva. Por último, revisa las razones no solo confesionales sino prácticas en defensa de la virtud religiosa, que hacia el año de 1861 dan inicio a un incipiente e interrumpido proceso de adaptación al triunfo liberal.

Palabras clave: moral, conservadurismo, guerra de reforma, secularización, constitucionalismo.

ABSTRACT

The present article studies the conservative argumentation during the reform war (1858-1861) before a gradual but not linear process of secularization of morality. From the formulations both of the government in possession of the capital of the republic and of publications in newspapers, magazines and pamphlets from some regions of the country, it ponders that Catholic ethics was a point of convergence between conservative authorities and both ecclesiastical and secular voices. However, even within conservative thought there are signs of increasing civil intervention in the modulation of morality and the guidelines of collective conduct. Lastly, it reviews the reasons not only confessional but practical in defense of religious virtue, which around the year 1861 began an incipient and interrupted process of adaptation to the liberal triumph.

Keywords: morality, conservatism, reform war, secularization, constitutionalism.

INTRODUCCIÓN

El periodo de la Reforma (1855-1867) ha sido objeto de una atención contrastante. Por un lado, la figura de Benito Juárez ha sido examinada con suma frecuencia desde la historia tradicional y la admiración hagiográfica. Asimismo, las leyes reformistas han sido analizadas con rigor y cuidado, sobre todo en tiempos recientes.¹ Dicha legislación ha sido ponderada como fundamento del estado nacional y de la secularización jurídica. También se ha avanzado en el conocimiento preciso y la comprensión contextualizada del pensamiento liberal. Variados volúmenes han trascendido la óptica del bronce para descubrir los matices de la historia. Desde muy heterogéneas perspectivas se han escudriñado los distintos horizontes de un pensamiento conservador basado no en supervivencias virreinales o anhelos restaurativos, sino en

¹ Pablo Mijangos, “¿Secularización o reforma? Los orígenes religiosos del matrimonio civil en México”, *Hispania sacra* 68.137 (2016): 105-117.

distintas fuentes modernas que hicieron posible su crítica al liberalismo doctrinario.²

Los volúmenes sobre la guerra de reforma, cuyo nombre justifica la confrontación y anuncia el resultado, resultan célebres aunque escasos: de José María Vigil a Miguel Galindo y Galindo y de Emilio O. Rabasa a Alfonso Trueba³. No obstante, la narrativa era la del grupo triunfador y se expresaba con la solemnidad de la victoria.⁴ Pero más allá de sus atributos, tales recuentos no son muy numerosos. Si bien los nombres de los reformistas pueblan las urbes mexicanas, curiosamente no existe en el calendario cívico de índole nacional una efeméride referida a la guerra de Tres Años. Se presenta así una cierta paradoja: los laureles liberales son casi míticos pero se encuentran un poco relegados en términos históricos. Están vivos pero a la sombra y se consideran valiosos tan solo como preludios de la “segunda independencia nacional”, consagrada por el triunfo no solo sobre la intervención francesa sino también sobre un gobierno monárquico. El liberalismo, ya no liberalismos, se tornaba por naturaleza republicano. Will Fowler ha enfatizado la crueldad de la confrontación, en cuyo nicho épico solo hay sitio prominente para el triunfo liberal y

² Erika Pani, “Senderos que se bifurcan: El conservadurismo mexicano a mediados del siglo XIX,” *Revista Eletrônica da ANPHLAC* 22.33 (2022): 11-29. Will Fowler, *La Guerra de Tres Años, 1857-1861. El conflicto del que nació el Estado laico mexicano* (México: Crítica, 2020). Elias José Palti (Compilación e introducción), *La política del disenso. La “polémica en torno al monarquismo” (Mexico, 1848-1850)... y las aporías del liberalismo* (México: Fondo de Cultura Económica, 1998). Pablo Mijangos y González, “El primer constitucionalismo conservador: las Siete Leyes de 1836,” *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, t. XV, 2003: 217-292.

³ José María Vigil, *México a través de los siglos, tomo V: La Reforma* (México: Cumbre, 1970). Miguel Galindo y Galindo, *La gran década nacional, o relación histórica de la Guerra de Reforma, intervención extranjera y Gobierno del Archiduque Maximiliano 1857-1867* (México: Of. Tip. de la Secretaría de Fomento, 3 t., 1904-1906). Alfonso Trueba, *La guerra de tres años* (México: Jus, 1958)

⁴ Tal situación no resulta excepcional. El estudio de la guerra de independencia (1810-1821) se ha centrado más en el devenir insurgente y la coalición trigarante que en la dinámica castrense del gobierno virreinal.

la normatividad secularizadora. Es difícil entender las causas del lugar relativamente secundario del conflicto en la memoria colectiva. Sin duda entre 1821 y 1857 hubo muertes y exclusiones, ostracismos y represalias. Pero tales sucesos, además de ser puntuales, no fueron parte de una lógica de exterminio ni de una dinámica que incluyera a las poblaciones en general. Los derramamientos de sangre durante la Intervención francesa (1863-1867) fueron también enormes, pero tal vez quedan un tanto más santificados al estar recubiertos por la defensa de la soberanía nacional contra un invasor y una monarquía. Los perdedores del conflicto, los derrotados por la Historia, estaban condenados al encono del olvido y la denigración del descalabro. La guerra era ante todo una confrontación entre la traición y el heroísmo⁵.

Tal horizonte ha mudado hasta cierto punto. Se han conocido aspectos particulares como la variada conformación del ejército conservador⁶ y las múltiples respuestas de los obispos católicos ante la legislación liberal,⁷ entre otras temáticas. El libro de dos volúmenes coordinado por Brian Connaughton contiene valiosos artículos al respecto como los de Erika Pani, Alicia Tecuahney y Marco Antonio Pérez Iturbe.⁸ Desde una perspectiva más general, Marta Eugenia García Ugarte ha efectuado un seguimiento de la conflagración a partir sobre todo de los archivos de figuras

⁵ Fowler, *Guerra*, 29.

⁶ Conrado Hernández López, "Las fuerzas armadas durante la Guerra de Reforma (1856-1867)", *Signos Históricos* (2008): 36-67.

⁷ Jaime Olveda y Brian Connaughton (Coordinadores), *Los obispos de México frente a la Reforma Liberal* (México: El Colegio de Jalisco, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca, 2007).

⁸ Erika Pani, "Iglesia, estado y reforma. Las complejidades de una ruptura", Brian Connaughton (Coordinadora), *México durante la guerra de Reforma. Iglesia, religión y Leyes de Reforma*, 2t, t. 1, 41-67. Xalapa: Universidad Veracruzana. Alicia Tecuanhuey Sandoval, "Antes del conflicto general: Puebla, 1855-1860", Connaughton, México, t. 1, 199-244. Marco Antonio Pérez Iturbe, "La gestión episcopal de Lázaro de la Garza y Ballesteros. Entre la república católica y la liberal", Connaughton, *México*, t. 1, 123-165.

conservadoras.⁹ Por su parte, Fowler ha contribuido con una investigación sistémica y ha logrado una narrativa accesible con una visión refrescante.¹⁰ La gran guerra civil del siglo XIX ha dejado de ser, en buena medida, un campo de disputa y ha devenido un instante histórico sujeto de una investigación profesional más allá de la oratoria política, aunque no exenta de fluctuaciones historiográficas.¹¹

Sin embargo, la praxis conservadora ejecutada desde la administración nacional y la respuesta anti reformista en la opinión pública aún es un elemento poco valorado. La política gubernamental de dicho segmento político, tanto en su variante nacional como en la regional, aún es relativamente desconocida, debido en parte a la extrema fragmentación en el control del territorio.¹² Existen al menos tres textos relevantes al respecto escritos por Patricia Galeana,¹³ Daniel S. Hawort,¹⁴ y Oscar Cruz Barney¹⁵, así como diversas aproximaciones enlistadas por Pablo Mijangos y González.¹⁶ En tal contexto, el presente artículo se inserta dentro de una lógica de revisión historiográfica ajena a la reivindicación política. Nuestro objetivo es llevar a cabo la exploración de uno de los otros lados de la confrontación bélica: el del grupo vencido

⁹ Marta Eugenia García Ugarte, Marta Eugenia, Poder político y religioso. México, siglo XIX (México: Miguel Ángel Porrúa, H. Cámara de Diputados, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2010, 2 t).

¹⁰ Fowler, *Guerra*.

¹¹ Pani, "Entresijos", 205-209.

¹² Fowler, *Guerra*, 169.

¹³ Patricia Galeana, "Los conservadores en el poder: Miramón", *Estudios de historia moderna y contemporánea de México* 14.14, 1991: 67-87.

¹⁴ Daniel S. Haworth, "Desde los baluartes conservadores: la ciudad de México y la guerra de Reforma (1857-1860)", *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*. V. XXI, 2000. n. 84, otoño: 96-131.

¹⁵ Oscar Cruz Barney, "La contrarreforma: las reformas legislativas del gobierno del gobierno de Félix Zuloaga en la república central", Rubén Ruiz Guerra. *Minadas a la Reforma*, 65-83 (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011).

¹⁶ Mijangos *Reforma*, 85-247.

y el gobierno disuelto, que poseían un argumentario contra la reforma en general y contra una temática en particular: la disputa ética de larga data y advertible en el movimiento juarista.

Si el conservadurismo se auto define a través de las páginas de *El Universal* entre 1849 y 1850, si se congrega en torno a Lucas Alamán en 1853 y no participa de forma determinante como grupo en la dictadura santanista (1853-1855), es pertinente considerar al golpe de Estado dirigido por Félix Zuloaga como el inicio de las primeras gestiones, acaso las únicas, propiamente conservadoras del siglo XIX.¹⁷

Durante el control conservador de la ciudad de México hubo tres presidentes de la república. No obstante, Félix Zuloaga, Miguel Miramón y Manuel Robles Pezuela tenían sensibilidades no solo variadas sino contrastantes. Para Fowler, Zuloaga era un moderado partícipe de la revuelta contra la Constitución de 1857; Miramón era un hombre decididamente orientado por el pensamiento conservador aunque no necesariamente reaccionario. Tal diversidad puede observarse en la complejidad de tendencias políticas participantes primero del Plan de Tacubaya promulgado en diciembre de 1857 y organizadoras después de las administraciones conservadoras. Así como se ha descubierto la pluralidad dentro de las filas liberales al punto de hablarse de liberalismos, no sería inexacto referirse a los segmentos conservadores como conservadurismos.¹⁸ No obstante, una convicción compartida era la

¹⁷ De acuerdo con los estudios de Josefina Zoraida Vázquez y Reynaldo Sordo Cedeño, a lo largo de las décadas de 1820 y 1830 las disputas políticas eran más entre liberales centralistas y federalistas que entre liberales y conservadores. En consecuencia, es un anacronismo catalogar de gestiones de naturaleza conservadora a las administraciones de Anastasio Bustamante (1830-1832 y 1836-1841). Asimismo, las presidencias de Antonio López de Santa Anna (1841-1845 y 1853-1855) muy difícilmente pueden ser juzgadas conservadoras, siendo más bien, como ha precisado Will Fowler, el resultado de una decepción relativamente liberal que se desplaza primero hacia el centralismo y después hacia el autoritarismo.

¹⁸ Gustavo Santillán, "La moralidad católica en la opinión pública y el pensamiento conservador en México durante los años moderados (1848-1853)", *Le-*

indispensable prevalencia de la moral católica como guía absoluta no solo de los gobiernos sino también de los ciudadanos. Aún está por delinearse el horizonte de los matices y las aproximaciones, las disputas y las coincidencias dentro de las expresiones conservadoras. Pero en cuanto a la temática moral había una notable convergencia.

Desde las reformas borbónicas en el último tercio del siglo XVIII, la moral se volvía un punto sujeto a reflexión y reformulación, debate y metamorfosis. Por un lado, la economía política desarrollada en la península ibérica proponía la contribución de la persona al bienestar colectivo mediante la virtud de la laboriosidad. Por el otro, la pretensión de una fe menos barroca y más vital, más próxima a la acción individual que a la liturgia colectiva y tan conveniente para el logro del cielo como para la prosperidad en la tierra, resulta constatable en los sacerdotes jansenistas estudiados por Brian Connaughton.¹⁹ Dichos curas colaboraron con las nuevas autoridades nacionales en pos de una espiritualidad más “auténtica” y convenientemente útil en la vida de las sociedades decimonónicas. A partir de la independencia (1821), hay distintos argumentarios en torno a una ética ciertamente práctica en el mundo terreno, pero ahora claramente desligada de la autoridad episcopal.²⁰ Personajes tan disímbolos como Vicente Rocafuerte y Lorenzo de Zavala, José María Lafragua y José Joaquín Fernández de Lizardi enunciaron una moralidad no ajena a (pero tampoco exclusiva de) la autoridad eclesiástica. Grabada por la naturaleza en el género humano a lo largo de la historia o por Dios sin el auxilio de un sacerdote en el corazón del hombre, la virtud era universal por su origen e independiente de cualquier congrega-

tras Históricas 27, (otoño-invierno 2022): 1-28.

¹⁹ Brian Connaughton, *Entre la voz de dios y el llamado de la patria: religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XI*, (México: UAM Unidad Iztapalapa, Fondo de Cultura Económica, 2010).

²⁰ Santillán, *Construcción*.

ción.²¹ La disputa ética, con frecuencia asociada al debate sobre la tolerancia, alcanza durante la reforma una intensidad advertible en las páginas de los periódicos y los decretos de los gobernantes, las controversias del constituyente de 1857 y las formulaciones de la oratoria cívica. De forma particular, las leyes reformistas promulgadas por Juárez en el puerto de Veracruz exponen una moralidad gestionada por el Estado, difundida por la enseñanza y sancionada por la legislación. Dos leyes destacan al respecto: la del Matrimonio Civil (1859) y la de Libertad de Culto (1860).

El problema no ha sido muy abordado por la historiografía. Más allá de los tópicos sobre las propiedades eclesiásticas y los cementerios civiles, el registro de los nacimientos o las obvenciones parroquiales, existen problemáticas menos concretas y más difusas, ante las cuales no era fácil articular respuestas bien enfocadas.²² Precisamente, la reforma es un momento en que diversas posturas se delimitan y formas de pensamiento contrastantes se decantan. En el fundido de la sangre y la palabra, el problema adquiere una mayor cristalización que durante los lustros anteriores. Así como se perfila con nitidez tanto el grupo liberal como el segmento conservador, se enuncia con claridad una virtud civil distinta aunque no contraria a la religiosa.

El acercarse a las posturas conservadoras durante sus administraciones ofrece un conveniente mirador para aproximarse a las negociaciones, en busca de beneficios mutuos pero no precisamente armoniosos, entre el grupo en el gobierno y la jerarquía católica, ante todo abogada de su autonomía respecto a los contendientes en la conflagración. De forma recurrente, dicha relación ha sido más catalogada como de aquiescencia y comunión, e incluso confabulación y complicidad. No obstante, estudios recientes han profundizado en el tema y han descubierto en esta supuesta uni-

²¹ Gilles Lipovetsky, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos* (Barcelona: Anagrama, 2002).

