

Enrique Florescano

LA FUNCIÓN SOCIAL DE LA HISTORIA



BREVIARIOS

La función social de la historia

Enrique Florescano



Primera edición, 2012

Primera edición electrónica, 2012

D. R. © 2012, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008



www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672
Fax (55) 5227-4649

Se permite la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio, sin restricciones.

ISBN 978-607-16-1250-2

Hecho en México - *Made in Mexico*

ÍNDICE

[Presentación]

Introducción

Primera Parte

LA FUNCIÓN SOCIAL DE LA HISTORIA

Discurso de identidad

Conocimiento de lo extraño y remoto

Registro del transcurrir temporal

Encuentro con lo irrepetible

Los orígenes del arte de historiar en la tradición occidental

El pasado como historia contemporánea y evidencia de lo realmente ocurrido

¿Maestra de la vida?

¿Tribunal?

Inagotable proveedora de arquetipos

De los anticuarios a la ars historica y la aparición de una historia con fines propios y dimensión universal

La creación de “comunidades imaginadas”

 La nación de ciudadanos

Memoria del poder

La reconstrucción crítica del pasado

Ampliación de las fronteras

Las ataduras de la institución académica y del gremio

 Fundación de los claustros gremiales

 Ocultamiento de los cimientos institucionales

 Consolidación del poder burocrático

 El poder gremial

Historia del gremio y para el gremio

Segunda Parte

LOS PILARES DE LA CONSTRUCCIÓN HISTORIOGRÁFICA

El redescubrimiento de la narrativa oral y su impacto en la reconstrucción del pasado

El salto de la memoria oral a la memoria escrita

Los efectos negativos de la escritura sobre los pueblos “sin historia”

Mito, rito e historia

Rito

Historia

Memoria e historia

La ruptura entre la memoria y la historia

Características de la memoria colectiva

La memoria y la responsabilidad con el pasado

La memoria como imperativo moral

Historia y ficción

Tres pilares de la operación historiográfica

Imágenes y transformaciones del narrador del pasado

Los historiadores de la Ilustración

Los historiadores de la Revolución francesa

La profesionalización del oficio

Tres maestros de la historia de la cultura: Jacob Burckhardt, Johan Huizinga y
Mijaíl Bajtín

Desafíos y constricciones que retan el oficio de historiador

Forja del ciudadano

Bibliografía

Mi único tema es el que no está
Y mi obsesión se llama lo perdido
Mi punzante estribillo es nunca más
Y sin embargo amo este cambio perpetuo
este variar segundo tras segundo
porque sin él lo que llamamos vida
sería de piedra.

JOSÉ EMILIO PACHECO
“Contraelegía”, *Tarde o temprano*

La historia es un palacio cuya extensión nunca descubrimos enteramente (pues no sabemos todo el ámbito no-acontecimental que nos queda por historificar) y del cual no podemos divisar a la vez todos los ángulos, de suerte que no nos aburrimos nunca en ese palacio, en el que estamos encerrados.

PAUL VEYNE
Cómo se escribe la historia..., 178

The only way we, as historians, can fulfill our responsibility to the dead is by making sure their works do not get lost in the past –in other words, by raising them up from the graveyard of dead contexts and helping them take up new lives among the living. The best way to respect the dead is to help them to speak to the living.

DAVID HARLAN
The Degradation of American History, XXXII-XXXIII

En Chilpancingo, en el mes de diciembre de 2010, al final de una charla con el título de este libro, una mujer morena y entrada en años se abrió paso entre los jóvenes que me rodeaban, se plantó ante mí y sin más me dijo: “Quisiera que un día escribiera un libro sobre lo que nos acaba de hablar, porque mis tías y mis abuelos también me contaron historias semejantes y ahora yo quisiera contárselas a mis nietos, pero las he olvidado”. Cuando escuché esas palabras ya había comenzado a escribir el libro que tiene el lector en sus manos y que está dedicado a doña Marcela Montaña, como dijo llamarse esa señora, y a José Emilio Pacheco, cuya amistad y sabiduría entrañables me han acompañado por más de medio siglo.

Al emprender su redacción mi propósito no difería del iniciado hace milenios por otros escritores y relatores del pasado: contribuir a coser los desparramados hilos de la memoria colectiva que nos ha formado, y servir a comprender mejor el presente acelerado y cambiante que nos ha tocado vivir.

* * *

Todo libro es obra colectiva y éste es un ejemplo de ello. Quiero hacer constar mi reconocimiento y gratitud a mis amigos historiadores José Antonio Aguilar, José Joaquín Blanco, Roberto Breña, David Brading, Antonio García de León, Javier Garcíadiego, Clara García Ayluardo, Guillermo Palacios, Elías Palti, Sergio Pérez Cortés y Mauricio Tenorio, quienes se tomaron el trabajo de leer distintas versiones de esta obra y me hicieron llegar observaciones y sugerencias invaluable. Debo a Yenny Enríquez su mejor empeño en transcribir mis borradores y a Bárbara Santana su aplicación y pericia para editar este libro.

E. F.
Marzo de 2012

INTRODUCCIÓN[*]

La historia es la disciplina del “autoconocimiento humano [...] conocerse a sí mismo significa conocer lo que se puede hacer, y puesto que nadie sabe lo que puede hacer hasta que lo intenta, la única pista para saber lo que puede hacer el hombre es averiguar lo que ha hecho. El valor de la historia, por consiguiente, consiste en que nos enseña lo que el hombre ha hecho y en ese sentido lo que es el hombre”.

R. G. COLLINGWOOD, *Idea de la historia*.

Estas palabras del historiador inglés R. G. Collingwood responden con economía a la pregunta ¿para qué se estudia la historia? El estudio de la historia es una indagación sobre el significado de la vida individual y colectiva de los seres humanos en el transcurso del tiempo. Hasta el momento no se ha encontrado otra guía mejor para adentrarse en la complejidad de la existencia humana que este arte cuyos orígenes se remontan a los albores de la civilización. El filósofo mexicano Luis Villoro observa que el estudio de la historia es útil porque “dota de un sentido a la vida del hombre al comprenderla en función de una totalidad que la abarca y de la cual forma parte: la comunidad restringida de otros hombres primero, la especie humana después y, tal vez, en su límite, la comunidad posible de los entes racionales y libres del universo”.^[1]

Desde tiempos antiguos el historiador se ha pensado un deudor de su grupo social. Conoce el oficio a través de las enseñanzas que recibe de sus profesores. Aprende la arquitectura de su disciplina desmontando y rehaciendo los modelos heredados de sus antepasados. Descubre los secretos del arte por el análisis que hace de las variadas técnicas imaginadas por sus colegas. A menudo sus libros de cabecera son obras escritas en lenguas ajenas a la suya, nutridas por las culturas más diversas.

Los desafíos que le imponen sus compañeros de generación y la ineludible competencia que padece en nuestros días son los incentivos que lo inducen a superarse. Es decir, desde que elige su vocación hasta que aprende a encauzarla está rodeado de condicionantes sociales inescapables. De una parte es un producto social, un resultado de diversas corrientes colectivas; y de otra, un individuo acuciado por el deseo de darle continuidad a las herencias del pasado y de asumir su oficio a partir de los desafíos que le impone su presente.

El estudio de la historia, a la vez que ilumina los mecanismos que impulsaron el desarrollo de los pueblos, informa sobre las ideas que esos pueblos se hicieron de su desenvolvimiento histórico, y permite registrar la variedad de artefactos que imaginaron para almacenar, retener y difundir la memoria del pasado. Como dice el historiador inglés John G. A. Pocock, las sociedades tienen muchos pasados, tantos como construyeron o imaginaron los grupos que coexistieron en ellas.^[2]

Contra la visión única del pasado que buscan imponer los deterministas, los partidarios del dogma o quienes detentan el poder, en las naciones complejas conviven y

luchan entre sí diferentes concepciones del pasado, provenientes de los grupos y clases que participan en la construcción de la nación. La costumbre de leer la historia de un país a través de lo que hoy llamamos historia nacional, nos ha hecho olvidar que detrás de la historia escrita por los vencedores permanecen latentes las versiones de los grupos marginados y oprimidos, e incluso la versión de los derrotados. Una respuesta adecuada sobre el sentido y los propósitos de la narración histórica debería incluir las interpretaciones del pasado hechas por los sectores marginados, para así hablar, si no de una inalcanzable historia total, al menos de una plural, más representativa de la diversidad social que constituye a las naciones. En las páginas que siguen reúno algunas de esas interpretaciones, en las que el lector podrá atisbar las variadas funciones que los pueblos y los historiadores le han asignado a la recuperación del pasado.

[*] Con el título de “Función social de la historia” publiqué una versión de este ensayo en francés e inglés en la revista *Diogène*, núm. 168, pp. 43-51; el texto en español apareció en la revista *Vuelta*, en enero de 1995, pp. 15-20. En los años siguientes encontré textos e ideas que complementaban o enriquecían mis concepciones acerca de la función social del historiador que publiqué en el ensayo *Para qué estudiar y enseñar la historia*. La presente versión recoge parte de esos textos e incluye otras interpretaciones sobre la historia y la función social del historiador.

[1] Luis Villoro, “El sentido de la historia”, pp. 35-52. En esta obra colectiva, convocada por Alejandra Moreno Toscano, entonces directora del Archivo General de la Nación, un grupo de filósofos, historiadores, antropólogos y escritores dieron respuesta a la pregunta: historia ¿para qué? Entre los escritores, José Joaquín Blanco vio en su estudio un sentido lúdico y gozoso: “ayuda a vivir, a la alegría y aun al rapto intelectuales; porque [su lectura] es de suyo placentera —esto es, permite una feliz realización del cuerpo que la hace o la estudia— y, sobre todo, porque lo es tanto, y con una adicción tan incurable, que muchos hombres a lo largo de los siglos la han encontrado aventura suficiente, incluso interminable o imposible, de su vida”.

[2] John G. A. Pocock, “The Origins of the Study of the Past: A Comparative Approach”, pp. 209-246. El tratamiento más elaborado sobre este tema y los principios éticos del historiador se encuentran en la obra de James M. Banner Jr., *Being a Historian*.

PRIMERA PARTE

LA FUNCIÓN SOCIAL DE LA HISTORIA

DISCURSO DE IDENTIDAD

CUANDO el vuelo de la historia nos transporta a los tiempos transcurridos y nos acerca a las tareas que nuestros antecesores le asignaron al rescate del pasado, advertimos que las funciones de la historia han sido variadas. También observamos que buena parte de esas tareas se concentró en dotar a los grupos humanos de identidad y de sentido colectivo. Desde tiempos remotos los pueblos acudieron al recuerdo del pasado para combatir el paso destructivo del tiempo sobre las fundaciones humanas; para afirmar solidaridades asentadas en orígenes comunes; para legitimar la posesión de un territorio; para sancionar el poder establecido; para respaldar con el prestigio del pasado vindicaciones del presente; para fundamentar en un pasado compartido la aspiración de construir una nación; o para darle sustento a proyectos disparados hacia la incertidumbre del futuro.[1]

En todos esos casos la función de la historia fue la de dotar de identidad a la diversidad de seres humanos que formaban la tribu, el pueblo, la patria o la nación. La recuperación del pasado tenía por fin crear valores sociales compartidos, infundir la idea de que el grupo o la nación tuvieron un origen común, inculcar la convicción de que la similitud de orígenes le otorgaba cohesión a los diversos miembros del conjunto social para enfrentar las dificultades del presente y confianza para asumir los retos del porvenir.

Ninguna actividad intelectual —dice Luis Villoro— ha logrado mejor que la historia dar conciencia de la propia identidad a una comunidad. La historia nacional, regional o de grupos cumple [...] una doble función social: por un lado favorece la cohesión en el interior del grupo, por el otro, refuerza actitudes de defensa y de lucha frente a grupos externos.[2]

Dotar a un pueblo de un pasado común y fundar en ese origen remoto una identidad colectiva es quizá la más antigua y la más constante función social de la historia. Se inventó hace mucho tiempo y sigue viva hoy en día. Como dice John Updike, el historiador sigue siendo el especialista de la tribu que tiene el cargo de contarle a los demás lo que todo grupo necesita saber: “¿Quiénes somos? ¿Cuáles fueron nuestros orígenes? ¿Quiénes fueron nuestros antepasados? ¿Cómo llegamos a este punto o a esta encrucijada de la historia?”[3] Una función cultural de la memoria histórica y de la conciencia histórica es delimitar el campo de la propia vida (individual o colectiva) separándola de la vida de los “otros”, los extraños. La memoria histórica forma la identidad en una perspectiva temporal, une el pasado con el presente y al hacerlo absorbe los temores o peligros que provoca el cambio temporal en el desarrollo de los individuos y los grupos. Crea o “hace sentido” porque une las experiencias del pasado con las expectativas del futuro en una imagen comprensiva del proceso temporal. Es esta temporalidad la que modela el mundo humano y provee al “yo” y al “nosotros” de continuidad y consistencia, de coherencia interna.[4]

El historiador holandés Jacob Burckhardt decía que “la resurrección del pasado [...]

nos dota de *sabiduría* [...], la sabiduría de los antiguos”.^[5] Por su parte, Marc Bloch observó que “el espectáculo de las actividades humanas” que constituye el objeto de la historia “está hecho para seducir la imaginación de los hombres. Sobre todo cuando gracias a su alejamiento en el tiempo o el espacio, su despliegue se atavía con las seducciones de lo extraño”.^[6]

Estas características explican el gran atractivo que tiene el relato histórico y su vasta audiencia, continuamente renovada. Atrae al común de la gente y al curioso porque el relato histórico los transporta al misterioso lugar de los orígenes. Al tender un puente entre el pasado distante y el presente incierto, el relato del historiador establece una relación de parentesco con los antepasados próximos y lejanos, y un sentimiento de continuidad en el interior del grupo, el pueblo o la nación. Al dar cuenta de las épocas aciagas o de los años de gloria, o al recordar los esfuerzos realizados por la comunidad para defender el territorio y hacerlo suyo, crea lazos de solidaridad y una relación íntima entre los miembros del grupo, el espacio habitado y el proyecto de convivir unidos.

[1] Enrique Florescano, *Memoria mexicana*, p. 9.

[2] Luis Villoro, “El sentido de la historia”, p. 44.

[3] John Updike, “El escritor como conferenciante”. En este sentido, dice Owen Chadwick (*The Secularization of the European Mind in the 19th Century*, p. 89): “No human being is satisfied if he knows how it came to be, and why it adopted the shape and the institutions which it finds. The European mind demands imperiously the perspective which history alone can give. *Nescire autem quid ante quam natus sis acciderit, id est semper esse puerum*, Cicero, *Orator*; 120, that is, you cannot even grow up without history”.

[4] Jörn Rüsen (ed.), “Preface to the Series”, VI-VII, *Western Historical Thinking*.

[5] Burckhardt pensaba que “el conocimiento de las antiguas culturas”, además de ensanchar nuestros horizontes, permitía dar “una respuesta actualizada a la eterna cuestión de ‘dónde venimos’ [...] De este modo se cumple el antiguo imperativo: conócete a ti mismo”. Citado por Agnes Heller, *Teoría de la historia*, p. 175.

[6] Marc Bloch, *Apología para la historia o el oficio del historiador*, p. 125.

CONOCIMIENTO DE LO EXTRAÑO Y REMOTO

SI EL estudio de la historia ha sido una búsqueda infatigable de lo propio, su práctica es un aprendizaje de la diversidad del acontecer humano. La inquisición histórica nos abre al reconocimiento del otro, y en esa medida nos hace partícipes de experiencias no vividas pero con las cuales nos identificamos y formamos nuestra idea de la pluralidad de la aventura humana.

Para el estudioso de la historia la inmersión en el pasado es un encuentro con formas de vida distintas, marcadas por la presencia de diversos medios naturales y culturales. Por esos rasgos peculiares a la práctica de la historia puede llamársele el oficio de la comprensión. Obliga a un ejercicio de comprensión de acciones y motivaciones de seres humanos diferentes a nosotros. Y como esta tarea se practica con grupos y personas que ya no están presentes, es también un ejercicio de comprensión de lo extraño, una obra de comunión y amistad con el otro.

El estudio del pasado nos obliga a conocer lugares nunca vistos antes, a familiarizarnos con condiciones de vida que difieren de las propias, y de ese modo nos incita a reconocer otros valores y a romper las barreras de la incompreensión fabricadas por nuestro propio entorno social. Dicho en forma resumida, el oficio de historiador exige una curiosidad hacia el conocimiento del otro, una disposición para el asombro, una apertura a lo diferente y una práctica de la tolerancia. Como advierte Owen Chadwick, el oficio de historiador requiere la humildad del corazón y la apertura de la mente, dos cualidades que proverbialmente se ha dicho que son indispensables para la comprensión histórica.

Henri-Iréné Marrou identificó esta apertura de la mente con el valor de la amistad, pues decía que la comprensión

supone la existencia de una amplia base de comunión fraterna entre sujeto y objeto, entre el historiador y el documento [...] ¿cómo comprender, sin esta disposición de ánimo que nos hace connaturales con otro [...], en una palabra, sin comunicar con el otro? [...] Hasta el término *simpatía* resulta aquí insuficiente: entre el historiador y su objeto ha de establecerse una amistad vinculadora, si es que el historiador quiere comprenderlo, pues, según la bella fórmula de san Agustín, “no se puede conocer a nadie si no es por la amistad”.^[1]

Al acercarnos al otro nos abrimos al reconocimiento de la diversidad social y cultural, uno de los valores indispensables para el desarrollo de la tolerancia y la convivencia civilizada. Al reconocer la presencia de modos de vida y de pensamiento distintos a los nuestros, podemos alcanzar una “perspectiva desde la cual ver nuestras propias formas de vida de modo más autocrítico, y ensanchar nuestros horizontes en lugar de fortificar prejuicios locales”.^[2]

Dice un historiador que es

propio de las sociedades humanas, en contraste con las otras especies animales, el estar constituidas y motivadas, en una proporción muy grande, por una cultura heredada. Es cosa común aceptar que las actitudes y creencias de los seres humanos, y los modelos de conducta que se derivan de éstas, provienen del pasado, y su validez descansa [...] en su antigüedad. Los seres humanos deben su carácter distintivo al hecho de compartir memorias sociales y sustentar valores heredados del pasado.[3]

Al reflexionar sobre la disposición del conocimiento histórico para mirar hacia atrás y vincularse con seres y acontecimientos distintos a los propios, Paul Ricœur descubre en esta disposición un sentido moral de justicia. “El deber de memoria —dice— es el deber de hacer justicia, mediante el recuerdo, a otro, distinto de sí.” Puesto que “debemos a los que nos precedieron una parte de lo que somos”, concluye que el “deber de memoria no se limita a guardar la huella material, escrituraria u otra, de los hechos pasados, sino que cultiva el sentimiento de estar obligados con respecto a estos otros [...] que ya no están pero que estuvieron. Pagar la deuda, diremos, pero también someter la herencia a inventario”.[4]

Es verdad que no en todos los historiadores alienta la simpatía y la disposición hacia el otro, hacia lo distante y extraño, hacia los que ya no están. Pero el conjunto de los cultivadores del oficio, y la obra de los maestros eminentes, reiteran que el oficio de historiador es una apertura a la comprensión y una disposición hacia el reconocimiento de lo extraño.

[1] Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind...*, p. 3; Henri-Irénée Marrou, *El conocimiento histórico*, pp. 73-74.

[2] Quentin Skinner, *Visions of Politics*, vol. I. *Regarding Method*. Sobre la diversidad cultural véase Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*.

[3] Grahame Clark, *Space, Time and Man. A Prehistorian's View*, p. 39.

[4] Paul Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, pp. 120-121.

REGISTRO DEL TRANSCURRIR TEMPORAL

This is the point, that we live in time, that we understand ourselves in relation to its passage. It may be the thing that will ultimately devour us, but without it we lose a sense of who we are.

DAVID L. ULIN, *The Lost Art of Reading*. [1]

AL MISMO tiempo que la imaginación histórica se esfuerza por revivir lo que ha desaparecido, por imbuirle permanencia a lo que poco a poco se desvanece, es asimismo una indagación sobre la transformación ineluctable de las vidas individuales, los grupos, las sociedades y los estados. La historia es el estudio del cambio de los individuos y las sociedades en el tiempo. Los historiadores se empeñan en indagar “lo que ‘había’, lo que ‘no hay aquí’, lo que ‘no hay ahora’ [...] Su objeto es el cambio de la vida social”. [2]

Buen número de los instrumentos que el historiador ha desarrollado para comprender el pasado son detectores del cambio y la transformación. El historiador registra el cambio instantáneo, casi imperceptible, que el paso de los días provoca en las vidas individuales y colectivas. Estudia los impactos formidables producidos por las conquistas, las revoluciones y las explosiones políticas que dislocan a grupos étnicos, pueblos y naciones. Y ha creado métodos refinados para observar los cambios lentos que a través de cientos de años transforman las estructuras económicas, las mentalidades o las instituciones que prolongan su vida atravesando el espesor de los siglos.

Gracias al análisis de estos diversos momentos de la temporalidad, el estudio de la historia nos ha impuesto la carga de vivir conscientemente la brevedad de la existencia individual, la certidumbre de que nuestros actos de hoy se apoyan en la experiencia del pasado y se prolongarán en el futuro, y la convicción de que formamos parte del gran flujo de la historia, de una corriente mayor por la que transitan las civilizaciones y el conjunto de la especie humana. Al reconstruir los hechos pasados, la historia satisface una necesidad humana fundamental: integra las existencias individuales en la corriente colectiva de la vida.

El tiempo de la historia es un tiempo construido, un concepto que tardó muchos años en ser aceptado bajo los rasgos que hoy lo distinguen. El transcurso temporal está marcado por fechas y dividido en periodos, épocas, ciclos e innumerables cortes y divisiones. Claude Lévi-Strauss lo señaló con fuerza:

No hay historia sin fechas; para convencerse de ello, basta con pensar cómo llega un alumno a aprender la historia: la reduce a un cuerpo descarnado del que las fechas forman el esqueleto [...] Si las fechas no son toda la historia, ni lo más interesante de la historia, sí son aquello que, de faltar, la historia misma se desvanecería, puesto que toda su originalidad y especificidad estriban en la aprehensión de la relación del antes y después, condenada a disolverse si, por lo menos virtualmente, sus términos no pudiesen ser fechados. [3]

Durante largo tiempo el transcurrir temporal no tuvo fechas ni periodos que distinguieran un momento o época de otro. En la tradición hebrea el desarrollo humano fue concebido como el escenario donde se desplegaba la voluntad de Dios, en dirección hacia su designio final: la redención eterna, la salvación universal. Arnaldo Momigliano nos dice que la idea de un *continuum* histórico iniciado en la creación acabó por imponerse y a ella se sacrificaron todos los otros intereses. “Una sucesión de acontecimientos representaba y significaba la continua intervención de Dios en el mundo que él mismo había creado.”[4] Esta concepción cristiana del tiempo fue radicalmente alterada cuando se impuso la noción secular del transcurrir histórico y la idea del progreso terrenal sustituyó a la de salvación en el más allá.