²² Connaughton, "Cuesta", 170.

dad una constante negociación dentro de un horizonte plural y conflictivo sin subordinación de ninguna de las partes.

En tal línea, este artículo pretende tres objetivos. El primero: esclarecer la visión del conservadurismo en el poder respecto al papel de la moral tanto en la vertebración de la república como en la organización de la obediencia. El segundo: identificar tanto las posturas de publicaciones de índole confesional como los planteos del obispado católico alrededor del desacoplamiento entre una virtud católica de connotación organicista y una ética civil de índole secular perfilada por las leyes de reforma. El tercero: sugerir un acomodamiento católico con los liberales entre 1860 y 1861. Más que insistir en una aparente connivencia entre conservadurismo y catolicidad, el objetivo es tanto comprender las afinidades entre uno y otro respecto a los valores como subrayar las permanentes transacciones entre protagonistas confesionales y autoridades civiles. La coincidencia entre los gobiernos conservadores y los planteos católicos en cuanto a la virtud no fue motivo suficiente para propiciar una plena identificación entre ambos. A su vez, la conflagración no fue obstáculo insuperable para atisbar un acercamiento prudencial entre conservadores y liberales. A final de cuentas, *La Cruz*, editada por José María Roa Bárcena y dirigida por el obispo Clemente de Jesús Munguía, había expresado que la prioridad era la defensa de la autonomía absoluta de la Iglesia respecto de cualquier gobierno.

El artículo comienza con el triunfo del Plan de Tacubaya y la toma de la presidencia por Zuloaga a inicios de 1858, y concluye tanto con ciertos barruntos de un ajuste católico en cuanto a la temática moral como con los albores de la invasión tripartita de España, Francia y Reino Unido en 1861. Asimismo, se divide en tres partes, además de la presente introducción y una reflexión final. La primera traza la actitud conservadora respecto a la moralidad, en convergencia con el planteo católico pero dentro de una relación tensa protagonizada por diversos actores eclesiales y unos exasperados dirigentes conservadores. La segunda indaga

en el lenguaje eminentemente ético detectable en la censura por parte de obispos y publicaciones católicas contra la legislación reformista. Por último, apunta un naciente acomodamiento entre los católicos beligerantes, finalmente derrotados en la guerra pero con una presencia innegable en la sociedad, y los liberales en su mayoría creyentes y a cargo de un país consumido en el conflicto más cruel del siglo XIX. Así, el texto insinúa la centralidad de la cuestión ética durante la guerra civil, entendida como parte de un proceso histórico de largo alcance.

VALORES CATÓLICOS Y GOBIERNOS CONSERVADORES: CONVERGENCIA SIN SOMETIMIENTO

El titubeo de Ignacio Comonfort respecto al código político de 1857, el rechazo de la opinión católica a la normatividad reformista y la promulgación del Plan de Tacubaya provocaron el desplazamiento de Juárez hacia el interior del país. Las armas conservadoras pasaron a controlar la capital de la república. Zuloaga se hacía cargo del poder ejecutivo. El año nuevo de 1858 iniciaba con una flamante administración, que velozmente enfatizaba la unidad entre virtud y catolicismo.

El cambio fue expedito y perceptible. En el *Manifiesto* del 28 de enero de 1858, el ejecutivo amparaba la devolución de los bienes a la Iglesia y preveía que “solo el sentimiento religioso puede librar a este desgraciado país de todos los horrores de la barbarie.” En su opinión, la reforma había “querido abatir la influencia moral y benéfica de la iglesia”.²³ Un segmento de la opinión pública avaló la postura de Zuloaga. El *Diario Oficial* reproducía un artículo originalmente publicado en el periódico *La Revolución*, de Córdoba, Veracruz, el cual alegaba que “el más grande mal que los

²³ *Planes de la República Mexicana*, v. VI. (México: Secretaría de Gobernación, 1987), 33.

ultra-liberales causaron a la nación, ha sido la desmoralización del pueblo”.²⁴ La expresión parecería meramente retórica pero adquiere mayor significado al comprenderla en un contexto más amplio. La supuesta desmoralización era una evidente censura, pero también muy probablemente constituía una manera de aludir al deslinde ético entre una virtud católica de rectoría episcopal y una ética civil de dirección civil. No obstante, cabe añadir que tal deslinde no era un divorcio ni entrañaba una contraposición,²⁵ aunque la percepción de los obispos era rotundamente contraria.

Reconvenida la separación entre Estado e Iglesia, para el *Diario Oficial* resultaba evidente que la fe era la piedra de toque para el restablecimiento del orden. El catolicismo imponía la obligación de obedecer a la autoridad, elemento básico para la pacificación. La Iglesia era la mediadora entre el universo del hombre y la eternidad de Dios. Por tanto, el diario meditaba que la sociedad terrena era la expresión de la comunidad divina.²⁶ Para dicho periódico, que retomaba un artículo sin firma del *Diario de Avisos*, las guías de una nación no eran el liberalismo ni las “teorías seductoras de progreso”, sino las “máximas santas de nuestra religión”. Es decir: vindicaba no solo la supremacía de la fe, sino también la utilidad de los valores para alcanzar la estabilidad de los gobiernos.²⁷ La virtud emanada de la religión era no solo una

²⁴ “Desmoralización del pueblo, *Diario Oficial del Supremo Gobierno*, 17 de junio de 1858, 1.

²⁵ Santillán, *Construcción*.

²⁶ En este sentido, no es incidental que, según un folleto publicado en Zacatecas, las congregaciones religiosas hacían sentir en la población aledaña los sanos efectos de la moralidad católica. Apostólico Colegio de nuestra señora de Guadalupe, *Crímenes de la demagogia* (México: J.M. Lara, 1860), 6. La virtud, abstracta, tenía un ejemplo específico en el mexicano religioso.

²⁷ “Sección editorial. La Religión”, *Diario Oficial del Supremo Gobierno*, 5 de octubre de 1859, 2. En el mismo sentido, el general Leonardo Márquez, jefe del primer cuerpo del ejército y de la guarnición de Guadalajara, exponía que luchaba para conservar los principios de “religión, orden y moralidad”. Gastón García Cantú, *El pensamiento de la reacción mexicana. T. I, 1810-1962* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986), 458.

verdad divina, sino también una herramienta práctica en la consecución del orden político. Así, en la inmensidad de varios meses y el instante de cuatro años es detectable un intento de conciliación entre el origen celeste y la utilidad práctica de la ética católica. Verdad y pertinencia no eran términos contrapuestos sino cualidades convergentes.

Las posiciones conservadoras tenían resonancia en diversos lugares. La *Protesta* del gobierno de Jalisco contra las leyes de reforma culpaba a Juárez de introducir en la nación “el indiferentismo moral” y justificaba la intervención del episcopado en la guerra para lograr el restablecimiento de “la moral pública y privada de todos los católicos”.²⁸ Desde esa perspectiva, la confrontación era un combate contra la ética civil auspiciada por el bando liberal, no patente en la Constitución pero hecha posible gracias tanto a sus omisiones como a las medidas dictadas por los liberales. De ahí que desde Guadalajara se enfatizase que los reformistas querían destruir “a mansalva” la ética católica.²⁹

La convergencia entre la administración y la prensa católica parecía total. Un folleto de 1858 subrayaba que como la virtud emanaba del dogma, el gobierno debía acatar los mandatos de la Iglesia.³⁰ Por su parte, el *Diario Oficial del Supremo Gobierno* clamaba que “no debió haber en el mundo más que una sola religión”.³¹ Es decir, una ética sublime en un solo mundo bajo el amparo de la única deidad. Asimismo, *La Sociedad* censuraba un país basado exclusivamente en la razón. En este contexto, las obligaciones religiosas, de índole ética, eran los vínculos primordiales de la comunidad.³² Cuando dichos deberes quedaban rotos o eran

²⁸ *Planes*, v. VI, 99.

²⁹ *Planes*, v. VI, 100.

³⁰ *El liberalismo y sus efectos en la República Mexicana* (México: A. Boix, 1858), 13.

³¹ “Opúsculo sobre la religión católica por el presbítero Francisco de P. Campa”, *Diario Oficial del Supremo Gobierno*, 27 de noviembre de 1858, 3.

³² “Lo que importa la religión con respecto a Dios. Continúa”, *Diario Oficial del Supremo Gobierno*, 29 de septiembre de 1858, 3.

minados, fuera por la libertad de culto o por una ética independiente, el resultado era la anarquía: “La religión es en el mundo moral el único modo de establecer y conservar el orden.”³³ El precepto divino articulaba la sociedad terrena a través de la virtud religiosa. El general Manuel Ramírez de Arellano actualizaba el beneficio de la fe protegida por el Plan de Iguala y subsumía: “El olvido de la moral, de esa ciencia de los deberes que formó la felicidad del hombre, que asegura las instituciones, que sostiene en todo su vigor las virtudes sociales, que engendra y anima el patriotismo y que refrena las pasiones, conduce a los pueblos a una ruina espantosa.”³⁴

En el campo conservador del pensamiento no se omitían, aunque tampoco fueran muy frecuentes, las referencias a los valores cívicos. Para Manuel Leal del Castillo el catolicismo era la senda de la virtud.³⁵ En la *Oración Cívica* pronunciada el 16 de septiembre de 1859 en Toluca, Francisco Zúñiga, “consejero del gobierno”, elogió la virtud entendida como una dignidad religiosa.³⁶ Desde Querétaro, un oficiante de la celebración de la independencia incitaba a “moralizar” al pueblo para que a través de la religión amara el trabajo y huyera del vicio.³⁷ No obstante, otros discursos incluían a los segmentos acomodados. Con tono apocalíptico, un orador enumeraba los males de la patria: las disensiones y las exageraciones, “los vicios infiltrados en las venas de la sociedad” y “la falta de civismo en las clases acomodadas, la de civilización en

³³ “Lo que importa la religión con respecto a Dios. Continúa”, *Diario Oficial del Supremo Gobierno*, 29 de septiembre de 1858, 3.

³⁴ Manuel Ramírez de Arellano, *Oración cívica pronunciada en la Alameda de México...* (México: Imprenta de J.M. Larí, 1859), 26.

³⁵ Manuel Leal del Castillo, *Discurso pronunciado en la Ciudad de Guanajuato por el Sr. Lic. D Manuel Leal del Castillo, rector del Colegio de la Purísima, en la solemnidad cívica del 27 de septiembre de 1859* (México: Vicente Segura, 1859).

³⁶ Humberto Romo (Compilador), *Discursos de independencia*. 2t. Ed. Facsimilar (Guanajuato: Instituto Estatal de la Cultura de Guanajuato, Ediciones La Rana, 2010), t. 2, 161-172.

³⁷ José de la Luz Pacheco y Gallardo, *Discurso pronunciado en la plaza de armas de esta ciudad...* (Querétaro: Tip. M. Rodríguez Velázquez, 1859), 10.

las masas”.³⁸ En la ciudad de Puebla, fray Pablo Antonio del Niño Jesús elogiaba los axiomas sociales pero dentro de un eminente horizonte de catolicidad.³⁹ El religioso pedía “venerar las virtudes de los hombres ilustres que han salido de las manos de Dios”.⁴⁰ La mirada conservadora tenía, evidentemente, su propio panteón cívico de ejemplos y lecciones, pero los héroes patrios eran fruto de la voluntad divina y no de una lucha terrena.⁴¹ Obras de la Providencia y no regalos de la Fortuna, aspiraban mucho más a la eternidad de Dios que a la inmortalidad de la leyenda: las virtudes que reproducían eran las irradiadas por la fe católica. Si bien los axiomas cívicos eran de naturaleza trascendente, los hombres seguían siendo seres caídos y mexicanos imperfectos.

La lectura en clave ética de la crisis política continuaba. Juan Nepomuceno Adorno, esa figura excéntrica pero reveladora estudiada por Carlos Illades, loaba las posturas del gobierno y establecía que las causas de los problemas nacionales eran el ocio y el vicio, que arrastraban al pueblo hacia el vandalismo y la embriaguez, el homicidio y la lujuria.⁴² Al dirigir la mirada por la realidad descubriría “un pueblo ocioso, enfurecido por su propia abyección”.⁴³ El remedio consistía en la sobriedad de las costumbres, pero también en que la “voz religión” no fuera solamente “forma” o “bien material”, sino la “santificación de la moral” por parte de un pueblo decente e industrioso. Si bien aceptaba la ética como derivación del dogma, Adorno introducía un matiz: la muchedumbre apor-

³⁸ Lauro Bonilla y Mora, *Discurso cívico que en el gran Teatro Nacional...* (México: Imp. De Andrade y Escalante, 1858), 11.

³⁹ Pablo Antonio del Niño Jesús, *Oración fúnebre en memoria y honor de los valientes militares...* (Puebla: Imprenta de José María Rivera, 1858), 8.

⁴⁰ Romo, *Discursos*, t. II, 176.

⁴¹ Juan Ordoñez, *Discurso pronunciado en la Alameda de México el 27 de septiembre de 1858...* (México: Tipografía de A. Boix, a cargo de Miguel Zomoza, 1858).

⁴² Juan Nepomuceno Adorno, *Análisis de los males de México y sus remedios practicables*. Prólogo de Carlos Illades (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, 2008), 20.

⁴³ Adorno, *Análisis*, 63.

taría beatitud a la moralidad, es decir, una conducta modélica contribuiría a la respetabilidad de la virtud. En cuanto a los funcionarios gubernamentales, juzgaba positivo pero insuficiente que fueran “puros”.⁴⁴ Los burócratas debían optimizar su desempeño pero las autoridades debían ser ante todo prototipos de rectitud. Para Adorno, resultaba impostergable restituir el “principio de autoridad y de obediencia” a partir de la “virtud acrisolada de los que mandan”.⁴⁵ Cabe añadir que, escrito en 1858, el *Análisis de los males de México* identificaba, de acuerdo con Illades en el prólogo de la edición moderna, el origen de los problemas en elementos estructurales como la economía y la sociedad.⁴⁶ Pero en cuanto a la virtud, las ideas de Adorno son más bien una combinación de elementos voluntaristas, como el comportamiento ejemplar de las autoridades, la “pureza” de los funcionarios y las conductas arregladas de los ciudadanos.

El viraje en la temática, patente en la opinión pública, quedó expresada en el proyecto de andamiaje constitucional del gobierno Zuloaga. En junio de 1858 el Consejo de Gobierno presidido por José Bernardo Couto⁴⁷ firmó el *Estatuto Orgánico Provisional de la República*, mismo que fue enviado al ministro de Gobernación Luis G. Cuevas.⁴⁸ A pesar de alguna insistencia⁴⁹, el proyecto de *Estatuto* no fue publicado, quizá debido a la renuncia de Cuevas al ministerio conservador, en julio del mismo año. Cabe anotar que, según Conrado Hernández, el autor del libro *Porvenir de México*

⁴⁴ Adorno, *Análisis*, 34-35.

⁴⁵ Adorno, *Análisis*, 42.

⁴⁶ Adorno, *Análisis*, 11.