A los humanistas debemos una triple revolución que transformó el sentido del desarrollo histórico y la concepción misma de la historia. Ellos combatieron la figura del emperador romano y del supremo pontífice como regidores del mundo político y espiritual, y trastocaron la concepción teleológica de la historia que concebía su transcurso como una línea que se originaba en el nacimiento de Cristo y terminaba con el Juicio Final. La autoridad del soberano, como la autoridad del papa dejaron de ser aceptadas como verdades absolutas y fueron sometidas a la constatación de los documentos y a la crítica histórica severa. Los humanistas dieron un salto aún más atrevido: destruyeron la creencia en la unidad temporal del desarrollo histórico desde el nacimiento de Cristo. Abandonaron la doctrina antigua de las edades del mundo e inventaron el concepto de la Edad Media. Así, al romper con esas barreras, abrieron las puertas a un futuro que fluía hacia adelante sin límites precisos. A partir de entonces se comenzó a hablar de una historia antigua, de otra medieval y de otra moderna.[5]

Surgió entonces la concepción de un tiempo lineal progresivo, dirigido hacia el futuro y dividido en periodos. Más tarde, a partir del siglo XVIII los historiadores comenzaron a manejar un relato gobernado por el progreso. La idea cristiana del tiempo, dominada por el pecado original, fue desplazada por esta concepción progresiva y optimista del desarrollo humano.

Una vez iniciado el fechamiento de los sucesos históricos, la periodización de sus fases marcó la interpretación del acontecer temporal. Se trata, como dice Antoine Prost, de una necesidad práctica: “no podemos abrazar la totalidad sin dividirla. Del mismo modo que la geografía fragmenta el espacio en regiones para poder analizarlo, el historiador desglosa el tiempo en periodos”. [6]

Después de innumerables e ingeniosas periodizaciones del transcurrir humano, los historiadores definieron cuatro grandes divisiones de ese proceso: Antigüedad, Edad Media, Moderna y Contemporánea.[7] Pero como dice Marc Bloch con su prudencia proverbial, el historiador no debe ceñirse a esas periodizaciones generales, pues la práctica de la historia muestra que cada época, tema u objeto tiene su propia periodización:

Mientras nos limitamos a estudiar, en el tiempo, cadenas de fenómenos emparentados, el problema es [...] sencillo. Es a esos fenómenos mismos a quienes conviene pedir sus propios periodos [...], se ve muy claro por qué nos han podido seducir las divisiones sacadas uniformemente de la sucesión de los imperios, reyes o

regímenes políticos. Tenían no sólo el prestigio que una larga tradición suele asignar al ejercicio del poder [...] Un advenimiento, una revolución tienen su sitio fijo, en el tiempo, un año, un día antes o después [...]

Sin embargo, tengamos cuidado de no sacrificarlo todo al ídolo de la falsa exactitud. El corte más exacto no es forzosamente el que pretende conformarse con la más pequeña unidad de tiempo [...], sino el mejor adaptado a la naturaleza de las cosas. Pero cada tipo de fenómeno tiene su medida particular y, por decirlo así, su decimal específico.[8]

La periodización es inmanente a la empresa historiográfica. Ya san Agustín, como los últimos fenomenologistas, estaba “convencido de que no podemos concebirnos a nosotros mismos fuera de la dimensión temporal, de que sólo podemos sentirnos en el tiempo, en un presente que necesariamente incluye un pasado y un futuro, y que hacemos esto a través de la memoria y la narrativa”. [9] A través del seguimiento de las continuidades o de la percepción de la ruptura, se caracterizan los diferentes tiempos de la historia: “periodizar es, pues, identificar rupturas, tomar partido por aquello que se modifica, datar el cambio y darle una primera definición”. [10] De ahí que desde la segunda mitad del siglo XX se haya incrementado de manera notable el estudio de la temporalidad en todos sus aspectos, a tal punto que hoy el historiador dispone de una base sólida para estudiar el devenir temporal en sus múltiples divisiones y representaciones. [11]

[1] David L. Ulin, *The Lost Art of Reading. Why Books Matter in a Distracted Time*, p. 73.

[2] Agnes Heller, *Teoría de la historia*, p. 43.

[3] Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, p. 342. Citado por Antoine Prost, *Doce lecciones sobre la historia*, pp. 112-113.

[4] Arnaldo Momigliano, “Time in Ancient Historiography”, pp. 1-23, especialmente pp. 18-19.

[5] Constantin Fasolt, *The Limits of History*, pp. 16-22.

[6] Antoine Prost, *Doce lecciones sobre la historia*, pp. 124-125.

[7] Para una visión sumaria de estas divisiones véase Jean Leduc, *Les historiens et le temps*.

[8] Bloch, *Apología para la historia...*, pp. 140-141.

[9] Citado por David Harlan, *The Degradation of American History*, p. 195.

[10] Prost, *Doce lecciones sobre la historia*, p. 125.

[11] El estudio más completo sobre el tiempo es el de Krzysztof Pomian, *L'ordre du temps*, Gallimard, París, 1984. Véase también John Bender y David W. Wellbery (eds.), *Chronotypes. The Construction of Time*, Stanford University Press, Stanford, 1991; George Kubler, *La configuración del tiempo...*, Nerea, Madrid, 1988 (1a. ed. inglesa, 1962); Kristen Lippincott (ed.), *The Story of Time*, Merrel Holberton Publishers, Londres, 1999; Stephen Toulmin y June Goodfield, *El descubrimiento del tiempo*, Paidós, Barcelona, 1968. La relación entre la historiografía y el tiempo se ha resumido en el libro ya citado de Jean Leduc, *Les historiens et le temps*, y en las obras siguientes: Philippe Ariès, *Le temps de l'histoire*, Éditions du Seuil, París, 1986; J. T. Fraser (ed.), *The Voices of Time*, The University of Massachusetts Press, Massachusetts, 1981 (1a. ed., 1966); Joseph Campbell (ed.), *Man and Time*, Princeton University Press, Princeton, 1973; Horst Günther, *Le temps de l'histoire*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, París, 1995. Otras obras se concentran en los calendarios: E. G. Richards, *Mapping Time. The Calendar and its History*, Oxford

University Press, Oxford, 1998; en la historia del reloj, David S. Landes, *Revolution in Time. Clocks and the Making of the Modern World*, Harvard University Press, Boston, 1983; Gerhard Dohrn-van Rossum, *L'histoire de l'heure. L'horlogerie et l'organisation moderne du temps*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, París, 1997. El libro de Ronald Hutton, *The Stations of the Sun. A History of the Ritual Year in Britain*, Oxford University Press, Oxford, 1996, es un estudio innovador sobre el ciclo solar y los ritos anuales. El libro de Peter Nabokov, *A Forest of Time*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, trata las ideas de los pueblos indios de Norteamérica acerca del tiempo, la memoria y el pasado. Sobre el tiempo y los calendarios en las antiguas culturas de Mesoamérica y el área andina, véase Anthony Aveni, *Empires of Time. Calendars, Clocks, and Cultures*, Basic Books, Nueva York, 1989; Prudence M. Rice, *Maya Political Science. Time, Astronomy and the Cosmos*, University of Texas Press, Austin, 2004, y Elizabeth Hill Boone, *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*, University of Texas Press, Austin, 2007.

ENCUENTRO CON LO IRREPETIBLE

CUANDO el estudioso de la historia analiza los hechos ocurridos en el pasado se obliga a considerarlos según sus propios valores, que son los valores del tiempo y el lugar donde esos hechos ocurrieron. Los historiadores están obligados a considerar “el pasado ante todo en sus propios términos y sólo más tarde imponen los suyos”. Se cuidan de lo que Stephen Jay Gould llamó el mayor error histórico: “juzgar con arrogancia a nuestros antepasados a la luz de un conocimiento moderno forzosamente fuera de su alcance”.^[1]

Al proceder con este criterio de autenticidad, el historiador le confiere a esas experiencias una significación propia y un valor duradero, singular e irrepetible dentro del desarrollo humano general. Por esa vía las experiencias sociales y los actos nacidos de la intimidad más recóndita se convierten en testimonios imperecederos, en huellas humanas que no envejecen ni pierden valor por el paso del tiempo.

Hace siglos, al observar esta característica de la recuperación histórica, el humanista italiano Marsilio Ficino escribió: “La historia es necesaria, no sólo para hacer agradable la vida, sino también para conferir a ésta un sentido moral. Lo que es en sí mortal, a través de la historia conquista la inmortalidad; lo que se halla ausente deviene presente; lo viejo se rejuvenece”.^[2] Un siglo más tarde, el fraile franciscano Juan de Torquemada, al escribir en la Nueva España el prólogo de su notable *Monarquía indiana*, reprodujo con otras letras la sentencia del humanista italiano. Decía Torquemada:

Es la historia un enemigo grande y declarado contra la injuria de los tiempos, de los cuales claramente triunfa. Es un reparador de la mortalidad de los hombres y una recompensa de la brevedad de esta vida; porque si yo, leyendo, alcanzo claras noticias de los tiempos en que vivió el católico rey don Fernando o su nieto, el emperador Carlos V, ¿qué menos tengo (en la noticia de esto) que si viviera en sus tiempos?^[3]

Pero al esforzarse por capturar lo irrepetible, la historia da cuenta también de su vuelo fugaz. Al revisar los asuntos que obsesionan a los seres humanos, la historia los despoja del sentido absoluto que a veces, en distinto tiempo y lugar, se les quiso atribuir. Contra las pretensiones absolutistas de quienes desearon imponer una Iglesia, una forma específica de Estado o un orden social único para toda la humanidad, la historia muestra, con la erosión irrevocable del paso del tiempo sobre las creaciones humanas, que nada de lo que ha existido en el desarrollo social es definitivo ni puede aspirar a ser eterno.

La historia, advierte Erik Hornung, “inexorablemente destruye todos los valores ‘eternos’ y ‘absolutos’ y demuestra la relatividad de los referentes absolutos que nos esforzamos por establecer”.^[4] Al contemplar la naturaleza efímera de los datos que recogen el historiador, el etnólogo o el cronista del acontecer social, cobramos conciencia del carácter mudable de las construcciones humanas y comprendemos también los impulsos desquiciados que quisieron congelarlas en el tiempo y hacerlas inmunes al paso

de los días.

[1] Citado por John Lewis Gaddis, *El paisaje de la historia*, p. 182.

[2] Citado por Erwin Panofsky, *El significado en las artes visuales*, pp. 38-39.

[3] Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, vol. I, p. XXVIII.

[4] Erik Hornung, *Les dieux de l'Égypte*, p. 233.

LOS ORÍGENES DEL ARTE DE HISTORIAN EN LA TRADICIÓN OCCIDENTAL

EN LA Grecia clásica (siglo V a.C.) y en la Roma fundadora de la República y del Imperio (siglos I-IV d.C.), se ubica el origen del conocimiento histórico como hoy lo entendemos y la definición de sus fines. Debemos a Heródoto (484-428 a.C.) el primer intento de hacer indagaciones (*istoria*) sobre las acciones humanas (no de dioses o seres fabulosos como relataban los poetas y las leyendas), ejecutadas en un tiempo y un lugar precisos.

Arnaldo Momigliano, el gran estudioso de la Antigüedad clásica, recuerda que la

originalidad de Heródoto, en comparación con sus predecesores y contemporáneos, parece haber sido doble. Aparentemente fue el primero en componer un relato ordenado de una guerra, la de los griegos contra los persas. Por otro lado, probablemente él fue el primero en utilizar los estudios de etnografía y de historia constitucional para explicar la guerra y dar cuenta de sus resultados. En el sentido en que nosotros la empleamos, la palabra *historia* es un homenaje a Heródoto, quien inventó o perfeccionó un nuevo género literario. Heródoto entendió por *historia*, en los capítulos etnográficos de su obra, una “investigación” en su sentido más general, pero en el siglo IV esa palabra vino a designar lo que uno encuentra en Heródoto; es decir, una investigación determinada sobre acontecimientos pasados.[1]

Y como “la manera más simple de conocer los hechos es asistir a su desarrollo, no es sorprendente que Heródoto haya preferido la observación visual directa a otros medios de indagación, y ubicado en segundo rango los relatos emanados de testimonios dignos de fe”. [2]

La decisión de Heródoto de ser un conservador del pasado está inscrita en las primeras líneas del proemio a *Los nueve libros de la historia*: “Ésta es la exposición de las investigaciones de Heródoto de Halicarnaso, para que no se desvanezcan con el tiempo los hechos de los hombres, y para que no queden sin gloria grandes y maravillosas obras, así de los griegos como de los bárbaros, y sobre todo, la causa por la que se hicieron la guerra”. [3] El título de esta obra, apunta María Rosa Lida de Malkiel, es probable que “se remonte a la Biblioteca de Alejandría”, donde sus expertos y conservadores la dividieron en nueve libros con el nombre de una musa para cada uno, aduciendo diversas e ingeniosas explicaciones, siendo la más sencilla y graciosa la del epigrama anónimo de la *Antología griega* (IX, 160):

Heródoto a las musas dio hospedaje
y cada musa en pago le dio un libro. [4]

En otro lugar, Momigliano subraya los méritos de este modo de abordar el pasado, pues observa que “Heródoto logró componer una historia muy estimable, apoyándose principalmente sobre lo que él vio en sus viajes y en la tradición oral [...] Sabemos que su historia es estimable porque hoy tenemos los medios para verificarla a partir de

testimonios independientes”.^[5] Heródoto dice que lo que relata en su obra lo vio él mismo o lo supo por testigos fidedignos: “Por lo que a mí toca, considero un deber referir lo que se dice, pero no de creerlo todo; y quiero que esta mi prevención valga en toda mi historia”.^[6] Este principio básico de la indagación histórica, narrar lo que se conoció por observación directa, o por informaciones recibidas de actores o testigos confiables, es el modelo que continuarán y enriquecerán las siguientes generaciones de historiadores. Además de esos méritos, la virtud esencial que sigue reconociéndose a Heródoto es su arte de narrar. Algunos críticos actuales ven en ese arte una continuación del poder narrativo de los poetas orales (Homero y los poetas líricos), elogian la maestría con la que teje sus relatos y la elocuencia de su escritura, y lo equiparan con los grandes guardianes del pasado que descubrieron los antropólogos en la antigua Checoslovaquia y en África. Es decir, lo consideran más un contador o relator de historias que un historiador en el sentido moderno o contemporáneo de ese oficio.^[7]

Tucidides (456-396 d.C.) contemporáneo de Heródoto, pero más joven, propone construir sus historias considerando exclusivamente los hechos y acciones de las que fue testigo; rechaza las versiones de los poetas, pues dice que “las escribieron, me parece, con el fin de dar gusto en una lectura pública más que con la consideración de la verdad”, y contrariamente a Heródoto, le niega valor a las indagaciones sobre el pasado distante. “Tucidides proclama que el historiador debe ser el garante personal de lo que escribe.” No es partidario del procedimiento de relacionar los hechos actuales con los acontecimientos del pasado. Y da a entender que los actos políticos son más fáciles de comprender que cualquier otra actividad. Con Tucídides, “la historia deviene en primer lugar una historia política y se limita a los acontecimientos contemporáneos”.^[8]

Otro griego, Polibio (*ca.* 201-120 a.C.), continuó la tarea de precisar los fines y métodos propios de la escritura de la historia. Como Tucídides, su obra quiere servir a la política práctica y escribe una “historia universal” centrada en el dominio y la expansión de Roma (*Historias*). Pone el énfasis en los fines pragmáticos y didácticos de la historia, pues dice: “Si se suprime de la historia el porqué, el cómo, el gracias a quién, sucedió lo que sucedió y si el resultado fue lógico, lo que queda es un ejercicio, pero no una lección. De momento divierte, pero es totalmente inútil para el futuro”.^[9] En otra parte de sus *Historias* observa:

No es menester que un historiador sorprenda a los lectores con lo maravilloso, ni que excogite razonamientos verosímiles, ni que exponga con nimiedad las consecuencias de los sucesos. Esto es bueno para los poetas trágicos; sino que cuente los dichos y hechos según la verdad, por nimios que parezcan. El objeto de la historia y de la tragedia es muy diferente.^[10]

La búsqueda de una preceptiva de la historia alcanzó un punto alto con los historiadores romanos, particularmente con Tito Livio (59 a.C.-17 d.C.) y Marco Tulio Cicerón (106-43 a.C.). El primero escribió: “Lo principal y más saludable en el conocimiento de la historia es poner ante la vista en luminoso monumento enseñanzas de todo género que parecen decirnos: esto debes hacer en provecho tuyo o en el de la República; esto debes evitar porque es vergonzoso pensarlo y vergonzoso hacerlo”.^[11] Cicerón fue y es

considerado el más grande retórico de su época, virtud que conjugó con las del estadista, orador, jurista y escritor. A él se debe el calificativo que desde entonces honra la memoria de Heródoto: “Padre de la historia”. Fue Cicerón el autor de la célebre frase que ha llegado hasta nuestros días: *historia magistra vitae*, que como se ha visto tiene orígenes en los escritores de la Grecia clásica, pero se convierte en norte y emblema de la historiografía romana encabezada por Cicerón. Entre los conceptos de éste sobre la historia sobresalen los siguientes:

Nadie ignora que la primera ley de la historia es no atreverse a dar nada falso ni a callar nada verdadero; que al escribirla no haya sospecha ni de halago ni de antipatía [...]

Estos cimientos son de todos conocidos; el edificio mismo de la historia reposa en hechos y palabras. La exposición de los hechos (*rerum ratio*) exige orden cronológico y descripción de los lugares; la historia quiere —por lo mismo que en las cosas grandes y dignas de memoria primeramente se han de considerar las intenciones, luego los hechos y más tarde los resultados— de una parte, que el escritor manifieste qué es lo que aprueba de las intenciones, y que declare, de otra, no sólo lo que se haya dicho o hecho, sino también de qué modo; y que cuando nos habla de los resultados explique todas las causas.[12]

Un literato sirio, Luciano de Samosata (*ca.* 120-180 d.C.), encerró en un texto, *Cómo debe escribirse la historia*, los preceptos y consideraciones que provenían de Heródoto, Tucídides, Polibio, Cicerón y otros autores griegos y romanos. Como sus antecesores, Luciano fue un partidario de la historia política pragmática, aquella dedicada a enseñar virtudes, y un seguidor del método retórico. Decía: el historiador debe ser, “ante todo y sobre todo”, “libre en sus opiniones y a nadie tema y de nadie espere, pues de otro modo sería como esos jueces malos que, por dinero, sentencian inspirándose en el favor o en el odio [...] El único deber del historiador es narrar con veracidad los hechos”. Para ello debe poseer cualidades indispensables: “... el buen escritor de historia ha de tener dos condiciones esenciales, a saber, grande inteligencia política y rigurosa elocución. La primera no se aprende, es un don natural; la segunda puede adquirirse con mucho ejercicio, asiduo trabajo y gran deseo de imitar a los escritores de la Antigüedad”. Luciano recomendaba además tener conocimientos amplios: el historiador debía ser

agudo de vista y capaz de dirigir la administración pública; con inteligencia militar unida a la ciencia civil; perito por práctica en estrategia; un hombre, por vida mía, que haya estado alguna vez en los campamentos, que haya visto los ejercicios y la instrucción de las tropas, que conozca los armamentos y máquinas, que sepa lo que son [...] maniobras y evoluciones; y, en una palabra, no queremos un discípulo que jamás haya salido de su casa, y que todo lo sepa por ajeno testimonio.[13]

Siguiendo un principio caro a los retóricos, Luciano argumentaba: “El único objeto, el único fin de la historia es la utilidad, que sólo de la verdad se desprende... La historia, pues, si añade la hermosura a la utilidad, tendrá muchos apasionados; pero aunque no tenga más belleza que la propia, o sea la de la verdad, no ha de inquietarse por la hermosura”. [14]

Sobre la recolección de los hechos insistía en que el historiador debía “haber sido testigo presencial de ellos”, y luego integrarlos en un texto con orden y discernimiento.

Pero sobre todo sea su pensamiento como un espejo brillante, sin mancha, perfectamente centrado, y reproduzca tal cual en él se refleja, la forma de los hechos, sin deformarla, sin añadir colores, ni figuras extrañas. El historiador, en efecto, no escribe como los oradores, pues se limita a expresar hechos ya sucedidos, reduciéndose su misión a ponerlos en orden y contarlos. No necesita, pues, buscar lo que debe decir, sino cómo ha de decirlo. En una palabra, el autor de historias debe considerarse semejante a Fidias, a Praxíteles, a Alcámenes o a cualquier otro artista de esta clase [...] el trabajo del historiador consiste, de igual modo, en disponer los hechos bellamente, y en darlos a luz con la mayor brillantez posible. Cuando el que los oye, cree que los ha visto realmente y aplaude, puede decirse que el trabajo es una obra maestra, y que merece el elogio tributado al Fidias de la historia.[15]

En todo lo anterior Luciano tenía a Tucídides como modelo y era fiel al lema de la historia como *magistra vitae*. La utilidad, decía, “es el único fin de la historia, pues ha de escribirse con la mira de que si en el porvenir sobrevienen acontecimientos parecidos se pueda, viendo los pasados, proceder con acierto en los presentes”.[16] Como se verá adelante, las ideas básicas de la retórica que nace en Grecia y culmina en Roma con Polibio, Cicerón y Luciano de Samosata, renacerán con gran fuerza en las “artes de historia” de los siglos XVI y XVII (véase sección “De los anticuarios a las *ars historica* y la aparición de una historia con fines propios y dimensión universal”, pp. 66-87).

[1] Arnaldo Momigliano, “L’historiographie grecque”, p. 18.