⁴⁷ Cabe notar que, durante la gestión de Couto al frente de la Academia de San Carlos, que concluiría en 1861, se impulsaron las pinturas históricas que pretendían generar una reflexión sobre la mala situación nacional y “revitalizar así a la moral pública” de acuerdo a los valores del catolicismo. Andrea Acle Aguirre, Andrea, “Amigos y aliados: José Bernardo Couto (1803-1862) y José Joaquín Pesado (1801-1861)”, *Historia Mexicana*, 61 (1): 163-230, 215.

⁴⁸ Cruz Barney, “Contrarreforma”, 78.

⁴⁹ Cruz Barney, “Contrarreforma”, 79.

“puso énfasis en la conciliación para el diseño de una nueva Constitución.⁵⁰ Si bien en enero de 1859 se formaron las “Bases para la Convocación de la Representación Nacional”, tal iniciativa tampoco prosperó. Así, el *Estatuto* no tuvo respaldo legislativo, no fue publicado de manera oficial y no fue nombrado, al igual que otras normativas unitarias, propiamente como una Constitución.⁵¹ Tal vez el destino del documento resulte más comprensible dentro de la “ambivalencia” de las administraciones conservadoras para asentarse sobre elementos definitorios de la legitimidad política como la “política representativa” y un código constitucional.⁵²

A pesar de sus avatares, el *Estatuto* esbozaba no solo el lugar del catolicismo en el país sino también la función pública de la religión. El documento conocido de forma reciente refrendaba las tres garantías de Iguala (unión, independencia y religión) y las instituía como la base del derecho público.⁵³ Asimismo, restauraba tanto la exclusividad como la oficialidad católica. El vínculo

⁵⁰ Conrado Hernández López, “La reacción a sangre y fuego.” Los conservadores de 1855-1867”, En Erika Pani, *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, 2t., t. 1, 267-299. (México: Fondo de Cultura Económica, 2008), 285-286.

⁵¹ Entre 1835 y 1842 rigieron las “Siete Leyes” y entre 1843 y 1847 las “Bases Orgánicas”. La ausencia del término Constitución simbolizaba, muy probablemente, más que una cuestión retórica o una omisión política. Se trataba de una desconfianza lingüística pero también conceptual hacia cierto constitucionalismo liberal entendido como un contrato social, supletorio del genuino acuerdo primigenio de la sociedad humana entre familias dentro de un horizonte divino. De igual forma, ninguno de los textos centralistas fueron redactados por constituyentes convocados *ex profeso*. Las Siete Leyes fueron elaboradas por una legislatura ordinaria con poderes constituyentes auto conferidos; las Bases Orgánicas fueron promulgadas por una Junta de Notables. Concluía así un largo periodo de experimentaciones constitucionales dentro de la forma republicana de Estado, precedido por el *Reglamento Provisional* de Agustín de Iturbide (1822) y epilogado por el *Estatuto Provisional del Imperio Mexicano* (1865) de Maximiliano de Habsburgo. No deja de ser curioso que la primera y la última de las normativas constitucionales del México decimonónico se hayan correspondido con formas monárquicas, promulgadas de forma unipersonal y sin intervención legislativa.

⁵² Pani, “Pueblo”, 165.

⁵³ Cruz Barney, *República*, 79.

orgánico entre doctrina religiosa y legislación civil quedaba explicitado con suma nitidez.⁵⁴ Si la Constitución de 1857 había omitido por completo cualquier referencia a la fe como eje de la gobernanza, ahora el *Estatuto* reunía, literalmente, el dogma con la legislación y, consecuentemente, la moralidad religiosa con la acción gubernativa.

La ruptura con el texto de 1857 era muy amplia en términos ideológicos, porque incluía la negación de la carta de 1824. El *Estatuto* imaginaba que los mexicanos formaban una familia sin distinción de orígenes y localidades. Esto constituía una amplia corrección del confederalismo mexicano, lo que induce a ponderar que las consecuencias o al menos las remembranzas de dicha articulación política seguían muy presentes. México era un ente superior a las provincias y un cuerpo anterior a las ciudades. La nación era una y los mexicanos una familia. Se trata de una concepción unitaria del país y una visión orgánica de la sociedad. No habría localismos vigorosos ni individualismos liberales. Todos serían hermanos antes que ciudadanos. Los vínculos mutuos serían primariamente religiosos y primordialmente morales. En cambio, y de acuerdo a la tradición mexicana, heredera tanto del código gaditano de 1812 como de la economía política de la segunda mitad del siglo XVIII, el *Estatuto* establecía que para el ejercicio de un cargo público solo serían exigibles cualidades intelectuales.⁵⁵ No es muy arriesgado discurrir que dichos atributos eran los valores católicos, siempre evocados y ahora doblemente redivivos. Las diferencias raciales o políticas, culturales y geográficas quedaban suprimidas en beneficio de los caracteres personales que, en el contexto de una república confesional, serían netamente los principios religiosos. Se trataba, en términos discursivos, de la igualdad de la virtud. El *Estatuto* rompía tanto con el liberalismo reforma-

⁵⁴ Tal vez hay un eco de Munguía en dicho documento, ya que el michoacano deseaba que la legislación civil fuera el justo desarrollo de la fe. Además, tanto el michoacano como Couto compartieron páginas en *La Cruz*.

⁵⁵ Cruz Barney, *República*, 80.

dor como con el confederalismo mexicano, se alejaba de la ética civil y contenía una visión orgánica de la sociedad. No obstante, la semántica de los valores, aunque con fundamentos y objetivos diferentes, seguía permeando la visión política de la época, tanto en la óptica liberal como en la perspectiva conservadora.

La virtud católica era oficial en la república centralista gobernada por el partido conservador, pero su vigilancia no resultaba facultad exclusiva de la corporación católica. El *Estatuto* especificaba que era responsabilidad de los gobiernos departamentales: “reprimir todo desacato contra la moral o la decencia pública, y cualquier falta de obediencia a su propia autoridad”.⁵⁶ La jurisdicción civil, en este caso de naturaleza departamental, tendría entre sus facultades no solo la salvaguarda de los valores sino también la represión de los desacatos. Dicha potestad se insertaba dentro de la tradición de expandir la presencia gubernativa en el ámbito de la conducta y de la tendencia a repensar la relación entre pecado y delito. No se trata de una novedad pero sí de una profundización. El conservadurismo mexicano, por un lado, reafirmaba el origen religioso y el carácter oficial de la ética católica; por el otro, dotaba a la jurisdicción pública de una eminente labor de índole moral. Es decir: la intervención en el ámbito conductual no era exclusiva ni definitoria del segmento reformista. De esta forma, la restauración de la virtud religiosa era evidente pero con un matiz significativo: los principios eran de indudable naturaleza divina pero serían vigilados por la autoridad pública. Se trata, en consecuencia, de una restitución parcial. Aunque las facultades de la autoridad pública fortalecían la vigencia de la ética trascendente, la atribución civil de salvaguarda abría la puerta a modulaciones por parte del gobierno mexicano.

La protección de la virtud procuraría el fortalecimiento de la obediencia ciudadana y la vigorización del principio de autoridad, aunque tal fórmula no dejaba de ser conflictiva en un

⁵⁶ Cruz Barney, *República*, 134.

horizonte de insurrección atizado por algunos sacerdotes. La ética era probablemente el instrumento más poderoso para alcanzar la gobernanza, a través de una familia cuyos integrantes debían tanto acatar sin titubeos los santos preceptos de la madre Iglesia, como obedecer sin dilaciones los mandatos de un gobierno civil severamente paternal. Así como no se podría dudar de la virtud religiosa, tampoco se debería desafiar la jurisdicción pública. Se buscaba la obediencia pero se podía imponer la autoridad. La salvación del alma era indisociable de la ordenación política. México era la progenie terrena que se dirigía a la eternidad, fruto del origen común y la redención compartida.

No obstante las coincidencias entre el gobierno conservador y la visión católica, las tensiones entre ambos grupos eran visibles. Las exigencias económicas de los combates asfixiaban las arcas de los cabildos eclesiásticos. Pérez Iturbe ha identificado la tirantez en las comunicaciones entre el gobierno conservador y la corporación católica en torno al proceso de desamortización de los bienes eclesiásticos en la arquidiócesis de México.⁵⁷ Por su parte, Tecuanhey ha estudiado las vicisitudes entre la administración de Zuloaga y la diócesis de Puebla.⁵⁸ Tal vez porque el episcopado notaba, como ha dicho Erika Pani, que el abrazo de los conservadores resultaba más sofocante que el de los reformistas,⁵⁹ *La Cruz* acentuaba la total autonomía de la Iglesia respecto a la administración conservadora: “Nada de concesiones, que puedan volverse contra la mano generosa que las dispensa; nada de intervención, en materias todas del resorte eclesiástico: la libertad absoluta de la Iglesia

⁵⁷ Pérez Iturbe, “Gestión”, 2011.

⁵⁸ Tecuanhey, “Antes”, 2011, p. 232-234. La situación no era sorprendente. Sergio Rosas Salas ha analizado la respuesta diferenciada del obispo José María Luciano Becerra y del cabildo poblano ante los requerimientos económicos de la dictadura santanista. Sergio Rosas Salas, “Jerarquía eclesiástica, proyecto pastoral y régimen político: la gestión episcopal de José María Luciano Becerra (Puebla, 1853-1854)”, *Letras históricas* 14, 2016: 107-134.

⁵⁹ Pani, 2011, 55.

antes que todo”.⁶⁰ La restauración ética resultaba insuficiente para concebir una plena afinidad entre gobierno y episcopado. La ética absoluta no alcanzaba a generar una avenencia política.

RESPUESTAS CATÓLICAS Y CONSERVADORAS:

LA PRESERVACIÓN DE LA MORAL

Mientras la administración conservadora delineaba su perfil ético, las leyes de reforma promulgadas entre junio de 1858 y diciembre de 1860 generaban muchas menos reacciones que el artículo 15 del proyecto constitucional de 1857 relativo a la tolerancia religiosa. La guerra disminuía evidentemente la energía de una opinión pública sujeta a múltiples restricciones. Aun así, algunos documentos condenaron la legislación liberal a partir, nuevamente, de argumentarios éticos. La *Protesta* de las vecinas de la ciudad de México acusaba al gobierno de Juárez de “no tener moral”.⁶¹ Para el diario *La Sociedad*, la reforma pretendía extirpar la fe y la virtud con el fin de asegurar la victoria reformista.⁶² Se imaginaba que el legado de los constitucionalistas había sido la insubordinación ante la autoridad pública. Más allá de la retórica, el sustrato ético del conflicto resultaba patente.

El matrimonio civil despertó las refutaciones más significativas. Desde Jalisco, Agustín de la Rosa aseveraba que el maridaje civil “de ninguna manera puede ser el resultado de los principios del interés y miras rastreras que norman hoy la conducta de una multitud”.⁶³ Para dicho autor, iniciativas como la referente a las uniones conyugales evidenciaban que se quería sustituir el

⁶⁰ Haworth, “Desde”, 22.

⁶¹ *Protesta que de nuestros sentimientos*, 1859, 1.

⁶² “Editorial”, *La Sociedad*, 26 de julio de 1859, 1.

⁶³ Agustín de la Rosa, *El Matrimonio Civil, considerado en sus relaciones con la Religión, La Familia y la Sociedad* (Guadalajara: Rodríguez, 1859), 26.

mandato de Dios por la ley del hombre.⁶⁴ Negaba que el interés pudiera fundar la virtud y recelaba de la conducta de la muchedumbre, necesitada de la obligación para alcanzar la cordura bajo la amenaza del castigo. Únicamente la fe elevaba los casamientos por encima de las pasiones. El mero contrato nupcial era para los consortes solo “un medio de satisfacer sus apetitos”.⁶⁵ Otro folleto negaba que la ley constituyera un “freno para las pasiones que obran con tanta fuerza sobre los esposos a la proximidad del matrimonio”.⁶⁶ En cambio, la unión sacramental del hombre y la mujer permitía propagar las virtudes de los padres a los hijos.⁶⁷ El trasfondo moral implicado en la secularización del matrimonio resultaba evidente. Según De la Rosa, Jesús González Ortega, al proclamar la ley del registro civil en Zacatecas, comentó que buscaba “en los enlaces legítimos *el fundamento moral de la sociedad*” (subrayado original).⁶⁸ Si el casamiento aseguraba la continuidad de la especie, también permitía la transmisión y transición de los valores. Por tanto, la familia sería un medio de propagación de principios sin referentes confesionales, sobre todo en el contexto moral de la *Epístola* de Melchor Ocampo (1859).

Según la visión conservadora, las leyes liberales no podrían construir una virtud alterna a la católica. Unos días después de la publicación de la Ley Sobre el Matrimonio Civil, *La Sociedad* reiteraba que la categoría de creyente estaba por encima de la de ciudadano: “Los hijos de México, antes de ser ciudadanos de la república, hemos sido católicos” y “las instituciones civiles y políticas han venido a establecerse en una sociedad católica”.⁶⁹ El Estado debía estar en concordancia con la sociedad y la nación

⁶⁴ Rosa, *Matrimonio*, 44.

⁶⁵ Rosa, *Matrimonio*, 21-22.

⁶⁶ *De los matrimonios llamados civiles* (Guadalajara: Dionisio Rodríguez, 1859), 2.

⁶⁷ Rosa, *Matrimonio*, 13.

⁶⁸ Rosa, *Matrimonio*, 1859, 15.

⁶⁹ “Editorial”, *La Sociedad*, 4 de agosto de 1859, 1.

no podía contradecir los principios de la comunidad. La pugna abarcaba ejes primordiales como el orden y la obediencia, la virtud y la obligación, puestos en riesgo, desde esta óptica, por la metamorfosis moral. Frente a las leyes reformistas de disociación de potestades y nacionalización de bienes eclesiásticos, algunos periódicos observaban que los pueblos seguían ajustando su conducta a las leyes morales de la Iglesia. *La Sociedad* agregaba que la legislación civil podría dictar la libertad de cultos o separar jurisdicciones, pero nunca podría erigir una ética distinta a la católica. Con contundencia, alegaba que los gobernantes jamás podrían “imprimir en la legislación y las costumbres de un pueblo civilizado, un espíritu moral que no fuera el del cristianismo”.⁷⁰ En consecuencia, ante la incapacidad del gobierno reformista para construir una virtud alterna, razonaba que Juárez no podía hacer otra cosa que “aplicar las leyes religiosas y morales” a su administración temporal”.⁷¹

Si el poder civil nunca se podría erigir en autoridad ética, sí podía, de acuerdo con el sacerdote poblano Francisco Javier Miranda, corromper al pueblo devoto mediante la avaricia carente de control íntimo para que se apoderara de los bienes eclesiásticos.⁷² Tal opinión se publicaba unos días después que Miguel Miramón declarara la nulidad de las leyes de reforma.⁷³ Una variante de tal interpretación fue ofrecida por un folleto publicado en Zacatecas. El ataque a las propiedades de la Iglesia equivalía a una agresión contra la ética católica, porque los bienes “conservan los medios necesarios para perpetuar la práctica de virtudes exclusivamente divinas”.⁷⁴ Los religiosos ya no tendrían posibilidades económicas

⁷⁰ “Editorial”, *La Sociedad*, 4 de agosto de 1859, 1.

⁷¹ “Editorial”, *La Sociedad*, 4 de agosto de 1859, 1.

⁷² “Editorial”, *La Sociedad*, 9 de agosto de 1859, 1.

⁷³ Raúl González Lezama, *Reforma liberal. Cronología (1854-1876)* (México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 2012), 61.

⁷⁴ *Crímenes*, 77.

para patrocinar la divulgación de los principios morales. Es la justificación ética de la propiedad eclesiástica.

La Cruz distinguía tres tipos de ordenamientos morales. Ponderaba que las leyes terrenas solo castigaban los hechos dañinos a las naciones. Es decir, perseguían delitos y no pecados. La “ética filosófica”, decía, obraba con mayor amplitud porque presentaba los beneficios del bien y los inconvenientes del mal pero carecía de “resortes para hacerse obedecer”: las recompensas infinitas y los escarmientos insufribles. En contraste, solo la virtud católica conducía al bien y alejaba del mal. Por tal razón, el gobierno civil debía salvaguardarla o atenerse a las consecuencias porque “la autoridad que combate a la religión o la proscribire, se priva de los medios de gobernar con acierto”.⁷⁵ Si bien el artículo no estaba firmado, su argumentación era semejante a la delineada por Munguía en un sermón pronunciado en la Colegiata de Guadalupe. En su oratoria el obispo acentuaba que la fe era indisoluble de la virtud y el sacerdote constituía el indisputado regulador de la moralidad. En contraste, la “falsa moral”, inspirada en el racionalismo y extremada por el socialismo, era únicamente un sistema de medios y fines que reemplazaba al Decálogo, ley de todos los hombres.⁷⁶

La óptica defendida en *La Cruz* y ahondada por el obispo de Michoacán era compartida por las páginas de periódicos conservadores. Un editorial sin firma del *Diario Oficial* establecía que las leyes se limitaban a condenar delitos sin demandar virtudes. La inoculación de la ética en el ciudadano era una acción reservada por la ley a la religión. A diferencia de la filosofía, el cristianismo no presentaba un “fantasma ideal de virtud”, sino la virtud misma personificada en el hombre-Dios bajo el aliciente de la eternidad y la amenaza de la condenación. El ser humano no debía

⁷⁵ “Controversia. Observaciones sobre la verdadera ciencia política. VIII. Las leyes humanas”, *La Cruz*, 18 de marzo de 1858, 130.

⁷⁶ “Interior”. Sermón de Munguía en la Colegiata de Guadalupe, *Diario Oficial del Supremo Gobierno*, 12 de octubre de 1860, 2.

someterse a la ley por una conveniencia deleznable ni a raíz de un convencimiento imposible. El periódico juzgaba que para la filosofía la virtud solo era interés, mientras que para la religión constituía el sacrificio del interés.⁷⁷ Una tónica semejante era perceptible desde Yucatán. Para el *Diario Oficial* del departamento, la virtud sin santidad era “problemática y oscura, porque ignora de donde viene”.⁷⁸ La confluencia entre la visión religiosa y el planteo gubernativo tanto a nivel nacional como regional era evidente y resultaba mutuamente beneficiosa. Orientarse por la brújula de la eternidad equivalía a guarecerse ante un incierto porvenir. El obispado mantenía la rectoría ética sobre la nación, la legislación y el ciudadano; a su vez, el Estado contaba con un instrumento propicio para el restablecimiento del orden y la reconfiguración de la gobernanza.⁷⁹

En medio tanto de la guerra civil como del debate político, el arzobispo de México, Lázaro de la Garza y Ballesteros, el obispo de Michoacán, Clemente de Jesús Munguía, el de Linares, Francisco de la P. Vereá, el de Guadalajara, Pedro Espinoza, el de San Luis Potosí, Pedro Barajas y el representante de la mitra de Puebla, Francisco Serrano, publicaron en 1859 el posicionamiento público de la Iglesia mexicana. Era la primera vez en la historia nacional que la jerarquía católica publicaba un documento con-

⁷⁷ “Lo que importa la religión con respecto a la sociedad. Continúa”, *Diario Oficial del Supremo Gobierno*, 18 de septiembre de 1858, 3.

⁷⁸ “La virtud definida por Platón”, *Las Garantías Sociales. Periódico oficial del estado de Yucatán*, 2 de julio de 1858, 3.

⁷⁹ Cabe añadir que la ética religiosa también tenía otros aspectos. El *Manual de urbanidad y buenas maneras* de Antonio María Carreño presenta “los principios eternos de la sana moral” tomados de diversos autores pero sobre todo del Evangelio. En tal contexto, la virtud cristiana era la base de la cortesanía y la urbanidad “que reúne cuantos medios puede el hombre emplear para hacer su trato fácil y agradable, sacrificando a cada paso sus gustos e inclinaciones, los gustos e inclinaciones de los demás” (“Educación. Manual de urbanidad y buenas maneras, por D. Antonio María Carreño”, *Diario de Avisos*, 11 de octubre de 1860, 1). La moral tenía una función no solo salvífica para el alma y ordenadora en la tierra, sino civilizatoria para la sociedad.

junto. Generalmente el escrito ha sido utilizado para sustentar la postura católica en torno a los bienes eclesiales y otros aspectos. No obstante, también describe la posición de la jerarquía eclesiástica ante la metamorfosis ética del movimiento liberal.

El episcopado impugnaba la totalidad de las leyes juaristas, con énfasis en la defensa de las propiedades. Después de elaborar un recuento de los equívocos y atentados sufridos por la Iglesia después de la emancipación, puntualizó que el mayor equívoco de la historia mexicana era de carácter moral.⁸⁰ La *Manifestación* detallaba que la Iglesia tenía una triple facultad. Llama la atención que las tres características de tal precepto tuvieran connotaciones axiológicas. Primero: era la depositaria de la verdad y, en consecuencia, “a su voz debe ceder la inteligencia de todo el orbe”. Segundo: era la única autoridad para definir lo que es lícito e ilícito. Y tercero: era la juez suprema de las conciencias de todos los creyentes. La legitimación celestial convertía al episcopado en la instancia última sobre asuntos tanto temporales como espirituales. Madre de las naciones y maestra de las sociedades, la Iglesia entendida como clerecía era la intérprete última tanto de la voluntad de Dios como de la soberanía del pueblo. Es preciso insistir en que dicha pretensión tenía un fundamento moral. De ahí que los prelados enfatizaran el componente ético de su misión terrena. El énfasis es relevante porque el horizonte axiológico era el concepto indiscutible que permitiría al sacerdocio seguir condicionando la construcción del Estado y la ciudadanía. A pesar de la carencia de bienes materiales o la desaparición de las tareas civiles, tal prerrogativa sería la clave no solo de su supervivencia sino de

⁸⁰ *Manifestación que hacen al venerable clero y fieles de sus respectivas diócesis y a todo el mundo católico los Illmos. Señores. Arzobispo de México y obispos de Michoacán, Linares, Guadalajara y el Potosí y el Sr. Dr. D. Francisco Serrano, como representante de la mitra de Puebla, en defensa del clero y de la doctrina católica, con ocasión del manifiesto y de los decretos expedidos por el Sr. Lic. Don Benito Juárez en la ciudad de Veracruz en los días 7, 12, 13 y 23 de Julio de 1859 (México: Andrade y Escalante, 1859), 25.*

su fortalecimiento como marco cultural de la sociedad mexicana.

Bajo tales premisas, el obispado interpretaba que a lo largo de la reforma se encontraba de forma subyacente el tema no siempre visible de la virtud. Los eclesiásticos señalaban que los liberales pretendían la “abjuración” no solo del catolicismo sino “aun de la moral”.⁸¹ Es decir, existe a lo largo de la época una dimensión ética, quizá menos advertible y regulable que los cementerios y los matrimonios, los fueros y las obvenciones. La jerarquía reprochaba la “sustitución de la moral evangélica” por “esa moral ficticia del interés y la conveniencia”,⁸² en alusión a la sociedad mercantil y la visión utilitarista. Identificaba que el objetivo era expulsar a Dios de la sociedad y la política, el gobierno y la legislación.⁸³ Era un intento de secularización no solo de las leyes y las instituciones, sino también de las creencias y las virtudes.

El deslinde de los valores tenía otro aspecto elemental, ya anunciado por la opinión pública: el maridaje civil. No es fortuito que después de censurar la pluralidad religiosa, la *Manifestación* denunciara que el gobierno deseaba perturbar “la base moral de la familia con la institución del llamado matrimonio civil, que reemplaza el matrimonio cristiano” y que dejaba “sin arraigo, sin legislación fundamental, sin moral” a la familia. La dimensión ética resultaba patente: los firmantes revelaban que las autoridades civiles pretendían ser artífices de la moralidad. De forma más precisa, los obispos incriminaban a Juárez por sustituir la base ética de la familia por la instancia denominada “matrimonio civil”⁸⁴ y preguntaban al oaxaqueño si creía que la moral era parte del poder civil.⁸⁵ Como ya se ha indicado, la unión marital era determinante para la fundación de una ética secular y, a su vez, un instrumento que en nada aseguraba pero sí permitía la introyección de refe-

⁸¹ *Manifestación*, 19

⁸² *Manifestación*, 4.

⁸³ *Manifestación*, 23.

⁸⁴ *Manifestación*, 13

⁸⁵ *Manifestación*, 31.

rentes a los hijos por parte de unos padres educados en la escuela pública. Era un proceso de larga duración, tal como el de la moralidad independiente. La apropiación tanto de principios como de instituciones por parte del Estado era totalmente rechazada por los obispos, quienes no admitían disputa ni competencia al respecto: “Hay un solo Dios, una sola religión verdadera, una sola moral plena y santa, una sola Iglesia legítima.” “No hay verdadera religión, ni verdadera, plena y santa moral, ni legítima comunicación con Dios fuera de la Iglesia”.⁸⁶ Las conductas de los hombres se originaban en las verdades celestes y eran definidas no por los gobernantes transitorios sino por los pastores de la eternidad.

El obispado precisaba que su ministerio era “exclusivamente religioso y moral”,⁸⁷ al tiempo que desconocía la presidencia de Juárez. La aparente tensión entre ambas declaraciones se resolvía si se tomaba en cuenta que el episcopado, a partir de su autoridad, podía repudiar leyes e incluso gobiernos si juzgaba que estos habían violado los principios celestiales. Así, el desconocimiento de la administración reformista no era tanto una descarnada injerencia en el ámbito secular, como una consecuencia de una jurisdicción ética que la colocaba como juez último de la legitimidad política. De ahí que el episcopado puntualizara recurrentemente que no era partidista sino llanamente “imparcial”⁸⁸ y que primordialmente defendía la virtud que hacía posible la trascendencia. Se trata, quizá, del uso decimonónico del concepto de “objetividad”, como ha estudiado Edmundo O’ Gorman. Si el episcopado se levantaba como árbitro ético, debía postularse previamente como instancia ecuánime.

⁸⁶ *Manifestación*, 21.

⁸⁷ *Manifestación*, 3-4. En el mismo sentido, una *Manifestación* del gobierno eclesiástico de Guadalajara explicaba que la iglesia solo había salido en defensa de “su moral” a lo largo de la guerra. *Manifestación que hace el gobierno Eclesiástico de Guadalajara, contra las disposiciones dictadas en Veracruz* (Guadalajara: Tip. de Dionisio Rodríguez, 1859), 10.

⁸⁸ *Manifestación*, 4

El obispado respetaba la plena autoridad del gobierno en el ámbito secular y reconocía que el Estado no se encontraba dentro de la Iglesia. No obstante, la jurisdicción civil debía no solo obedecer sino desarrollar la doctrina ética del catolicismo, garante tanto del orden comunitario como de la salvación espiritual. Por esta razón, la jerarquía enfatizaba que la autonomía de la autoridad civil no excluía sino antes bien suponía su dependencia absoluta de Dios.⁸⁹ Todo esto concluye en una autonomía de potestades pero con la supremacía moral de los obispos. Es una distancia que no implica separación, secularización y mucho menos laicidad. La institución eclesiástica divulgaría una virtud capaz de interiorizar en el ciudadano el hábito de la obediencia. La conducta resultaba la piedra clave del acatamiento. El clero “consagra y santifica la familia, moraliza las costumbres, facilita el cumplimiento de las leyes, vigila en su órbita por la conservación del orden, forma al hombre moral preparando así al buen ciudadano”.⁹⁰ El gobierno administraría el espacio público, de naturaleza católica, y sería legítimado por un ciudadano que era ante todo un creyente y cuyo fin supremo era la salvación del alma.

La virtud religiosa era absoluta. En consecuencia, no había ningún resquicio de ajuste y negociación. La flexibilidad eclesiástica en la convivencia política con el Estado nacional topaba con una frontera invisible pero infranqueable: la de los valores. Respecto a la posible construcción de una virtud alterna, su postura era tajante: “Pero si hay un error de trascendencia, a cual más funesto, es el desconocimiento de la autoridad suprema de la Iglesia, no solamente para enseñar y difundir el dogma, sino también para conservar la moral”.⁹¹ El episcopado argüía contra la disociación de jurisdicciones y la nacionalización de sus propiedades, contra el matrimonio civil y la libertad de cultos. Pero identificaba que una

⁸⁹ *Manifestación*, 22.

⁹⁰ *Manifestación*, 25.

⁹¹ *Manifestación*, 25.

aspiración implícita del reformismo juarista era crear las condiciones para el surgimiento de una ética pública, tal como lo había intentado, desde la óptica de Munguía, la Constitución de 1857.⁹²

La mayor amenaza no era solamente la diversidad religiosa o la separación del Estado, con toda la enorme gravedad económica, implicación social o daño político que tales determinaciones podían producir. Un problema de fondo era la construcción de una virtud independiente que retiraba a la institución eclesiástica la hegemonía ética, instrumento de un predominio cultural. Precisamente, un folleto llamado *Defensa de la manifestación* insinuaba que el catolicismo no estaba negado a las transformaciones ni atrincherado en la inmovilidad, pero advertía que “en materia de moralidad, solo la iglesia es autoridad competente, y ella sola tiene en su seno los medios de una reforma canónica y pacífica”.⁹³ Se podían efectuar mejoras pero no discutir la autoridad suprema de la institución religiosa sobre el ámbito ético. Cualquier modificación, independientemente de sus alcances y por encima de sus pretensiones, debería ser sometida al dictamen último del criterio episcopal.

El límite de los cambios políticos y las mudanzas sociales era, como se había repetido desde hacía varias décadas, el respeto a los axiomas católicos, difundidos y salvaguardados por las autoridades eclesiásticas. A raíz de su plenitud jurisdiccional sobre los valores, el episcopado podía no solo cuestionar sino exponer la ilegitimidad de cualquier medida que lesionara su poder económico, lugar político o preeminencia social, o que afectara sustancialmente, en su perspectiva, el destino patrio. Sus dictámenes no eran coercitivos, pero tenían, justamente, un enorme peso moral que impactaba en la opinión pública. Ciertamente, no era la primera vez que la jerarquía condenaba una legislación o desconocía un gobierno; pero sí sería, no casualmente, la última ocasión, al

⁹² Santillán, *Construcción*.