[2] *Ibid.*, p. 20.

[3] Heródoto, *Los nueve libros de la historia*, p. 3.

[4] *Ibid.*, Estudio preliminar, p. LXV.

[5] Momigliano, “La place d’Hérodote dans l’histoire de l’historiographie”, p. 172.

[6] Heródoto, *Los nueve libros de la historia*.

[7] Rosalind Thomas, *Herodotus in Context*, pp. 4-5.

[8] Momigliano, “La place d’Hérodote dans l’histoire de l’historiographie”, p. 173. Véase también un resumen de las ideas de Tucídides sobre la historia en Fritz Wagner, *La ciencia de la historia*, pp. 22-24.

[9] Polibio, *Historias*, libro III.

[10] Citado por Wagner, *La ciencia de la historia*, p. 34.

[11] *Ibid.*, p. 39.

[12] *Ibid.*, pp. 40-41.

[13] *Ibid.*, pp. 47-48.

[14] *Ibid.*, p. 49.

[15] *Ibid.*, p. 49. A estas cualidades del relato, Luciano agregaba: 1) Claridad de exposición y de lenguaje; 2) equilibrio en su composición; 3) brevedad, y 4) elocuencia (pp. 50-51).

[16] *Ibid.*, p. 51.

EL PASADO COMO HISTORIA CONTEMPORÁNEA Y EVIDENCIA DE LO REALMENTE OCURRIDO

EL HISTORIADOR italiano Benedetto Croce, al observar que la reflexión sobre el pasado está contaminada por los valores y preocupaciones del presente, pronunció una sentencia célebre: dijo que toda indagación sobre el pasado es siempre historia contemporánea.[1] Esta sentencia, llevada a su último extremo, querría decir que el historiador, por más esfuerzos que haga para situarse en el pasado y analizarlo en sus propios términos, no puede escapar a la determinación de interrogarlo desde el presente y de producir, fatalmente, una imagen del pasado transida de las presiones y expectativas del momento en que escribe.

Cuando los filósofos reflexionaron sobre el problema de cómo analizar el pasado según sus propios valores, discurrieron que “[s]ólo hay un sistema de valores cuya aplicación nos facilita la organización del material histórico [...] un sistema de valores que está fuera de la historia”. Henri Rickert decía que este sistema de valores debería ser ahistórico. Paul Ricœur, el filósofo francés que dedicó su vida a estudiar estos problemas, observa que “al final del análisis se puede decir que el historiador no conoce el pasado, sino sólo su propio pensamiento acerca del pasado”. [2]

Pero si es casi imposible que los historiadores se desprendan de los valores de su propio tiempo, no podemos olvidar que los acontecimientos del pasado efectivamente ocurrieron y que, por lo tanto, pueden ser comprendidos y explicados con independencia de los valores del presente. Si bien los acontecimientos del pasado no son susceptibles de ser conocidos directamente por el historiador, dejaron huellas que pueden ser registradas, analizadas e interpretadas. Carlo Ginzburg, el gran historiador italiano, nos recuerda que precisamente este conocimiento indirecto, por medio de rastros, huellas e indicios, es el conocimiento propio de la historia, lo que distingue a este saber de otras formas de conocimiento. [3]

La dicotomía que presenta por un lado la realidad del pasado en sí misma, y por otro las interpretaciones que de ella hacen los historiadores, suscitó la reflexión del arqueólogo inglés Colin Renfrew. Dice Renfrew que el enfoque filosófico para enfrentar estos problemas debe ser realista. “Es decir, uno concibe el pasado como realmente existente en el mundo físico, tal y como lo observamos en el presente, con seres humanos que viven sus vidas e interactúan unos con otros y con el medio que los rodea.” Esto difiere de una posición positivista extrema, que tiende a restringir nuestra concepción del pasado a lo que empíricamente podemos conocer de él. La noción del pasado como lo que realmente ocurrió debe distinguirse de nuestro propio conocimiento del pasado, que está basado en observaciones e inferencias, y es construido por nosotros mediante esas observaciones. [4]

La principal función de la evidencia, dice Constantin Fasolt, es dividir el presente del

pasado:

La evidencia parece servir a los historiadores simplemente como la fuente de la cual extraen conocimiento acerca del pasado. Pero su función es dividir el presente del pasado. La ausencia del significado es lo que el historiador busca comprender. Pero la ausencia nunca puede ser la experiencia como tal. La ausencia sólo puede ser descubierta en la brecha entre significante y significado. La ausencia es lo que marca la escritura, como una carta marca la distancia que debe superar para que el sentido sea comunicado de una persona a otra. La escritura resulta en la evidencia por excelencia: un registro que lleva información acerca de algo que ocurrió en otro lugar y en otro tiempo. Otorga convicción a nuestra imagen del pasado como muerto y desaparecido.[5]

La distinción entre pasado y presente proporciona al historiador el principio básico de su método, el principio que se resume en un mandamiento: “debes situar todas las cosas en su tiempo”. Este principio preserva al historiador de cometer el pecado del anacronismo. Según Fasolt, es el principio que sitúa al pasado bajo un gran tabú con la mira de prevenir una especie de “polución cronológica”. En tal sentido: “Nadie que viole ese tabú puede aspirar a ser buen historiador. El pasado es sagrado; el presente es profano. El anacronismo profana el pasado al mezclar pasado y presente”. Para Fasolt, la

distinción entre pasado y presente sostiene a la historia como un todo. Define el objeto del arte del historiador (el pasado ido e inmutable), identifica su tarea (aprender todo lo que se pueda acerca de la cosa que se ha ido y es inmutable), establece los medios para realizar esa tarea (las fuentes) y establece las reglas del método que debe seguirse (evitar el anacronismo).[6]

[1] En su *Teoria e storia della storiografia* (1989, pp. 14-15), dice Croce: “E se la storia contemporanea balza direttamente dalla vita, anche direttamente dalla vita sorge quella che si suol chiamare non contemporanea, perché è evidente che solo un interesse della vita presente ci può muovere a indagare un fatto passato; il quale, dunque, in quanto si unifica con un interesse della vita presente, non risponde a un interesse passato, ma presente [...]. Ho richiamato codeste formole della tecnica storica per togliere aspetto di paradossoso alla proposizione: che ‘ogni vera storia è storia contemporanea’”.

[2] Paul Ricœur, *Temps et récit*, III, p. 211.

[3] *Ibid.*, pp. 171-182 y 204. Sobre el método de investigación basado en los indicios o rastros del pasado, véase el estudio fundamental de Carlo Ginzburg, “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales”, pp. 138-175.

[4] Colin Renfrew, “Towards a Cognitive Archaeology”, pp. 3-12.

[5] Fasolt, *The Limits of History*, pp. 12-13.

[6] *Ibid.*, p. 6.

¿MAESTRA DE LA VIDA?

DESDE la Antigüedad hasta fines del siglo XVIII era común escuchar en la tertulia social, en el salón de clases o en los discursos que recordaban los hechos pasados, el dicho de que “la historia es la maestra de la vida”. Marco Tulio Cicerón decía que la historia es testigo del paso de las edades, arroja luz sobre la realidad, “proporciona ayuda y guía a la existencia humana y da noticia del ordenamiento de los días pasados”. Quintiliano, por su parte, escribió en su obra titulada *Institutio*: “la historia parece repetirse ella misma y la experiencia del pasado es un soporte valioso para la razón”. Por eso afirma que el estudio de la “historia es particularmente adecuado para la oratoria, pues los discursos dirigidos al pueblo y las opiniones expresadas en el Senado aportan ejemplos preciosos para el consejo y la disuasión”. Maquiavelo sostenía una opinión semejante, pues según Maurizio Viroli “compuso sus *Discorsi* para restaurar el valor de la historia como base de la indagación política y de la educación, contra la idea prevaleciente de leer la historia como mero pasatiempo”. En sus *Discorsi* señaló dos metas: “leer historia para tener mejor conocimiento de la sabiduría política de los antiguos, y utilizarla como sustento de los consejos políticos”.^[1]

La expresión *historia magistra vitae* fue acuñada por Cicerón, basándose en ejemplos helenísticos.^[2] Con esa frase se quería decir que quien leía libros de historia o examinaba con atención los hechos pasados que habían conducido a tal o cual resultado, podría servirse de esos conocimientos para no incurrir en los errores que afectaron a nuestros ancestros, o para normar los actos de la propia vida, apoyándose en las experiencias del pasado. Como sabemos, Hegel cortó esta pretensión con una sentencia tajante: “lo que la experiencia y la historia nos enseñan es que los pueblos y los gobiernos nunca han aprendido nada de la historia, y nunca han actuado según las doctrinas que de ella se podrían haber extraído”.^[3]

Los historiadores positivistas fueron los primeros en combatir el sentido didáctico que se le había otorgado a la historia. En 1874 Leopold von Ranke escribió: “Se le ha atribuido a la historia la misión de juzgar el pasado, de instruir al mundo para el aprovechamiento de los años futuros: el presente ensayo no emprende tan altas misiones: *sólo quiere mostrar cómo ha sido realmente*”.^[4] En nuestro tiempo, Agnes Heller observó que los pueblos y los gobiernos “no son niños en absoluto, y para ellos no existe un maestro llamado historia”.^[5] Como reconoce ésta: si es verdad que no extraemos “lecciones de la historia”, constantemente estamos aprendiendo de los hechos históricos. Los desafíos de la actualidad casi siempre nos remiten a las encrucijadas del pasado, y muchas veces los acontecimientos pasados sirven de “principios ordenadores de nuestras acciones presentes”.

Estas consideraciones, dice Heller, nos llevan a la conclusión de que la “historia no nos enseña nada”, puesto que

somos nosotros los que, aprendiendo de ella, nos enseñamos a nosotros mismos. La historicidad, la historia, somos nosotros. Somos nosotros los maestros y los discípulos en esta escuela que es nuestro planeta [...] La historia no “continúa avanzando”, porque no avanza en absoluto. Somos nosotros los que avanzamos [...] Como dice Vico, sólo podemos entender un mundo que nosotros mismos hemos creado. No nos limitamos a andar a tientas en la oscuridad. El rayo que ilumina las zonas oscuras de nuestro pasado es el reflector de nuestra conciencia.[6]

Siguiendo a Vico, podría decirse que es la misma investigación histórica la que depara el mayor enriquecimiento individual y social. Desde Heródoto a nuestros días el estudio del pasado ha servido para ampliar, profundizar y madurar el espíritu crítico que permite una mejor evaluación y comprensión de nuestro presente. En otro libro dedicado a la escritura de la historia, su autor nos recuerda que el “estudio del pasado no es una guía para predecir el futuro. Lo que con ese estudio se consigue es *prepararse* para el futuro [...], de modo que podamos incrementar nuestras habilidades, nuestra energía y, si todo va bien, nuestra sabiduría”. [7] La comprensión histórica es un producto del aprendizaje de diferentes estilos de pensar y razonar. Como observa Quentin Skinner, el “entendimiento del pasado puede ayudarnos a apreciar hasta qué punto los valores de nuestro modo de vida actual y nuestros modos de pensar, reflejan una serie de decisiones hechas en diferentes tiempos entre diferentes mundos posibles”. [8] Así, al considerar la pluralidad de explicaciones que la historia nos brinda de cualquier acontecimiento, o al contemplar la variedad de comportamientos y sistemas sociales que ella revela, o al valorar los innumerables descubrimientos que nos depara, es “una vacuna permanente contra el dogmatismo [...] Es una escuela de la libertad, pues uno puede aceptar o rechazar el legado de los ancestros cuyo peso e importancia la historia nos revela”. [9] Gordon S. Wood resume estas ideas en una frase: “es una disciplina profundamente humanista. Quizá no pueda enseñarnos lecciones particulares, pero nos dice cómo podemos vivir en el mundo”. [10]

Frente a la aseveración que sostiene que “la única lección de la historia es que no podemos aprender nada de la historia”, Mary Fulbrook replica que “habitamos realidades humanas que están intrínsecamente bañadas con un sentido de la historia [...] Es decir, la conciencia histórica no es una elección, es una parte inevitable de la condición humana”. [11]

[1] Citados por Maurizio Viroli, *Machiavelli*, pp. 97-99. Viroli observa que Maquiavelo compuso toda su obra política, y sobre todo *El príncipe*, a la manera retórica, siguiendo las reglas de los maestros romanos de retórica, particularmente Cicerón, Quintiliano y el autor anónimo de *Rhetorica ad Herennium*, p. 73. Véase la reciente edición en español de la obra *Maquiavelo*, estudio e introducción de Juan Manuel Forte Monge. Sobre la concepción de la historia de Maquiavelo véase también Quentin Skinner, “Machiavelli”, pp. 1-106, especialmente pp. 59 y 87-97.