⁹³ *Defensa de la manifestación*, 20.

menos hasta el conflicto cristero más de 60 años después en un horizonte muy diferente. El episcopado se concebía como la última instancia, la voz divina, el juez superior a clases y partidos, ajeno a ideas profanas e intereses vulgares, que velaba por la nueva nación a partir de su indiscutible autoridad, emanada de Dios, definida en el Evangelio y administrada por el sacerdocio.

AJUSTES DENTRO DE LAS TENSIONES

La guerra civil más cruenta del siglo decimonono concluía a causa del repliegue de los ejércitos conservadores desde Jalisco hacia el centro del país y después del fracaso de la ofensiva de Miramón sobre el puerto de Veracruz. El apoyo eclesiástico a la causa conservadora, visible aunque desigual, no sería decisivo. Durante la primera república (1824-1835), la jerarquía había tenido una interlocución directa con el gobierno federal, que implicaba tanto una defensa de sus intereses como un ajuste conforme a los nuevos tiempos, pero que no había significado un protagonismo determinante en la vida política. Reynaldo Sordo Cedeño ha mostrado el papel relativamente secundario de los obispos en los congresos centralistas de las Siete Leyes (1835-1841). A su vez, durante el sexenio moderado (1847-1853), la jerarquía careció tanto de problemas significativos como de un peso determinante en la administración pública. En los últimos años santanistas (1853-1855), el clero fue mimado por el dictador y fue partícipe en un principio en el gobierno,⁹⁴ pero a la sombra del grupo dirigente conformado por el círculo más próximo al xalapeño. Durante la gestión conservadora, el episcopado recuperó el reconocimiento estatal y, con bastantes matices, la hegemonía ética, pero no fue el centro directriz de la administración pública. Ahora, el fin de la guerra significaba no solo el exilio de los prelados sino la

⁹⁴ Rosas Salas, "Jerarquía".

experimentación, con algunas pausas y visibles tensiones, del desacoplamiento moral.

No obstante, la victoria reformista generó cierta modulación en algunos medios y protagonistas de la época, quienes antaño se habían mostrado favorables a la moralidad religiosa y adversos a la libertad de conciencia. El conocido diario *El Pájaro Verde*, que gozaría de enorme popularidad,⁹⁵ financiado por el obispo Munguía y fundado en los albores de 1861, explicaba que veía con buenos ojos la tolerancia religiosa.⁹⁶ A pesar de que la guerra había concluido, el conflicto persistía: en enero de 1861 Juárez decretó la expatriación del arzobispo de México y de los obispos de Guadalajara, Michoacán y San Luis Potosí. Asimismo, había desapariciones notables en ambos bandos como el homicidio de Melchor Ocampo y la muerte de José Joaquín Pesado. Precisamente, a raíz del fusilamiento del michoacano la imprenta de *El Pájaro Verde* fue incendiada. En tal contexto, era significativo que Adorno, quien se había exhibido como partidario del gobierno conservador, discurriera ahora que la religión “providencial” debía ser tolerante con otras confesiones con tal que no se opusieran a las “leyes del amor beatífico y de la beneficencia”.⁹⁷ Principios universales sin ser necesariamente religiosos serían las fronteras

⁹⁵ Gómez Aguado, Guadalupe y Adriana Gutiérrez Hernández, “El pensamiento conservador en los periódicos La Cruz y El Pájaro Verde: definición y transformación en tiempos de crisis”, en Erika Pani, *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, 2t., t.1, 214-266) México: Fondo de Cultura Económica, 2008), 227.

⁹⁶ Erika Pani, *Para mexicanizar el Segundo Imperio: el imaginario político de los imperialistas* (México: El Colegio de México, 2001).

179. Casi al mismo tiempo, Munguía hacía patente que la feligresía de la diócesis de Michoacán despreciaba las “leyes” que establecían la “libertad de todos los cultos” (Pedro Herrejón Peredo, “La visita ad limina de Clemente de Jesús Munguía sobre el obispado de Michoacán, 1862”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 2016, 148, otoño: 187-200, 199.

⁹⁷ Juan Nepomuceno Adorno, *Catecismo de la providencialidad del hombre deducida de los sentimientos de religiosidad, moralidad, sociabilidad y perfectibilidad, propios de la especie humana, o indicantes del destino de esta sobre la tierra* (México: Juan Abadiano, 1862), 6.

para la aceptabilidad de otras congregaciones. Adorno explicaba que todo gobierno debía estar sometido a bases morales de índole religiosa. Se trataba de una virtud cimentada en Dios pero ya no circunscrita al dogma católico. El basamento sería un indeterminado “intuitismo espiritual”, aunado a la “libertad, igualdad y fraternidad”, raíz de la verdad.⁹⁸ Parecería que la ruptura del monopolio católico sobre la virtud generaba posiciones tendientes a descubrir fundamentos de índole espiritual pero ya no estrictamente dogmáticos.

Los ajustes posteriores a las batallas de la reforma continuaron. A finales de 1860 algunas disposiciones del obispo de Linares, Francisco de Paula Vereá, como el reconocimiento de la legislación reformista, fueron interpretadas por el gobierno como “signo de aceptación de las medidas gubernamentales”.⁹⁹ El periódico *La Unidad Católica* hacía un recuento de las leyes liberales y centraba su análisis en la nacionalización de los bienes eclesiásticos, sin mencionar la tolerancia religiosa y su presunta inmoralidad.¹⁰⁰ Los acomodamientos eran visibles pero convivían con otras posiciones en el ámbito civil. Roa Bárcena explicaba que el derecho natural había sido grabado por Dios en el corazón del hombre y consagrado por los diez mandamientos.¹⁰¹ A su vez, los deberes eran la base tanto del derecho civil como de los actos jurídicos.¹⁰² No obstante la vigencia de las leyes de reforma, el texto seguía definiendo la moral como el conjunto de obligaciones del hombre para con Dios, la sociedad y consigo mismo.¹⁰³

Sin asomo de unanimidad, sí era patente una discreta modificación narrativa en algunos medios y autores después del triunfo

⁹⁸ Adorno, *Catecismo*, V.

⁹⁹ Brian Connaughton, “Introducción”, Connaughton, *México*, 25.

¹⁰⁰ “Prospecto”, *La Unidad Católica*, 15 de mayo de 1861, 1.

¹⁰¹ José María Roa Bárcena, *Manual razonado del litigante mexicano y del estudiante de derecho...* (México: Literaria, 1862), 3-4.

¹⁰² Roa Bárcena, *Manual*, 7.

¹⁰³ Roa Bárcena, *Manual*, 5-7.

liberal. Quizá se trata de una búsqueda de convivencia en el nuevo marco jurídico entre actores recientemente enfrentados. Es decir, sería una primera casi imperceptible tentativa de transacción entre el liberalismo victorioso en el gobierno y las expresiones católicas tanto en la prensa como en el episcopado, a reserva de más estudios al respecto. De ser cierto, este cauto ajuste fue muy breve y sería rápidamente interrumpido por los prolegómenos de la intervención tripartita y quedaría clausurado por la subsiguiente intervención francesa (1862-1867).

Para 1862 el foco de los debates periodísticos se desplazaba hacia la deuda exterior y el proyecto de instaurar una monarquía extranjera. La intervención de España, Francia y el Reino Unido se anunciaba en el horizonte no solo político sino geográfico. Después de la derrota en la ciudad de Puebla (1862), el ejército francés avanzó hacia la capital de la república y ocupó la región central del país. En 1863 se instaló la Regencia Imperial y una Junta de Notables suprimió la república reformista y proclamó el segundo imperio. Parecía un horizonte favorable para la restauración de la virtud religiosa como escala ética del gobierno civil. Un flamante emperador, ajeno a disputas partidistas y querellas ideológicas, podría desde la presunta objetividad de la distancia rehabilitar no solo la inconclusa monarquía de Agustín de Iturbide sino también la supremacía social de la virtud religiosa. Si la legislación reformista simbolizó el inicio en el plano oficial de una ética civil, la capitulación conservadora implicó el fin del último intento de conciliación entre una moralidad trascendente y el republicanismo político, en sus distintas versiones ideológicas y modalidades administrativas. Las gestiones encabezadas sucesivamente por Zuloaga, Robles Pezuela y Miramón no fueron un intento de actualización de la república católica. Si bien el conservadurismo rehabilitaba el carácter oficial y exclusivo de la ética religiosa, con el movimiento reformista y la guerra civil se había difuminado un doble elemento decisivo de los treinta y seis años de la república católica en términos constitucionales (1824-

1860)¹⁰⁴: la forma republicana de gobierno y el acuerdo entre los variados grupos políticos sobre la validez de la ética cristiana como elemento regulador de la convivencia social. El segundo imperio recuperaría la oficialidad de las virtudes católicas aunque con tolerancia de cultos.

REFLEXIONES FINALES

A lo largo de la guerra civil, la cuestión ética es una dimensión evidente tanto de dicha coyuntura como de los procesos estructurales del siglo XIX. Menos visible pero no menos presente durante los lustros anteriores, la disputa alcanzó durante la conflagración una significativa externalidad. Si bien no se trataba de una querrela dicotómica sino de una yuxtaposición, en el periodo estudiado se vindicó una ética religiosa como fundamento del gobierno y marco conductual del ciudadano. Ante el percibido desorden existente en el país y la supuesta desmoralización causada por la reforma, se planteaba una virtud capaz de restablecer no solo la moral sino también la gobernanza. Es decir: el acento en el marco religioso de la ética era parte de un interés por la situación general de la política. La propuesta no era una nostalgia: era la actualización de una alternativa juzgada pertinente ante el desafío no solo de la reforma liberal sino de la estructuración del país. De ahí el énfasis tanto en su presunto origen divino como en su deseada conveniencia social. Más que el anuncio de un retroceso a épocas oscuras, era una alternativa, viable o no, ante tiempos conflictivos.

Durante la guerra civil resulta perceptible la convergencia moral entre las administraciones conservadoras y las voces confesionales. La virtud trascendente era tenida no solo como verdadera por su origen, sino conveniente por su utilidad en un

¹⁰⁴ Se toma como punto de partida el código de 1824 y como elemento conclusivo la Ley de Libertad de Cultos de 1860 decretada por Juárez en Veracruz.

horizonte tanto de conflicto bélico como de inobservancia cívica. La sumisión del mexicano a la autoridad pública era muy débil y se pretendía fortificarla mediante la restitución de la ética religiosa como parte de la legitimidad política. La administración pública era obedecible por ser la salvaguarda no solo de los “verdaderos” intereses del país, sino también de los “irrenunciables” anhelos de salvación. Tal elemento era aún más necesario dada la carencia de legitimidad electoral y respaldo legislativo de las gestiones conservadoras advertible en la problemática del *Estatuto*. Pero nadie postulaba un sistema teocrático. Tanto conservadores como presbíteros promovían una república confesional de base ética nítidamente católica, pero las tensiones y desencuentros eran no solo evidentes sino profundos.

Connaughton ha enfatizado la diversidad de la corporación católica desde mediados del siglo XVIII, advertible en su articulación con los intereses regionales, su fragmentación nacional así como su aptitud para dialogar con las nuevas ideas.¹⁰⁵ No obstante, estaba unida de forma evidente por el dogma, donde la cuestión ética era fundamental. Así, la virtud fue un elemento facilitador de la convergencia episcopal. La ética cristiana en manos del clérigo católico ordenaba el caos del mundo y abría las puertas al cosmos de Dios. En la misma tónica, era un punto en común dentro del “heterogéneo movimiento conservador”, carente de unidad y, de acuerdo con Conrado Hernández apoyado en Alfonso Noriega, de un “programa definitivo”. Pero, vale repetir, tal convergencia no era motivo suficiente para una alianza estable, tensionada en buena medida por la urgencia económica.

Para Fowler, una causa de lo sangriento del conflicto es que obispos y generales no fueron capaces de hacer concesiones y acusa a los dos bandos de “esencialismo”.¹⁰⁶ El artículo muestra que la cuestión de la virtud, sin connotaciones metafísicas, era

¹⁰⁵ Connaughton, “Larga”, 169-186.

¹⁰⁶ Fowler, *Guerra*, 445-446.

tanto un elemento diferenciador entre reformistas y conservadores como un punto innegociable para las autoridades eclesiásticas. Sin embargo, algunos militares y civiles dieron muestras de flexibilidad en asuntos espinosos. Según Brian Hamnett, tanto el presidente Miramón como Octavio Muñoz Ledo, ministro de Relaciones, aceptaron la propuesta de mediación elaborada por el gobierno británico en 1860, consistente en la formación de un gobierno provisional, la integración de un congreso constituyente y la aceptación de la tolerancia religiosa¹⁰⁷, supuesta generadora de inmoralidad. Tal hecho aunado al ajuste advertible en 1861 constituye un signo de acomodamiento en medio de la guerra y después del conflicto. La aparente cerrazón no impedía del todo la avenencia. No obstante, la intensidad de la guerra civil y la densidad del argumentario conservador evidenciaban que la moralidad era una de las últimas fronteras de la secularización. ㊦

ACERVOS CONSULTADOS

Biblioteca Pública de Jalisco. Colección Misceláneas.

Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional. UNAM.

Hemeroteca Nacional. UNAM

Lista de referencias

Fuentes documentales

La Cruz. 1857-1858.

Diario de Avisos. 1860.

Diario Oficial del Supremo Gobierno. 1858-1860.

La Sociedad. 1857-1860.

Las Garantías Sociales. 1858.

La Unidad Católica. 1861.

¹⁰⁷ Brian Hamnett, “Juárez y la ruptura con Santos Degollado”, Conrado Hernández López e Israel Arroyo (Coordinadores), *Las rupturas de Juárez* (México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2007), 19-38, 22, 24, 27.

BIBLIOGRAFÍA

- Acle Aguirre, Andrea. "Amigos y aliados: José Bernardo Couto (1803-1862) y José Joaquín Pesado (1801-1861)". *Historia Mexicana*, 61 (1): 163-230. <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/281>
- Adorno, Juan Nepomuceno. *Análisis de los males de México y sus remedios practicables*. Prólogo de Carlos Illades. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, 2008.
- Adorno, Juan Nepomuceno. *Catecismo de la providencialidad del hombre deducida de los sentimientos de religiosidad, moralidad, sociabilidad y perfectibilidad, propios de la especie humana, o indicantes del destino de esta sobre la tierra*. México: Juan Abadiano, 1862.
- Apostólico Colegio de nuestra señora de Guadalupe. *Crímenes de la demagogia*. México: J.M. Lara, 1860.
- Bonilla y Mora, Lauro. *Discurso cívico que en el gran Teatro Nacional....* México: Imp. De Andrade y Escalante, 1858.
- Cambre, Manuel. *La Guerra de Tres Años: apuntes para la historia de la Reforma*. Guadalajara: Impr. de J. Cabrera, 1904.
- Connaughton, Brian. *Entre la voz de dios y el llamado de la patria: religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XI*. México: UAM Unidad Iztapalapa, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Connaughton, Brian. "La larga cuesta del conservadurismo mexicano, del disgusto resentido a la propuesta partidaria, 1789-1854". En Humberto Morales y William Fowler. *El conservadurismo mexicano en el siglo XIX (1810-1910)*, 169-186. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma, 1999.
- Connaughton, Brian. (Coordinador). *México durante la guerra de Reforma. Tomo I. Iglesia, religión y Leyes de Reforma*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2011.
- Cruz Barney, Oscar, "La contrarreforma: las reformas legislativas del gobierno del gobierno de Félix Zuloaga en la república central." En Rubén Ruiz Guerra. *Miradas a la Reforma*, 65-83. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.
- Cruz Barney, Oscar. *La república central de Félix Zuloaga y el Estatuto Orgánico Provisional de la República de 1858*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2009.
- Defensa de la manifestación de los Illmos. Señores Arzobispo y Obispos de la República Mexicana*. México: José M. F. de Lara, 1860.
- De los matrimonios llamados civiles*. Guadalajara: Dionisio Rodríguez, 1859.

- Haworth, Daniel S. “Desde los baluartes conservadores: la ciudad de México y la guerra de Reforma (1857-1860)”. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*. V. XXI, 2000. n. 84, otoño: 96-131.
- Fowler, Will. *La Guerra de Tres Años, 1857-1861. El conflicto del que nació el Estado laico mexicano*. México: Crítica, 2020.
- Galeana, Patricia. “Los conservadores en el poder: Miramón”. *Estudios de historia moderna y contemporánea de México* 14.14, 1991: 67-87. [HT-TPS://DOI.ORG/10.22201/IIH.24485004E.1991.014.68849](https://doi.org/10.22201/iih.24485004E.1991.014.68849)
- Galindo y Galindo, Miguel. *La gran década nacional, o relación histórica de la Guerra de Reforma, intervención extranjera y Gobierno del Archiduque Maximiliano 1857-1867*. México: Of. Tip. de la Secretaría de Fomento, 3 t., 1904-1906.
- García Cantú, Gastón. *El pensamiento de la reacción mexicana. T. I, 1810-1962*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- García Ugarte, Marta Eugenia. Poder político y religioso. México, siglo XIX. México: Miguel Ángel Porrúa, H. Cámara de Diputados, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2010, 2 t.
- González Lezama, Raúl. *Reforma liberal. Cronología (1854-1876)*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 2012.
- Gómez Aguado, Guadalupe y Adriana Gutiérrez Hernández. “El pensamiento conservador en los periódicos La Cruz y El Pájaro Verde: definición y transformación en tiempos de crisis”. En Erika Pani. *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, 2t., t.1, 214-266. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Hamnett, Brian. “Juárez y la ruptura con Santos Degollado”. En Conrado Hernández López e Israel Arroyo (Coordinadores). *Las rupturas de Juárez* (México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2007), 19-38.
- Hernández López, Conrado. “Las fuerzas armadas durante la Guerra de Reforma (1856-1867)”. *Signos Históricos*, (2008): 36-67. <https://signoshistoricos.izt.uam.mx/index.php/historicos/article/view/265/248>
- Hernández López, Conrado. “La reacción a sangre y fuego.” Los conservadores de 1855-1867”. En Erika Pani, *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, 2t., t. 1, 267-299. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Herrejón Peredo, Carlos. “La visita ad limina de Clemente de Jesús Munguía sobre el obispado de Michoacán, 1862”. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 2016, 148, otoño: 187-200.

- Leal del Castillo, Manuel. *Discurso pronunciado en la Ciudad de Guanajuato por el Sr. Lic. D Manuel Leal del Castillo, rector del Colegio de la Purísima, en la solemnidad cívica del 27 de septiembre de 1859*. México: Vicente Segura, 1859.
- El liberalismo y sus efectos en la República Mexicana*. México: A. Boix, 1858.
- Lipovetsky, Gilles. *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Anagrama, 2002.
- Manifestación que hace el gobierno Eclesiástico de Guadalajara, contra las disposiciones dictadas en Veracruz*. Guadalajara: Tip. de Dionisio Rodríguez, 1859.
- Manifestación que hacen al venerable clero y fieles de sus respectivas diócesis y a todo el mundo católico los Illmos. Señores. Arzobispo de México y obispos de Michoacán, Linares, Guadalajara y el Potosí y el Sr. Dr. D. Francisco Serrano, como representante de la mitra de Puebla, en defensa del clero y de la doctrina católica, con ocasión del manifiesto y de los decretos expedidos por el Sr. Lic. Don Benito Juárez en la ciudad de Veracruz en los días 7, 12, 13 y 23 de Julio de 1859*. México: Andrade y Escalante, 1859.
- Mijangos y González, Pablo. “El primer constitucionalismo conservador: las Siete Leyes de 1836”, *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, t. XV, 2003: 217-292.
- Mijangos y González, Pablo. “¿Secularización o reforma? Los orígenes religiosos del matrimonio civil en México”, *Hispania sacra* 68.137 (2016): 105-117.
- Mijangos y González, Pablo. *La Reforma (1848-1861)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2019.
- Olveda, Jaime y Brian Connaughton (Coordinadores). *Los obispados de México frente a la Reforma Liberal*. México: El Colegio de Jalisco, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Autónoma “Benito Juárez” de Oaxaca, 2007.
- Ordoñez, Juan. *Discurso pronunciado en la Alameda de México el 27 de septiembre de 1858 por el Sr. Gral. D. Juan Ordoñez*. México: Tipografía de A. Boix, a cargo de Miguel Zomoza, 1858.
- Pacheco y Gallardo, José de la Luz. *Discurso pronunciado en la plaza de armas de esta ciudad el 27 de septiembre de 1859*. Querétaro: Tip. M. Rodríguez Velázquez, 1859.
- Pablo Antonio del Niño Jesús. *Oración fúnebre en memoria y honor de los valientes militares que sucumbieron en la lucha contra la demografía*. Puebla: Imprenta de José María Rivera, 1858.

- Palti, Elías José. (Compilación e introducción). *La política del disenso. La “polémica en torno al monarquismo” (México, 1848-1850)... y las aporías del liberalismo* México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Pani, Erika. “Los entresijos académicos de un episodio heroico: Reforma, Intervención e Imperio”. *Historia mexicana* 71.1 (2021): 203-220. DOI: <https://doi.org/10.24201/hm.v71i1.4298>
- Pani, Erika. “Iglesia, estado y reforma. Las complejidades de una ruptura”. En Brian Connaughton (Coordinador). *México durante la guerra de Reforma. Iglesia, religión y Leyes de Reforma*, 2t, t. 1, 41-67. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Pani, Erika. *Para mexicanizar el Segundo Imperio: el imaginario político de los imperialistas*. México: El Colegio de México, 2001.
- Pani, Erika. “¿El pueblo es soberano? Estoy ayuno”. En *Las ambivalencias del conservadurismo mexicano durante la Guerra de Reforma. El pensamiento conservador y derechista en América Latina, España y Portugal, siglos XIX y XX*, 149-166. 2019. https://publications.iai.spk-berlin.de/servlets/MCRFileNodeServlet/riai_derivate_00000084/BIA_173_149-166.pdf
- Pani, Erika. “Senderos que se bifurcan: El conservadurismo mexicano a mediados del siglo XIX.” *Revista Eletrônica da ANPHLAC* 22.33 (2022): 11-29. <https://anphlac.emnuvens.com.br/anphlac/article/view/4070>
- Pérez Iturbe, Marco Antonio. “La gestión episcopal de Lázaro de la Garza y Ballesteros. Entre la república católica y la liberal”. En Brian Connaughton (Coordinador). *México durante la guerra de Reforma. Iglesia, religión y Leyes de Reforma*, 2t., t. 1, 123-165. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2011.
- Planes de la República Mexicana, v. VI*. México: Secretaría de Gobernación, 1987.
- Protesta que de nuestros sentimientos religiosos hacemos las que suscribimos, vecinas de la capital de la República...* Guadalajara: Tip. del Gobierno a cargo de Luis P. Vidaurri, 1859.
- Rabasa, Emilio O. *La guerra de tres años*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2020.
- Ramírez de Arellano, Manuel. *Oración cívica pronunciada en la Alameda de México...* México: Imprenta de J.M. Lara, 1859.
- Roa Bárcena, José María. *Manual razonado del litigante mexicano y del estudiante de derecho...* México: Literaria, 1862.
- Romo, Humberto (Compilador). *Discursos de independencia*. 2t. Ed. Facsimilar. Guanajuato: Instituto Estatal de la Cultura de Guanajuato, Ediciones La Rana, 2010.

- Rosa, Agustín de la. *El Matrimonio Civil, considerado en sus relaciones con la Religión, la Familia y la Sociedad*. Guadalajara: Rodríguez, 1859.
- Rosas Salas, Sergio. “Jerarquía eclesiástica, proyecto pastoral y régimen político: la gestión episcopal de José María Luciano Becerra (Puebla, 1853-1854)”. *Letras históricas* 14, 2016: 107-134.
- Santillán, Gustavo. *La construcción de la moral pública en México. 1855-1874*. Tesis de Doctorado en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2022.
- Santillán, Gustavo. “La moralidad católica en la opinión pública y el pensamiento conservador en México durante los años moderados (1848-1853)”. *Letras Históricas* 27, 2022, otoño-invierno: 1-28.
- Tecuanhuey Sandoval, Alicia. “Antes del conflicto general: Puebla, 1855-1860”. En Brian Connaughton (Coordinador). *México durante la guerra de Reforma. Iglesia, religión y Leyes de Reforma*. 2t., t1, 199-244. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2011.
- Trueba, Alfonso. *La guerra de tres años*. México: Jus, 1958.
- Vigil, José María. *México a través de los siglos, tomo V: La Reforma*. México: Cumbre, 1970.

Reseñas críticas

*La Didjazá: el papel de agencia de Juana Catarina
en la construcción del Estado-Nación mexicano.*



*The Didjazá: the agency role of Juana Catarina
in the construction of the Mexican Nation-State.*

ÁLVARO MIGUEL CANSECO ACOSTA

Escuela Nacional de Antropología e Historia- Universidad Iberoame-
ricana

Ciudad de México- México

Correo: amca.ludico@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0000-7199-3773>

DOI: 10.48102/hyg.vi62.514

Artículo recibido: 23/05/2023

Artículo aceptado: 07/08/2023

Chassen-López, Francie. *Mujer y poder en el siglo XIX. La vida extraordi-
naria de Juana Catarina Romero, cacica de Tehuantepec.* (México: Taurus,
2020).

“Muere el sol en los montes
Con la luz que agoniza
Pues la vida en su prisa
Nos conduce a morir”
Macedonio Alcalá, *Vals Dios nunca muere*

Sobre la plaza central de Tehuantepec reposa incólume la esta-
tua de Juana Catarina Romero.¹ Revestida por una aleación

¹ En la nota al pie número tres de la introducción, Francie Chassen-López aclara
que la familia del personaje biografiado prefiere llamarla Juana C., pero que

de cobre y estaño, la vigorosidad regia de su apariencia recuerda -a todo el que transita bajo el sol abrasador istmeño- la imagen de una pedagoga maternal. Paralizada por el tiempo, la solidez hermética de la escultura parece no hacerle justicia a la vida de una mujer que trascendió la imagen maternal que emula la figura de bronce. Una mujer a la que el discurso oficial simplemente enunció como un personaje accesorio dentro de la vida política masculina. Amante, hechicera erótica o encarnación de la mujer fatal, son algunos de los tropos que han construido la imagen de Juana Catarina Romero. En este sentido, *Mujer y poder en el siglo XIX. La vida extraordinaria de Juana Catarina Romero, cacica de Tehuantepec* de Francie Chassen-López ofrece al lector una ventana de acceso para complejizar el papel que tuvieron las mujeres decimonónicas a nivel regional dentro del proyecto nacional de modernización.

Sobre la vida de Juana C. Romero se han escrito novelas, artículos periodísticos, así como representaciones en teatro y televisión.² Sin embargo, su historia había permanecido ofuscada por los mitos. Y es precisamente a la luz de los *mitos* que pesan sobre la imagen de la cacica de Tehuantepec que la historiadora neoyorquina retoma la vida de Juana Catarina Romero para dotarla de *dimensión histórica*.

A partir de un *ejercicio biográfico* la autora entrecruza la importancia de la historia regional de Tehuantepec en el enrevesado

utilizará Juana Cata por ser el nombre con el que más se le conoce. Sin embargo, a lo largo de la obra se refiere al personaje principal como Juana Cata, Juana C. Romero o Juana Catarina Romero; por lo que para esta reseña utilizaremos estos nombres para hacer alusión al personaje principal.

²Tal como la autora lo refiere, los estudios publicados sobre Juana Catarina Romero son: María de los Ángeles Cacigas Rosaldo, *La didjázá, la zapoteca*, México: Fotolitográfica Hernández, 1994; Javier Meneses de Gyves, *La Sandunga: Canto de amor y guerra*, México: IPN, 1995; Antonio Olivera, *Juana Cata: La confidente de Porfirio Díaz*, México, 2014; Julia Astrid Suárez Reyna y Raciél Rivas, *Juana C. Romero: Una mujer extraordinaria en la historia de México*, Oaxaca: 2017.

camino de México como Estado-Nación, con una historia de las mujeres que busca dotarlas de *agencia política* ahí donde antes solo se les veía como personajes secundarios. En este sentido, *Mujer y poder en el siglo XIX* se constituye como una investigación con una mirada amplia que permite comprender a cabalidad este proceso histórico.

En todo momento, Chassen-López le recuerda al lector que la vida atravesada por la vertiginosa construcción del estado nación, el desarrollo de una economía capitalista y la formación de la identidad nacional, fueron elementos que constituyeron el telón de fondo bajo el cual la *cacica tehuantepecana* comenzó su larga carrera de ascenso dentro de un mundo acaparado por hombres. En una suerte de *emulación biológica* la obra -estructurada en ocho capítulos- entrelaza la biografía de Juana Catarina Romero dentro de la emergencia, consolidación y decadencia del proyecto nacional modernizador en el Istmo de Tehuantepec.

En los primeros apartados de la obra, Chassen-López entreteje el estudio de la vida de la cacica tehuantepecana con una *biografía geográfica* del escenario histórico de Tehuantepec (1840-1850) en el que Juana Cata se moverá desde su infancia hasta su muerte. Un espacio marcado por el conflicto istmeño entre Tehuantepec y Juchitán, la pugna entre centralistas y federalistas, así como por el interés económico que esa zona geográfica despertaría al interior y exterior del país. Dentro de ese escenario espacio temporal, se muestra la movilidad que las mujeres tuvieron -particularmente Juana Cata- en las guerras que atravesaron el Istmo de Tehuantepec. Fue precisamente la emergencia de Díaz dentro de la vida militar y política de Oaxaca lo que permitiría establecer lazos fraternales con Juana C. Romero.

Aunque otras mujeres destacaron como propagandistas, *soldaderas*, *vivandières* o *femmes de compagnie* por su colaboración con los liberales durante las primeras guerras que asolaron el territorio oaxaqueño, Francie Chassen-López enfatiza en la *movilidad política* de Juana Cata. La historiadora neoyorkina nos muestra a una

mujer que se supo adaptar a las condiciones políticas para favorecer sus proyectos comerciales. Ya fuera como espía liberal, amante de un conservador o artífice del proyecto modernizador, la cacica de Tehuantepec no quedó al margen de la vida política, como muchos estudios sugieren para el caso de la mujer decimonónica. Por el contrario, su visión política le permitió capitalizar sus intereses para suplir su falta de legitimidad parental y restablecer su *honor*.