[2] Véase Reinhart Koselleck, *Futuro pasado*, cap. II, “Historia magistra vitae”.

[3] Citado por Agnes Heller, *Teoría de la historia*, p. 165; véase también Koselleck, *Futuro pasado*, p. 60.

[4] Citado por Koselleck, *Futuro pasado*, pp. 56-57 y 65.

- [5] Heller, *Teoría de la historia*, p. 165.
- [6] *Ibid.*, pp. 179-180.
- [7] Gaddis, *El paisaje de la historia...*, pp. 29-30. Pero en otra parte de su libro (p. 27), Gaddis advierte: “Los historiadores no debieran engañarse a sí mismos pensando que son los proveedores del *único* medio por el cual las habilidades —y las ideas— adquiridas se transmiten de una generación a la siguiente. La cultura, la religión, la tecnología, el medio ambiente y la tradición pueden hacer todo eso. Pero se puede sostener que la historia es el mejor método para ampliar la experiencia a fin de contar con el mayor consenso posible sobre cuál podría ser el significado de la experiencia”.
- [8] Quentin Skinner, *Visions of Politics...*, pp. 6-7 y 47.
- [9] Guy Bourdè y Hervé Martin, *Les écoles historiques*, p. 315.
- [10] Gordon S. Wood, *The Purpose of the Past*, p. 6. En otra parte dice: “History is like experience and old age: wisdom is what one learns from it” (p. 71).
- [11] Mary Fulbrook, *Historical Theory*, p. 189.

¿TRIBUNAL?

ALGUNOS autores discurrieron que el estudio de la historia les proporcionaba sustento para hacer juicios morales sobre el pasado. De tiempo en tiempo se ha considerado, sobre todo después de los desastres provocados por las guerras, o en épocas de crisis, si una de las funciones de la historia no sería la de condenar los crímenes o los actos monstruosos cometidos en el pasado. Esta corriente se ha unido a otra, más antigua, que considera a la historia como una suerte de gran tribunal al que compete dictaminar el contenido moral de las acciones humanas. Estas ideas hicieron pensar en el historiador como si fuera una especie “de juez de los infiernos, encargado de distribuir a los [...] muertos el elogio o la condena”.^[1] Apoyado en ese razonamiento, Lord Acton quiso hacer de la historia “un árbitro de las controversias, una guía para el caminante, el detentador de la norma moral que tanto los poderes seculares como hasta los religiosos tienden a menguar”.^[2] Contra esa opinión se han manifestado diversos autores, quienes advierten que el historiador no es un juez, ni le asisten razones morales para condenar a sus antepasados. Benedetto Croce, uno de los más convencidos defensores de esta tesis, la razonaba de la manera siguiente:

La acusación olvida la gran diferencia de que nuestros tribunales (sean jurídicos o morales), son tribunales del presente, instituidos para hombres vivos, activos y peligrosos, en tanto que aquellos otros hombres ya comparecieron ante el tribunal de sus coetáneos y no pueden ser nuevamente condenados o absueltos. No puede hacerse responsables ante ningún tribunal por el mero hecho de que son hombres del pasado que pertenecen a la paz de lo pretérito y de que en calidad de tales no pueden ser más que sujetos de la historia, ni les cabe sufrir otro juicio que aquel que penetra y comprende el espíritu de su obra. Los que, so pretexto de estar narrando historia, se ajetrean con ademán de jueces, condenando acá e impartiendo su absolución allá, y pensando que tal es la tarea de la historia [...] son generalmente reconocidos como carentes de todo sentido histórico.^[3]

Por su parte, Lucien Febvre, uno de los fundadores de la *École des Annales*, decía: “No, el historiador no es un juez. Ni siquiera un juez de instrucción. La historia no es juzgar; es comprender y hacer comprender”.^[4] Al reflexionar sobre estos temas acuciantes y demandantes, Agnes Heller concluyó:

En nuestro siglo, las catástrofes originaron grandes esperanzas para que nuevas catástrofes las aplastaran [...] El infierno de la primera Guerra Mundial terminó con la promesa [...] de que aquella habría sido la última (conflagración). De las democracias y las revoluciones surgieron nuevas tiranías, la economía se arruinó y el mundo se precipitó en una nueva guerra, incluso más terrible que la anterior. Los campos de concentración [...], las enormes fábricas de “procesar la materia prima humana”, convirtieron en amarga frase la supuesta “superioridad” de la cultura europea. Pero desde las profundidades de este nuevo abismo [...] renacieron frescas las esperanzas [...] He aquí nuestra historia: en su cruda desnudez es una historia de esperanzas traicionadas. ¿Hay que echar la culpa de ello al mundo, o a nuestras esperanzas? Si culpamos al mundo, nos culpamos a nosotros mismos, puesto que *somos historia*. Si culpamos a nuestras esperanzas, culpamos a *lo mejor que hay en nosotros*, que somos historia. Buscar culpables es una irresponsabilidad. Lo que *habría* que hacer es asumir responsabilidades. Lo que *hay* que hacer es asumir responsabilidades.^[5]

Sir Isaiah Berlin, el agudo pensador inglés, comparte ese parecer, pero considera que ningún “escrito histórico que sobrepasa a la pura narración de un cronista” puede evitar hacer juicios valorativos. Decía que pedir a los “historiadores que intenten entrar con la imaginación en las experiencias que han tenido otros y prohibirles que desplieguen su comprensión moral, es invitarlos a decir una parte demasiado pequeña de lo que saben, y quitarle significado humano a su trabajo”.^[6]

John Lewis Gaddis advierte que si hay algo que los biógrafos y los historiadores “no pueden dejar de hacer [...] es pronunciar juicios morales. Es inevitable pensar la historia en términos morales”. Por eso dice que “el problema de los historiadores [...] no es si debemos emitir juicios morales o no, sino cómo podemos hacerlo con responsabilidad, lo que a mi juicio, significa hacerlo de tal manera que tanto los profesionales como los no profesionales que lean nuestra obra se convenzan de que lo que decimos tiene sentido”.^[7]

[1] Marc Bloch, *Apología para la historia...*, p. 234.

[2] Citado por Edward H. Carr, *¿Qué es la historia?*, pp. 102-103.

[3] Citado por Carr, *¿Qué es la historia?*, p. 104.

[4] Lucien Febvre, *Combates por la historia*, p. 167. Lo mismo afirma Paul Veyne, *Cómo se escribe la historia...*, p. 124: “El historiador —dice— no puede juzgar”. Pues, por definición, “la historia consiste en decir lo que ha sucedido y no en juzgar platónicamente si lo que ha ocurrido está bien o mal”. Sin embargo, más adelante (pp. 125-128), hace un análisis de aquellos juicios de valor de los que el historiador no puede prescindir.

[5] Heller, *Teoría de la historia*, pp. 275-276.

[6] Isaiah Berlin, *Libertad y necesidad en la historia*, p. 29.

[7] Gaddis, *El paisaje de la historia...*, pp. 160-161. Véase al respecto el interesante análisis de Paul Veyne sobre los juicios de valor en *Cómo se escribe la historia...*, pp. 124-128. El tratamiento más elaborado sobre este tema y los principios éticos del historiador se encuentra en la obra de James M. Banner Jr., *Being a Historian*.

INAGOTABLE PROVEEDORA DE ARQUETIPOS

SI UNA de las tareas que más desvelan al historiador es la de corregir las interpretaciones que distorsionan el conocimiento fidedigno de los hechos históricos, no es menos cierto que en ningún tiempo ha sido capaz de ponerle freno a las imágenes que ininterrumpidamente brotan del pasado y se instalan en el presente. Queda fuera de su alcance impedir que los diversos actores sociales inventen, imaginen y propaguen sus propias representaciones del pasado.

Lo quiera o no el historiador, el pasado es un proveedor irreprimible de arquetipos que influyen en la conducta y la imaginación de las generaciones posteriores. Desde los tiempos más remotos, cuando los mitos narraron la creación del cosmos y el principio de la vida civilizada, definieron también la relación de los seres humanos con sus semejantes, la naturaleza y los dioses. Eran relatos dedicados a dar cuenta del misterio de los orígenes, a dotar a los pueblos de valores comunes y a legitimar el poder de los gobernantes. En Mesoamérica el mito de la creación del cosmos legitimó el poder del *ajaw* maya o del *tlatoani* nahua, y convirtió el régimen establecido en el modelo de la vida civilizada. A su vez, el rito, las artes y los símbolos transportaron a distintos espacios y pueblos el ideal de vida predicado por los mitos que relataban las creaciones primordiales.[1]

En Mesopotamia, las primeras muestras de escritura registraron los innumerables epítetos que acompañaban el nombre de los reyes y también dieron cuenta de la congoja que invadió el espíritu de Gilgamesh al contemplar, consternado, cómo el soplo de la vida abandonaba el cuerpo de Ekindú, su amigo. Pocos recuerdan hoy las innumerables voces hiperbólicas que exaltaban la persona de los reyes de Babilonia, pero cada generación que lee el poema de Gilgamesh recuerda la imagen desolada del héroe ante la intromisión inesperada de la muerte que le arrebató la compañía del amigo irrepitible.

Los cantos que Homero diseminó en la antigua Grecia propagaron imágenes imperecederas del héroe guerrero y del amigo fiel, del momento fragoroso de las batallas y de los giros ineluctables que los dioses le imponían a la conducta humana. Más tarde, el genio griego sustituyó la explicación mítica del cosmos por un análisis razonado del desarrollo social, basado en un conocimiento independiente de la religión y dotado de sus propios instrumentos de análisis (Heródoto, Tucídides).[2]

En esta tradición abrevó la corriente dedicada a extraer de la historia ejemplos morales. Plutarco, el polígrafo griego que vivió entre los años 50 y 126 d.C., se convirtió en el primer maestro del género al escribir biografías edificantes de sus antecesores de la época Clásica y de los romanos que vivieron los esplendores de la República. Siguiendo a Platón, Plutarco pensaba que las virtudes podían enseñarse. A ese fin dedicó sus *Vidas paralelas*, una galería de hombres ilustres que enaltece sus valores morales.[3] Con el correr del tiempo esta obra vino a ser el texto que difundió los principios que nutrieron a la Antigüedad clásica y el modelo más imitado para transmitir los ideales de vida de otras

épocas.