Los capítulos centrales de la obra invitan a reflexionar -a través de la vida de Juana Cata- sobre la construcción del *honor y la moral* decimonónica en el Istmo de Tehuantepec. En un espacio en el que el *capital social* de la mujer se construía a través de la maternidad o el trabajo honesto, Juana Cata se decantaría por el comportamiento correcto y honesto en sus tratos económicos y sociales. En este sentido, la cacica zapoteca construyó una red de aliados políticos -entre los que destacan Juan Avendaño, Jaime Echeverría, Mariano Gallegos, Josefina Garfias, Evaristo Piñón y el obispo Eulogio Gillow- y expandió sus empresas en sincronía con las políticas porfirianas en las que se pretendió modernizar al país. En buena medida, la vida de la empresaria se ciñó a los *pilares básicos* que sostuvieron la política económica porfiriana: construcción de infraestructura, estimular la inversión y alentar la agricultura comercial.

Muestra de ello se puede vislumbrar -apunta la autora- en la construcción del traje de la tehuana. La historia de esta prenda se tiene que comprender dentro del contexto de *expansión del mercado mundial*, la llegada de *la vanguardia capitalista* y la difusión de la *sociedad de consumo*. Una combinación de las tradiciones zapotecas con la moda occidental que revelan la capacidad de agencia de las mujeres mestizas en la modernización del país. Juana Catarina, gran influencia en la consolidación textil del traje, se hizo rica vendiendo esa modernidad constituyéndose como la perfecta mediadora entre la moda y la moralización de la sociedad istmeña. Así pues, el traje se convirtió en un *arte-facto* demostrativo de riqueza y poder.

La *filantropía* fue otro de los elementos en donde quedó evidenciada la capacidad de las mujeres para ejercer el poder. Como se mencionó líneas arriba, Juana cata destinó su capital económico para acumular *capital social, cultural y político*. Para Chassen-López, lo interesante de la actividad filantrópica de Juana Catarina es la movilidad política y social que representó. En el contexto en el que llevó a cabo cada una de sus obras -educación, salud pública, infraestructura- se creía que la filantropía era un ejercicio específicamente para hombres. La vida de Juana Cata demuestra claramente lo endeble que era esa separación entre la caridad femenina y la filantropía masculina. Así pues, la ampliación del capital económico, social y cultural permitió a Juana Cata alcanzar el mote de *cacica* para fungir como intermediaria eficaz entre el pueblo tehuantepecano y el proyecto porfirista de modernización.

Finalmente, Francie Chassen-López dedica los últimos capítulos para mostrar el auge y ocaso del proyecto porfirista y su resonancia en el territorio istmeño. La inauguración del reconstruido Ferrocarril Nacional de Tehuantepec (FNT) a cargo de la firma Pearson convirtió al Istmo en un centro de actividad revolucionaria. Prosperaría la actividad industrial y agrícola. Se fortalecería la red urbana y se estrecharía la comunicación de las regiones periféricas con el mercado mundial y a las patrias chicas con el estado nacional. Las *exposiciones* fuera del país -en donde Juana Cata ganó dos reconocimientos por la calidad de sus productos- elevarían la imagen de México en el extranjero.³ Sin embargo, en la transición de la primera a la segunda década del siglo XX se comenzó a gestar -paralela a este esplendor- una serie de descontentos contra la reelección presidencial y contra los abusos gubernamentales dentro del Istmo de Tehuantepec. El

³ Para entender la importancia que tuvieron las *exposiciones* en el desarrollo de una infraestructura nacionalista en el tránsito del siglo XVIII al XIX se puede consultar: Mauricio Tenorio, *Artilugio de la nación moderna: México en las exposiciones universales, 1880-1930*, México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

partido de *los verdes* se iba ganando la simpatía de la población tehuantepecana; Venustiano Carranza se levantaría contra el gobierno bajo la bandera del constitucionalismo; la voz de Alfonso Santivañez comenzaría a tener fuerza, primero a partir de la legalidad y después desde la rebeldía. En este contexto, parece que la vida política y comercial de Juana Cata -propone la autora- no tuvo implicaciones.

En *Mujer y poder en el siglo XIX* la historiadora Francie Chassen-López muestra -a través de la metodología de la historia regional- la cautela con la que el historiador tiene que proceder para estudiar un tema como el de la *construcción de la nación* durante el siglo XIX. Pensar que este proyecto se constituyó de manera vertical y hermética impide observar las negociaciones que el gobierno estableció con las élites del centro, inversionistas extranjeros, las instancias locales y la gente de provincia, como fue el caso de Juana Catarina Romero.

Por otra parte, nos parece importante subrayar la reflexión que la autora realiza sobre uno de los elementos torales con el que trabaja todo historiador: *las fuentes*. De acuerdo con Chassen-López, uno de los componentes fundamentales en la *biografía histórica* es la recuperación de *la voz del personaje biografiado* a través de documentos de primera mano. Sin embargo, en la historia de Juana Catarina pesan, no solo los mitos creados alrededor de su persona, sino también la escasez de fuentes que permitieran “escuchar” su propia voz.

Resulta conveniente hacer una digresión para advertir al lector que la investigación que Francie Chassen-López realiza en *Mujer y poder en el siglo XIX* se inscribe dentro de la *biografía moderna*. Al seguir el trabajo que Hermione Lee realizó sobre la novelista inglesa Jane Austen o la biografía que Nell Irvin Painter escribió sobre la abolicionista negra Sojourner Truth, en donde los mitos y falsedades eclipsaban la imagen “real” de estos personajes históricos, Chassen-López lleva a cabo esta biografía con la esperanza de depurar los mitos y falsedades que habían construido una imagen

distorsionada de Juana C. Romero. De ahí que la *biografía* que ofrece al lector se constituya como un artefacto imprescindible para la historia moderna de nuestro país.

Ahora bien, ante esta escasez de documentos que permitieran “escuchar” la voz de Juana Cata, en esta obra la historiadora neoyorkina se convierte en el *detective histórico* del que hablaba Carlo Ginzburg en su *paradigma indiciario*, para recopilar huellas que posibilitaran entender más sobre la apasionante vida de la cacica.⁴ De este modo, para poder comprender la fascinación que la modernidad y la sociedad de consumo despertaron en Juana Catarina Romero, la historiadora se dio a la tarea de descubrir los datos de su vida a partir del análisis de archivos públicos, bibliotecas, hemerotecas, así como de toda la *cultura material* -sus pertenencias y fotos- que el rastro de la cacica tehuatpecana había dejado tras de sí.⁵

Además del análisis de documentos que permitieran conocer de manera indirecta la historia de Juana Catarina, la autora echa mano de la *especulación imaginativa* a través del uso de palabras como *parece*, *acaso* o *tal vez* que Hermione Lee llamó *ganchos biográficos*.⁶ Es decir, palabras que advierten al lector que lo que contiene esta obra es parte del rigor de la investigación histórica, pero también de una *interpretación o especulación* a través de los datos disponibles encontrados en documentos elaborados al margen de la vida de Juana Cata.

⁴ Carlo Ginzburg, “Huellas. Raíces de un paradigma indiciario” en *Tentativas*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, pp. 93-155.

⁵ Esta escasez documental a la que Francie Chassen-López se enfrentó en la historia de Juana C. Romero, encuentra resonancias con lo que Natalie Zemon Davis escribió en el Postfacio “Los silencios de los archivos, la celebridad de una historia” de la obra *El regreso de Martin Guerre*. Ahí, la historiadora estadounidense reflexionaba sobre los silencios que había en torno a la imagen de Martin Guerre, y los límites y posibilidades que esto significó en su investigación. Véase: Natalie Zemon Davis, *El regreso de Martin Guerre*, Madrid: Akal, 2013, pp. 157-178.

⁶ Francie Chassen-López, *Mujer y poder en el siglo XIX. La vida extraordinaria de Juana Catarina Romero, cacica de Tehuantepec*, México: Taurus, 2020: p. 11.

Mujer y poder en el siglo XIX. La vida extraordinaria de Juana Catarina Romero, cacica de Tehuantepec, resulta una lectura obligada para poder entender la historia regional, estatal y nacional en la construcción del Estado-Nación mexicano. Una obra que invita al lector a pensar de otro modo la construcción de las feminidades y masculinidades en el intrincado proyecto de modernización nacional. Al mismo tiempo que ofrece una imagen diferente de una mujer sobre la cual pesaban los mitos y falsedades contruidos por más de un siglo. ☞

BIBLIOGRAFÍA

- Chassen-López, Francie, *Mujer y poder en el siglo XIX. La vida extraordinaria de Juana Catarina Romero, cacica de Tehuantepec*. México: Taurus, 2020.
- Ginzburg, Carlo, “Huellas. Raíces de un paradigma indiciario” en *Tentativas*, México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2003.
- Tenorio, Mauricio, *Artilugio de la nación moderna: México en las exposiciones universales, 1880-1930*, México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Zemon Davis, Natalie, *El regreso de Mantin Guerre*, Madrid: Akal, 2013.

*Giovanni Botero, los saberes, Roma
y el universalismo católico*



*Giovanni Botero, knowledge, Rome
and Catholic universalism*

FERNANDO CIARAMITARO

Universidad Autónoma de la Ciudad de México
México

Correo: fernandociaramitaro@uacm.edu.mx
<https://orcid.org/0000-0002-0299-7057>

PABLO ABASCAL

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
México

Correo: abascal_pablo@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-1662-1886>

DOI: 10.48102/hyg.vi62.519

Artículo recibido: 24/06/2023

Artículo aceptado: 18/08/2023

Andretta, Elisa, Romain Descendre y Antonella Romano (ed.). *Un mondo di Relazioni. Giovanni Botero e i saperi nella Roma del Cinquecento*. Roma: Viella, 2021.

El libro *Un mondo di Relazioni. Giovanni Botero e i saperi nella Roma del Cinquecento*, coordinado por Elisa Andretta, Romain Descendre y Antonella Romano, se divide en cuatro partes, cada una con una temática diferente: los mundos romanos de Botero; los Estados, imperios y saberes; la relación de Botero con las

islas y ríos; y finalmente, su relación con Asia y América del sur. En total, la obra contiene una introducción y catorce capítulos, escritos por importantes especialistas sobre la materia, en su mayoría en italiano, aunque también existe un número considerable en francés y, en menor cantidad, en español.

Como lo mencionan los autores, la originalidad del libro radica en que más que un estudio exhaustivo de la obra de Botero, se centra en cruzar varias propuestas interpretativas de esta obra emblemática de las prácticas y saberes del mundo. Los textos del volumen tratan, desde distintas miradas, las *Relazioni universali* de Giovanni Botero (1544-1617), jesuita, escritor y filósofo italiano, quien también fungió como secretario del joven cardenal Federico Borromeo (1564-1631), primo del famoso santo de la contrarreforma Carlos Borromeo (1538-1584). Botero llegó a Roma en octubre de 1586 y ahí se quedó hasta finales de 1599. Sus *Relazioni* pretendían ser un informe que describiera o narrara las experiencias dignas de memoria (como misiones o viajes), y que retrataran la realidad del mundo entero desde la perspectiva católica.

Como el título lo indica, el objetivo del libro es insertar los saberes del Renacimiento en la Roma del siglo XVI. Así, la ciudad eterna, presentada como ciudad-mundo, funge como protagonista junto con Botero, pues como capital de la cristiandad, a donde llegaba información de los misioneros de todas las órdenes religiosas y de los cuatro continentes, le ofreció al autor las condiciones materiales e intelectuales para dar forma a su proyecto, en un momento en que el universalismo papal buscaba imponerse en el orbe católico. De esta forma, a pesar de que el italiano viviera en varias ciudades europeas, Roma le ofreció las condiciones únicas para que realizara su obra monumental: las *Relazioni universali*.

Las preguntas guía del libro son: ¿cómo Roma influyó en el pensamiento y la creación de las *Relazioni* de Botero? ¿Qué recursos materiales e intelectuales utilizó el autor para crearlas? ¿Cuáles son las condiciones históricas de la producción de la obra de Bo-

tero y sus lectores? A partir de dichos cuestionamientos, los autores buscan ir más allá de dar una lectura unívoca de las *Relazioni*, con el objetivo de demostrar al lector las múltiples interpretaciones que hoy en día se realizan acerca del personaje y su producción intelectual. Para ello, los académicos ponen especial atención en cómo las *Relazioni* están insertas en la reconfiguración europea de los saberes del mundo, desde una perspectiva misionera que sitúa a Roma como centro político y no solo religioso desde donde se guiaría la misión universal de la Iglesia.

En la lengua castellana, una relación es un *informe* que habitualmente se hace por escrito y se presenta ante una autoridad. De acuerdo con Sebastián Covarrubias Orozco,¹ la palabra “relación” proviene del latín *relatio*, la cual explicita la función del “relator”, o sea, el oficial que, en los consejos o audiencias, refiere “una causa bien, y fielmente, sin daño de ninguna de las partes”, informando así acerca de un fenómeno, “dar forma” a una cosa, y “ponerla en su punto y ser”. Siguiendo dicha definición, Botero es el *relator* por antonomasia del último Renacimiento, como compilador de informes y lecturas, que contribuyó a definir una época para las relaciones diplomáticas, la escritura de una historia de los saberes, en un diálogo de poder entre la ciudad pontificia y el mundo cristiano, así como con el universo “bárbaro” y de los herejes.

En la primera parte del libro, titulada *I mondi romani di Botero*, los autores abordan la relación que tuvo el personaje analizado con la evangelización mundial. Maria Antonietta Visceglia, quien escribe el capítulo “Le *Relazioni universali* e la politica internazionale del papato: policentrismo e mondializzazione”, analiza las familias que formaron parte del círculo de Botero en Roma, como los Altemps y los Farnese, quienes lo ayudaron a ser protagonista en la corte romana y la política europea en relación con la evange-

¹ “Relación”, en Sebastián de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana, o española*, Madrid, Luis Sánchez, 1611, *ad vocem*. Véase también “informar”, Covarrubias, *ad vocem*.

lización de Indias. Como Visceglia subraya, para Botero la misión era el eje central del trabajo de cualquier cardenal, que concibe en la encrucijada de varios saberes —geográfico, histórico y teológico— los cuales inserta en las *Relaciones universales* (p. 80).² Los parámetros utilizados por los embajadores venecianos formaron parte de la lectura hecha por Botero a las distintas regiones del mundo, que distingue en tres niveles: el de la descripción geográfica y económica de Europa, Asia, África y los nuevos mundos; el de la valoración de la grandeza y la riqueza de los más grandes principados; y la de una clasificación de los pueblos según las creencias religiosas, que al mismo tiempo era la “historia de las conversiones realizadas y de las posibilidades de evangelización” (87-88). En suma, Visceglia demuestra que Botero realiza una conexión entre conocimiento geográfico, política y misión paralela a la reflexión de otros jesuitas, como Antonio Possevino y José de Acosta.