Durante la Edad Media el triunfo del cristianismo hizo de la pasión de Jesucristo el relato más celebrado. Por primera vez todos los medios conocidos difundieron un solo mensaje religioso y un modelo único de vida, al mismo tiempo que se condenaban las experiencias históricas distintas al cristianismo. El humanismo del Renacimiento canceló esa pretensión e inauguró los tiempos modernos. Las *Vidas paralelas* de Plutarco convivieron entonces con las hagiografías de los varones y mujeres piadosos. Las estatuas de filósofos, estadistas y héroes de la Antigüedad invadieron el espacio público. Los antiguos cánones del arte clásico renacieron en la vida mundana y en el seno de la misma Iglesia. La estima de los valores clásicos produjo las primeras colecciones privadas de antigüedades, y esta pasión llevó a la creación del museo de arte, el recinto donde el visitante pudo contemplar por primera vez obras maravillosas creadas por seres que habían vivido en tiempos lejanos. Como lo percibió la sensibilidad de Erich Auerbach, el humanismo del Renacimiento creó una nueva perspectiva para mirar el pasado:

Con el despuntar inicial del humanismo, empezó a existir un sentido de que los hechos de la historia antigua y los mitos clásicos, y también los de la Biblia, no estaban separados del presente tan sólo por una extensión del tiempo, sino también por condiciones de vida completamente diversas. El humanismo y su programa de restauración de las antiguas formas de vida y de expresión, abren una perspectiva histórica de una profundidad inexistente en las anteriores épocas que conocemos: los humanistas perciben la Antigüedad con hondura histórica, y sobre ese trasfondo, también las sombrías épocas de la Edad Media [... Esto hizo posible] restablecer la vida autárquica propia de la cultura antigua, o la ingenuidad histórica de los siglos XII y XIII.[4]

La sensación de vivir simultáneamente en diferentes espacios y tiempos históricos fue acelerada por los descubrimientos geográficos de los siglos XV y XVI. Los viajes de Colón y Magallanes, al tiempo que precisaron los confines geográficos del planeta, dieron a conocer la diversidad del globo terráqueo. El instrumento que difundió ese universo nuevo, poblado por geografías, bestiarios, culturas, dioses y tradiciones extrañas, fue el libro impreso. Por primera vez el relato del viajero y del historiador registró las peripecias de la aventura humana en los escenarios más apartados y las comunicó a seres de culturas diversas. Gracias al libro impreso, el ciudadano de un país pudo ser contemporáneo de civilizaciones extrañas y llegó a conocer los itinerarios históricos de pueblos hasta entonces ignorados.[5] Del libro, los temas y los personajes históricos saltaron al centro de las obras teatrales (William Shakespeare), la ópera (Claudio Monteverdi, Handel, Gluck, Wagner, Richard Strauss), la novela histórica (Walter Scott), hasta invadir, en tiempos más cercanos a nosotros, la industria del entretenimiento y de la nostalgia: el cine, la televisión o las tiras cómicas. Desde esos años el libro, el museo y los medios masivos de comunicación son los principales difusores de imágenes y tradiciones provenientes del pasado. Son los instrumentos que extienden y con frecuencia suplantán la función social del historiador.

-
- [1] Enrique Florescano, *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*, cap. IX.
- [2] Véase Jean Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*.
- [3] Plutarco, *Vidas paralelas*.
- [4] Erich Auerbach, *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*, p. 282. [Hay edición en español en el FCE, México, 1950.]
- [5] Véase Elizabeth L. Eisenstein, *The Printing Revolution in Early Modern Europe*.

DE LOS ANTICUARIOS A LA *ARS HISTORICA* Y LA APARICIÓN DE UNA HISTORIA CON FINES PROPIOS Y DIMENSIÓN UNIVERSAL

“LA NOCIÓN de ‘anticuario’, aquel que ama, reúne y estudia las tradiciones y los restos del mundo antiguo —sin ser un historiador— es una de las características del humanismo de los siglos XV y XVI.”[1] Para los anticuarios la Antigüedad griega y romana fue un “modelo de arte, arquitectura” y armonía.[2] La pasión que los anticuarios mostraron por la Antigüedad se concentró en las monedas, las medallas, las estatuas, los manuscritos, las inscripciones y los monumentos. Quizá por ello se interesaron en el fechamiento de esos objetos, en la cronología, la genealogía, los mitos, las leyes y las costumbres de sus antepasados. Esta pasión por los objetos y las tradiciones antiguas, comenta Momigliano, “fue una consecuencia de su interés en la observación empírica y los experimentos”, una pasión comandada por el examen de las fuentes directas.[3]

Anticuario o amante de las antigüedades “evoca la imagen de alguien que se interesa por el pasado” sin ser verdaderamente un historiador.[4] Los historiadores y los teóricos de la historia por lo general ignoraron a los anticuarios.[5] Pero no puede olvidarse que a ellos debemos las bases para el estudio de la historia local y de las leyes antiguas, además de que convirtieron en principio ineludible del oficio del historiador el estudio de las fuentes directas. Bajo esas premisas puede considerárseles antecesores y gestores de las modernas disciplinas de la sociología y la antropología. Su interés en las antiguas formas de vida y las tradiciones estimularon más tarde los estudios sobre la historia nacional. Los métodos meticulosos creados por los anticuarios para datar los objetos, monumentos y documentos, así como para establecer su autenticidad, “combinados con la renovación del sentido patriótico, produjeron un número de investigadores que Italia no había conocido por más de un siglo”. [6]

El interés por la historia antigua tuvo una renovación entre 1560 y el siglo XVII, cuando aparecieron obras como las de Francisco Robortello, Christopher Milieu o Johannes Wolf (*Artis historiae penus*) y la corriente llamada *ars historica*, que cobró fuerza en Italia, Francia, Alemania, Flandes y otros países. Jean Bodin (*Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, 1566) y Tommaso Campanella, entre otros, propusieron una historia que incluyera sus diversas formas, la divina, la natural y la humana, y que comprendiera a todas las naciones, no sólo la Antigüedad clásica, sino las tradiciones de China, Japón y los tártaros, o las de los pobladores del Nuevo Mundo recién descubierto, fundiendo esas culturas contrastadas en una sola historia general del hombre.[7] El mismo propósito subyace en las obras de François Baudouin y Jean Bodin, quienes postularon una historia que incluyera a todas las naciones y abogaron por una historia universal. Baudouin propuso una fusión entre las antiguas tradiciones anticuarias, como el estudio de las leyes, la filología y los monumentos, con una nueva lectura de las

fuentes escritas. En su *ars historica* Baudouin se unió con Lorenzo Valla para plantear una evaluación rigurosa de las fuentes materiales y documentales, y de esta manera dieron un paso más adelante que los anticuarios. En sus *Prolegomena* al estudio de la historia, Baudouin quiso alejarse de la tradición clásica absorbida por el estudio de la política y la guerra, e hizo un llamado a los historiadores para buscar nuevas fuentes en los archivos del Vaticano, París y otras capitales.[8] Llamó también la atención hacia los pueblos considerados sin letras y sin memoria, pues decía:

Esos hombres, con todo su analfabetismo, han conservado en la memoria la historia pasada de sus pueblos por muchos siglos, en parte por medio de ciertos símbolos, como los egipcios, que se valen de sus jeroglíficos; en parte por canciones, que se enseñan unos a otros, y por cantares en sus coros; y llaman a esos coros *areytos*. Y ahora comprendo que aquellos de nosotros que vivieron allí registraron por escrito historias basadas en esas canciones.[9]

Baudouin insistió ante sus contemporáneos en la idea de que “no podemos entender nuestra propia historia sin aquella de los llamados bárbaros”. Decía:

Si somos franceses, británicos, alemanes, españoles o italianos, no podemos dirigirnos a nuestros compatriotas si no conocemos la historia de los francos, anglos, sajones, godos o lombardos. Y puesto que nuestros compatriotas a menudo se han encontrado con sarracenos y turcos, debemos cuidar no ignorar la historia de los sarracenos o los turcos. No debemos clasificarlos como bárbaros o condenar lo que no conocemos porque es extraño a nuestras costumbres o a la elocuencia de los romanos y los griegos.[10]

La nueva información que llegó a Europa por mediación de los viajeros que visitaron las tierras recién descubiertas jugó un papel importante para inducir a Baudouin y sus colegas a pensar de otra manera su pasado y el presente que vivían entonces. Como dice Anthony Grafton, en esos tiempos “la historia se expandió dramáticamente”. Tommaso Campanella fue uno de los primeros en captar y comprender esa nueva realidad mundial:

Leed las historias individuales de todas las naciones, Francia, España, Alemania, Inglaterra o Etiopía [... y] Turquía, o de los moros. Y también lean [por otros medios] las noticias y tradiciones del Nuevo Mundo, puesto que esos pueblos carecen de escritura. Del mismo modo que los chinos, japoneses y tártaros, los habitantes de Ceylán, Persia, la India y otras naciones registraron en sus escrituras o en su memoria sus orígenes y hazañas. Los jesuitas y los viajeros escribieron mucho acerca de ello [...]. Cualesquiera que sean las pretensiones [que nos transmiten los libros] la historia universal no está completa, sólo es parcial.[11]

El acontecimiento que acabó con la tradición del *ars historica* fue la fundación de nuevas instituciones universitarias. El 22 de diciembre de 1766 se creó el Instituto de Historia de la Universidad de Gotinga en Alemania. El gran estudioso de la Antigüedad clásica, Christian Gottlob Heyne, celebró ese acontecimiento con un discurso memorable, que delineó los principios de lo que llamó una nueva escuela, la escuela de historia de Gotinga. Ahí enseñó los clásicos y fundó la biblioteca mejor organizada de Europa, la única que entonces tuvo un presupuesto anual para sus adquisiciones. Estas instituciones especialmente dedicadas a la enseñanza de la historia consideraron el estudio del pasado como una disciplina formal, comparable al estudio de las leyes, tanto en utilidad como en

prestigio. Esta nueva forma de enseñar la historia se propagó a Cambridge, Oxford, Heidelberg, Leiden, Ámsterdam e Italia. El Instituto de Historia de Gotinga puso los fundamentos para el posterior desarrollo de la escuela que más tarde encabezó Leopold von Ranke.[12]

Uno de los más grandes renovadores de la interpretación del pasado en la primera mitad del siglo XVIII fue sin duda el napolitano Giambattista Vico (1670-1744). Durante su vida Vico fue reconocido como un maestro en el estudio de la retórica, que desde sus inicios en Grecia y Roma había dominado el arte de la exposición persuasiva, tanto en su forma oral como en la escrita. Pero al contrario de los retóricos tradicionales, Vico revisó los antiguos textos no como puro arte literario, sino por lo que ellos revelaban de los secretos de la antigua cultura preliteraria. El estudio de la memoria antigua fue una de sus obsesiones, centrada en la indagación de lo que esa memoria revelaba del pensamiento y la cultura de los pueblos que ignoraban la escritura. Vico descubrió que esa memoria se encapsuló en lugares e imágenes, en tópicos que encerraban sus interpretaciones acerca del cosmos y sus relaciones con otros seres humanos. Para Vico, entonces, el arte de la memoria era el cofre escondido que guardaba el conocimiento de los orígenes de la humanidad.[13] La originalidad de Vico consistió en analizar los textos que conservaban la antigua memoria como si fueran históricos y no meramente literarios o poéticos; los transformó en un instrumento poderoso para estudiar el pasado. Con ese propósito escribió un libro que llamó *La nueva ciencia*. [14]