Romain Descendre se responsabiliza de “«Uffizio» e «cognizione»: Botero e i cardinali tra Roma e il mondo”, en donde subraya cómo la *relazione* consistía sobre todo en descripciones extraídas de la experiencia que Botero recopiló. Para Descendre, la obra de Botero es un texto misionero, es decir, “conectado al tema de la evangelización y a los métodos e instituciones para llevarla a cabo, en el que el conocimiento y la propaganda se entrelazan en una relación mutuamente beneficiosa” (p. 99). La hipótesis que desarrolla es que la estructura de las cuatro partes de las *Relaciones universales* se debe a la lógica y la idea de la “conquista espiritual”, temática que subyace a lo largo del texto, que, con la configuración de un nuevo catolicismo romano después del Concilio de Trento, pretendía poner en práctica el principio de una presencia y una acción dirigidas a todos los pueblos del mundo (100-101).³

² Giovanni Botero, *Dell'uffitio del cardinale libri II* (Roma: Nicolò Mutii, 1599).

³ Cita a Simon Ditchfield, “Carlo Borromeo in the Construction of Roman Catholicism as a World Religion”, *Studia Borromaeica*, 25 (2011) 3-33.

Principio que surgía de la experiencia misionera de franciscanos, dominicos y agustinos, cuya praxis de acción se fue configurando en términos teóricos hasta la segunda mitad del siglo XVI.⁴ Finalmente, Descendere estudia las dedicatorias de Botero a varios cardenales, ya que las *Relazioni* eran la suma de saberes para el uso específico de los prelados, quienes necesitaban un exhaustivo conocimiento del mundo, en virtud de la doble naturaleza de la jurisdicción pontificia, espiritual y temporal.

El capítulo de Giovanni Pizzorusso, “Conoscere per convertire. Botero, le *Relazioni universali* e l’evangelizzazione”, tiene como objetivo demostrar que las *Relazioni* fueron una enciclopedia geopolítica de referencia en Europa y un texto misionero que sirvió como guía para la evangelización planetaria. Así, sobre todo en la parte tercera y cuarta, realiza una especie de mapamundi religioso de los pueblos no cristianos, donde se vale de la información que enviaron los misioneros a Roma, primordialmente correspondencia jesuita. Para lograr su cometido, Pizzorusso comenta cómo Botero fue una pieza fundamental para la fundación de una congregación misionera formada por cardenales, *Propaganda fide*, que nace con el objetivo de convertir a todos los infieles y asistir a las minorías católicas en territorios donde el catolicismo era frágil.

En “Un seul ouvrage pour tenir le monde, des dizaines de relations pour l’écrire”, Antonella Romano trata la relación que existió entre la Compañía de Jesús y Botero para la escritura de las *Relazioni*, pues enfatiza que las principales referencias de que se apropió Botero para realizar su sondeo sobre el estado cristiano del mundo fueron las de la Compañía de Jesús. Romano se enfoca en cómo funcionaba dicha orden religiosa, desde la centralidad romana que construyó Ignacio de Loyola hasta su situación en

⁴ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986; Fernando Ciarraamitaro, “La frontera misionera en México entre conquista espiritual y territorial (Chiapas, territorio yaqui y Californias)”, *Anuario latinoamericano*, 6 (2018) 169-184.

la época de Botero, cuando los jesuitas recolectaban y redistribuían información, textos y saberes de todos los rincones del orbe, con los cuales Botero se vio en la posibilidad de mostrar una “geopolítica del momento” y un tipo de relación universal. En suma, Romano invita a estudiar las *Relaciones* de Botero en su complejidad, en donde los jesuitas contribuyeron notablemente a organizar el mundo católico plasmado en la obra del autor aquí analizado.

El capítulo de Paolo Sachet “Le *Relazioni universali* in tipografia: le prime edizioni romane” trata sobre la relación de Botero con la imprenta. Sachet analiza las primeras ediciones romanas de las *Relazioni* producidas entre 1591 y 1596, donde demuestra que la obra de Botero se expuso a variaciones arbitrarias y locales de acuerdo con su lugar de publicación. La primera de las ediciones fue publicada por Giorgio Ferrari, quien fungió como librero, tipógrafo y editor, cuya impresión marcó el ascenso de la obra Botero. El autor nos cuenta cómo Ferrari, al igual que todos los editores y tipógrafos romanos de la época, buscaba favores del pontífice, en este caso, de Gregorio XIV (1591), quien amparó su taller tipográfico. Fue gracias a él que desde 1591 comenzó una presencia abrumadora de Botero en la imprenta y, en 1598, Ferrari recibió un privilegio especial por la publicación de las cuatro *Relazioni*, existiendo un notable vínculo entre Ferrari y Botero.

La segunda parte del libro reseñado se titula *Stati, imperi, sa- peri*, que, como su nombre lo indica, reúne a los capítulos dentro de la temática que tratan las *Relazioni universali* con los estados, imperios y saberes de la época. En “Le *Relazioni universali* come armi da guerra. Ovvero Botero «dietro l’avello di Machiavello»”, Jean-Claude Zancarini hipotetiza que Botero reflexiona sobre la guerra de Maquiavelo. Utiliza el pensamiento del florentino precisamente para repensar la guerra librada y metafórica contra los enemigos internos y externos del catolicismo papal, dirigida para salvar las almas. Esta sugestiva ruta investigativa toma en consideración tres aspectos: el territorio, el enemigo y la religión. Así,

el proyecto literario de Botero es en realidad un proyecto político y estratégico que busca dar a los prelados de la Iglesia católica los medios para combatir a los adversarios de la religión universal, entre los que se encuentran Erasmo de Rotterdam, François Rabelais y Clément Marot, quienes degeneraron el catolicismo y multiplicaron el número de sectas heréticas.⁵

Jean-Louis Fournel escribe “Écritures géographiques et lectures restreintes. Botero lu par Campanella et les ‘campanelliens’”, donde analiza la lectura que hizo Tommaso Campanella de la obra de Botero, cuyos escritos fueron una referencia notable para el napolitano. Fournel resalta las similitudes y diferencias entre los dos autores: entre las primeras se encuentra que los dos hablaban desde Roma; en cuanto a las segundas subraya la forma en cómo entienden el mundo, la influencia de la Compañía en Botero, así como la manera en que concebían los imperios ibéricos de la época. Los puntos en común y las divergencias entre sus visiones produjeron intercambios fructíferos; sin embargo, a pesar de sus diferencias, Campanella cita a Botero en dos obras, sobre todo para hablar de la monarquía española, aunque no lo utiliza de forma sistemática. Finalmente, Fournel concluye que Botero y Campanella entienden su visión católica de la historia de un universo pujante en los detalles de la trayectoria de los hombres y de la integridad de un mundo en la constitución de los saberes que buscan promover.

En “Avatares de Giovanni Botero y de sus *Relazioni universali* en España, 1601-1611”, José Pardo-Tomás aborda la producción y recepción de las *Relazioni* en la península ibérica. Así, a lo largo de su capítulo, Pardo-Tomás analiza la escritura de Botero sobre España, su contacto con fuentes orales y escritas, así como las ediciones hispánicas de las *Relazioni* que comenzaron en 1603. También a través del vínculo con España, pone atención en cómo

⁵ Como lo ha demostrado Romain Descendre en su libro *L'État du monde. Giovanni Botero entre raison d'État et géopolitique* (Genève: Droz, 2009).

su estancia en dicho país fue relevante para sus escritos, tanto por el contacto directo con los ibéricos como por las fuentes que pudo consultar sobre las poblaciones americanas. Igualmente, resalta las ediciones que existieron de la obra en lengua castellana, como una forma de llegar a una audiencia más diversa y plural, en este caso, la hispana.

Rui Manuel Loureiro, en “L’empire portugais dans la bibliothèque de Giovanni Botero”, examina las fuentes portuguesas que Botero utilizó para analizar los territorios pertenecientes a la monarquía lusitana. Subraya cómo el personaje tuvo acceso a dicha documentación debido al flujo de información que existía desde Lisboa, un movimiento que casi no ha sido investigado. Como ya lo mencionaron otros autores en capítulos anteriores, Loureiro se enfoca en los jesuitas como fuente de inspiración principal para recolectar información de los territorios de ultramar, debido a que eran los principales informantes del mundo extraeuropeo.

La tercera parte se denomina *Un globo di terra e d’acqua*, donde en dos capítulos se analiza la relación de la obra de Botero con los ríos y las islas. En su texto, “Une autre partie du monde? Le livre des îles de Giovanni Botero”, Jean-Marc Besse analiza las islas y los espacios marítimos de las *Relazioni*, para los que Botero se apoyó de un material cartográfico abundante, de origen principalmente italiano y flamenco. Así, Besse propone una lectura de los mundos insulares en relación con las circulaciones transoceánicas de las monarquías ibéricas, lo cual aborda hasta el final del libro, que las presenta como una manifestación original de la providencia divina.

Elisa Andretta, en “Il filo dell’acqua. Fiumi e saperi nel mondo di Giovanni Botero”, investiga los ríos en la obra del autor de las *Relazioni*, así como su interés en la organización del mundo y en la economía. La historiadora subraya que el atractivo de Botero en ellos se debe a dos perspectivas complementarias: el papel que tenían en la organización geográfica del mundo y la unión entre poder, territorio y población.

La cuarta y última parte se titula *Ritagliare e dettagliare*, donde los autores tratan el abordaje de Botero en Asia y América del sur. En “Les compositions botériennes de la Chine”, Michela Bussotti indaga cómo Botero abordó en las *Relazioni* el tema político en China, marcado por el impulso de la imprenta, y donde el jesuita Juan González de Mendoza fue una de sus principales inspiraciones para enriquecer sus argumentos en las *Relazioni universali*. Las noticias de Oriente las obtuvo de los circuitos ibéricos de información, así como referencias de algunos misioneros, como de Francisco Xavier en Japón o el mantuano Antonio Possevino, quien realizó un informe explícito de los caracteres chinos. Finalmente, la autora concluye que Botero describe un sistema autoritario y una imagen positiva de China bajo la dinastía de los Ming, que pronto se aniquilaría con la llegada de los manchúes.

Por su parte, Margherita Farina, en “«Chrétiens d’Asie» et Églises syriaques dans les *Relazioni universali*: entre inscriptions géographiques et identifications religieuses”, profundiza en el tema de los cristianos y las iglesias siríacas en las *Relazioni*, que Botero las utilizó con el fin de describir el origen de las herejías y para que dichas iglesias tuvieran una reconciliación con Roma. La autora cuenta que en el siglo XVI ya eran comunes los contactos entre la curia romana y las iglesias de Asia y África, entre ellas los coptos, como lo muestra la misión de Leonardo Abel al Levante y Oriente Próximo. Farina relata la descripción que Botero hizo de cada una de las iglesias asiáticas, como los melquitas, los nestorianos, los jacobitas, los armenios y los maronitas, y también realiza un paralelo con la *Relación* de Leonardo Abel, la fuente más importante que utilizó Botero para hablar de los cristianos en Asia, aunque no la única.

En el último capítulo, “Giovanni Botero, lector de Alonso de Ercilla. Guerra y geografía en el sur de América”, Rafael Gaune Corradi analiza la información que aparece en las *Relazioni universali* con referencia a Chile, donde muestra una tensión entre geografía, conquista y cristianización de los indios, y pone es-

pecial énfasis en la guerra entre mapuches y españoles. La gran mayoría de la información de Chile Botero la obtiene de *La Araucana* (1569), de Alonso de Ercilla, único libro que cita de manera explícita para hablar de esta parte del mundo. Botero inserta la guerra de los mapuches en un contexto en donde la monarquía tiene otros conflictos bélicos, aunque se aleja de las metáforas de la geografía de Ercilla.

En líneas generales, por su rigor académico y originalidad, el libro coordinado por Andretta, Descendre y Romano representa una gran aportación para la historia de la producción y circulación de saberes en el Renacimiento, ya que se analiza a Giovanni Botero (y sus *Relazioni*) a partir de sus vínculos con Roma y las fuentes que leía de misioneros, letrados y oficiales. Cada capítulo, además, entra a detalle con diferentes aristas para aproximarse a su obra. Siendo un libro colectivo, en el cual se examinan varias líneas de pesquisa, que empero –todas– sitúan a Botero en la Roma del siglo XVI, consideramos que este volumen será básico para los especialistas que busquen entender la circulación y recepción de los saberes misioneros y católicos en el mundo cambiante de finales del siglo XVI y los inicios del XVII.

Como los mismos editores han aclarado, se trata de un libro “coral” que, desde luego, no pretende ser exhaustivo. Pero queda patente que, desde el punto de vista metodológico, el enfoque seguido por todos los académicos involucrados en el proyecto se inscribe en una historia del conocimiento y, en cierto sentido, también en la historia política y de las ideas.

En conclusión, a través de un abanico de fuentes académicas, vernáculas, orales y escritas, las *Relazioni Universali* de Botero lograron “movilizar saberes”, produciendo conocimientos para la época, entre ellos geográficos, políticos, demográficos y filosóficos. Escritas desde Roma, las *Relaciones* se centran en las islas, las ciudades, las regiones y los ríos de todo el globo. Así lograron organizar el mundo y diseñar una ruta de conquista y reconquista para los católicos más comprometidos en la difusión de la que

consideraban era la única fe. Asimismo, su creación está relacionada con la configuración de los imperios en la época moderna, donde la religión, a pesar de haber sido menospreciada por algunos expertos en el tema, que han entendido el concepto de “imperio” en relación casi exclusiva con las redes del comercio, el conocimiento técnico o la migración, fue un tema esencial. Si bien los otros temas también son básicos, no son suficientes para narrar el papel imperial de las sociedades del pasado, donde el papel de la fe era fundamental. Dicha omisión es indiscutible si el tema religioso –y Botero era muy consciente de esta realidad– estaba relacionado con las dos monarquías más confesionales y clericales de la Europa moderna: la papal y la española.⁶ 

BIBLIOGRAFÍA

- Botero, Giovanni. *Dell'vffitto del cardinale libri II*. Roma: Nicolò Mutii, 1599.
- Brambilla, Elena. *La giustizia intollerante. Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)*. Roma: Carocci, 2015.
- Ciaramitaro, Fernando. “La frontera misionera en México entre conquista espiritual y territorial (Chiapas, territorio yaqui y Californias)”, *Anuario latinoamericano*. 6 (2018) 169-184.
- Ciaramitaro, Fernando. *Santo Oficio imperial. Dinámicas globales y el caso siciliano*. Barcelona-México: Gedisa-UACM, 2022.
- Descendre, Roman. *L'État du monde. Giovanni Botero entre raison d'État et géopolitique*. Genève: Droz, 2009.
- Ditchfield, Simon. “Carlo Borromeo in the Construction of Roman Catholicism as a World Religion”, *Studia Borromaica*. 25 (2011) 3-33.
- “Relación”, en Sebastián de Covarrubias Orozco. *Tesoro de la lengua castellana, o española*. Madrid: Luis Sánchez, 1611.
- Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

⁶ Véanse, por ejemplo, Elena Brambilla, *La giustizia intollerante. Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)* (Roma: Carocci, 2015); y, más recientemente, Fernando Ciaramitaro, *Santo Oficio imperial. Dinámicas globales y el caso siciliano* (Barcelona-México: Gedisa-UACM, 2022).