La aportación de *La nueva ciencia* fue descubrir los cambios en la conciencia humana a través de los textos, imágenes e ideas que asumían la forma, para los profanos, de meros logros literarios, leyendas o mitos. Siguiendo los distintos niveles que expresaban la mentalidad de cada época, Vico descubrió en esas vetas los ciclos mentales y vitales que atravesó la humanidad en cada una de las etapas de la memoria, creó una suerte de modelo del ciclo de vida de la memoria colectiva. De este modo, al analizar las transiciones entre la memoria oral y la escrita, su método abrió un nuevo camino para comprender las tradiciones de las culturas preliterarias, y al dar este paso amplió el horizonte para estudiar las mentalidades colectivas y sus formas de expresión.[15] Por ello, además de reconocer en Vico a un filósofo de la historia, hoy se le aprecia más como un innovador de la historia y las tradiciones orales. Al adoptar este método Vico puso en claro, por ejemplo, que los griegos recibieron la escritura de los fenicios, pero la transformaron en una nueva escritura al reformar el alfabeto.[16] También echó abajo la creencia largamente sostenida de que la famosa *Ley de las Doce Tablas* de la antigua Roma no procedía de la tradición jurídica romana, sino de antiguas tradiciones orales que más tarde se transformaron en leyes. La última hazaña que hoy recuerda el genio de Vico es el haber mostrado, desde el siglo XVIII, que la *Iliada* y la *Odisea*, atribuidas a Homero, provenían de una larga tradición épica oral de relatores trashumantes, que se resumió en la figura de Homero.[17]

En la segunda mitad del siglo XVIII el concepto de historia experimenta otro cambio importante en Francia, Alemania, Inglaterra y otros países. Antes de esa fecha, el término historia había caminado asociado a un país (historia de España, por ejemplo), una

institución (historia de la Iglesia), o a una época (el Renacimiento). Pero hacia 1750 se independiza, designa el proceso histórico mismo y abarca sus tres acepciones: los hechos históricos, el relato que los describe y el conocimiento historiográfico.[18] En el siglo de la Ilustración la historia se separa de la tradición cristiana y adquiere la forma de una disciplina con fines propios, cuya meta es alcanzar la verdad. En el *Dictionnaire philosophique* Voltaire asentará que “La historia es el relato de hechos aceptados como verdaderos, al contrario de la fábula, que es el relato de hechos falsos”.[19] También cambian los asuntos registrados en las obras históricas. Los temas que entonces atrajeron la atención de los ilustrados fueron los progresos de la civilización, la evolución general de la humanidad en su sentido secular, y antes que poner la atención en la historia política los ilustrados se inclinaron por la historia del arte, la religión, las costumbres o el comercio. Dos de las grandes obras de Voltaire, *Le siècle de Louis XIV* y el *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, elevaron las artes, la literatura y las ciencias al rango que antes tenían los sucesos políticos. Voltaire consideró esas creaciones como fieles indicadores del progreso humano.[20] Eduard Fueter escribió que Voltaire inauguró la “historiografía de la Ilustración”. [21] *Le siècle de Louis XIV* es el primer “libro de historia moderna; Voltaire es el primero que rompe resueltamente con la forma clásica de los anales [...] Por primera vez ensaya ordenar los acontecimientos históricos según su encadenamiento interno y no según el momento en que ellos transcurrieron”. Por otro lado, el *Essai sur les mœurs* es, además de la primera historia universal, el primer libro de historia que haya tomado en serio el punto de vista universal en la historia. “Voltaire no solamente ha descartado la concepción teológica, sino también la concepción europeocéntrica que le sirve de base.”[22] Esta última aseveración no se sostiene, pues como lo ha mostrado el gran estudioso de la historiografía ilustrada, J. G. A. Pocock, la historia de Voltaire es eurocéntrica, latinocéntrica y galocéntrica. Gibbon criticó también la debilidad de Voltaire en el campo de la erudición, al comparar sus obras con las de los historiadores escoceses e ingleses.[23]

Como sabemos, la expresión “filosofía de la historia” proviene del famoso libro de Voltaire que lleva el mismo título, *La philosophie de l'histoire*, publicado en 1765 bajo el seudónimo de Abbé Bazin. El estupor que produjo esta obra lo resume el comentario de su editor alemán, quien dijo “no recordar haber encontrado reunidas en un solo libro tal número de objeciones a las creencias asentadas en la Santa Escritura que en *La philosophie de l'histoire*”. [24] Esta obra, al poner el acento en el desenvolvimiento progresivo de los pueblos en el tiempo, “modificó sustancialmente la importancia del antiguo concepto de la historia”. El pasado dejó de ser guía del presente, pues los historiadores asentaron que “cada época debe sustentarse en ella misma porque conoce mejor lo que le sirve y le es útil. La historia no puede instruirnos más que en una parte mínima”. [25]

En el siglo XVIII se manifiesta también un acercamiento continuo entre la historia de la naturaleza y la de los seres humanos, un proceso que culmina en la idea de una historia universal, como lo expresa la obra de Friedrich Schlegel, *Leçons sur l'histoire universelle* (1805). La historia, antes concebida como historias particulares de los

diferentes pueblos, se piensa ahora como “colectivo singular”, como un proceso que desencadena efectos que cambian la condición humana. Si antes se creía que el mundo era gobernado por fuerzas inescrutables (Dios, el Destino, la Fortuna, la Providencia), ahora se impone la idea de que las acciones humanas son las propulsoras del cambio. Al tiempo que la acción humana se convierte en actor del proceso histórico, su escenario, el espacio terrestre, se transforma en el lugar donde los individuos realizan sus propósitos, adquieren su identidad,[26] y se ponen de acuerdo para gobernar el presente y proyectar el futuro. La característica que define a la historiografía de la Ilustración es la creación de una macronarrativa de una gran complejidad, dirigida a dar cuenta del llamado *progrès de l'esprit humain*, y regida por tres principios: una forma de escritura que tomaba como modelo la historiografía clásica grecorromana; una concepción de la erudición basada en el rigor crítico establecido por los anticuarios y filólogos; y una filosofía o historiografía razonada, desvinculada de la teología y del soberano.[27] Esta macronarrativa dio cuenta del paso de la Antigüedad y la barbarie medieval a una Europa donde la sociedad civil se pudo desprender de la teología y de la monarquía, apoyada en el nacimiento de repúblicas y estados independientes.[28]

Un alto lugar en estas tendencias lo ocupan las obras de los historiadores escoceses e ingleses, a quienes Pocock dedica análisis detenidos y profundos.[29] David Hume, quien publicó entre 1754 y 1762 una *Historia de Inglaterra* en seis volúmenes, fue el primero del llamado por Gibbon “triumvirato de historiadores ingleses, los creadores de una historiografía nacional inglesa”. [30] Hume es el autor del *Treatise of Human Nature*, *The Enquiry Concerning Human Understanding*, de otros estudios morales y filosóficos y de la citada *History of England* y de la *History of Great Britain*, obras que le merecieron ser llamado “gran e innovador filósofo y al mismo tiempo un historiador grande”, dotado de las cualidades del historiador y del filósofo.[31] Según el juicio autorizado de Pocock, Hume fue el “primero de los historiadores británicos en dominar la escritura de la historia bajo la doble clave de la narrativa política y la generalización sociológica”. [32] Junto con Gibbon, estos historiadores continuaron la historiografía política iniciada por los clásicos grecorromanos, pero a la “manera neoclásica”, combinando la narrativa con la erudición y la filosofía, y pusieron el acento en las leyes generales según las cuales se desarrollaron los gobiernos modernos, el comercio, la burguesía y la Ilustración.[33] Pocock observa que la *History of England* “es un triunfo de la narrativa de la Ilustración [...] porque es la narrativa de un contexto nacional que los componentes cosmopolitas y filosóficos del pensamiento de Hume” contribuyeron a condensar en una prosa analítica y persuasiva. [34]

William Robertson (1721-1793), escribió *The History of the Reign of the Emperor Charles V* (1769), su famosa *History of America* (1777), y otras obras centradas en el análisis del “estado de la sociedad”, una innovación que influyó poderosamente en la historiografía del siglo XVIII. *The History of the Reign of the Emperor Charles V* es una obra notable. Eduard Fueter señala que su introducción “sobrepasa sin discusión los ensayos de Voltaire en este género. Su criterio histórico y político, el método que mide todas las organizaciones políticas por la administración bien ordenada y racional del

despotismo ilustrado, es tomado enteramente de Voltaire. Pero Robertson es el primero que ha fundido [...] la materia histórica medieval y expuesto metódicamente el desarrollo progresivo de la anarquía feudal al orden político de la monarquía territorial moderna”. Asimismo, supo señalar “las transformaciones generales y particulares del desarrollo de cada uno de los grandes estados. Donde Voltaire sólo había visto caprichos, modas, arbitrariedades, él hizo ver una trabazón, una acción continua y consciente”.^[35]

A Robertson debemos una definición fundamental en la distinción entre el “hombre bárbaro” o el “barbarismo” de la tradición historiográfica europea, y el “hombre salvaje” o el “salvaje natural” que los historiadores de la Ilustración descubrieron en América. El pensamiento ilustrado se concentró en las características del modelo civilizado, y por ello definió “la historia como el proceso por el cual se producía la civilización, de ahí que el desarrollo y crecimiento del vocabulario que lo consideraba estuviera profundamente enraizado en la historia Europea”. Como sabemos, el modelo europeo para medir el progreso estaba definido por etapas: pastores, recolectores y agricultores, hasta culminar en el comercio, el escalón más alto. Los descubrimientos geográficos, al encontrar un “salvaje” americano que no recorría esas etapas plantearon una gran interrogante a la historiografía de la Ilustración, cuya ambición era describir el gran arco de la “historia universal”.^[36] Según Pocock, William Robertson y el abate Raynal fueron autores principales en esta discusión. *The History of America* (1777) de Robertson, “su obra maestra” en opinión de Pocock, fue una de las primeras en intentar una historia comprensiva del impacto europeo en América, y especialmente del encuentro con las culturas indígenas de esa región. Pero a pesar de su apertura, la concepción europea de Robertson convirtió a los indígenas americanos en hombres salvajes, carentes de letras y de historia, y por ello concluye Pocock que, con todos sus avances, *The History of America* es una historia imperialista, eurocentrista.^[37]

La *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (1775), de Guillaume Thomas Raynal, mejor conocido como el abate Raynal, continuó esa inquisición.^[38] Raynal y sus colaboradores comparten, con los otros historiadores ilustrados, la idea de que la aparición del comercio fue el generador de la sociedad civil, el agente de la modernización europea, la garantía de que el imperio medieval y el papado, la monarquía universal y las guerras religiosas, no retornarían. La instauración del comercio oceánico y el dominio europeo de los otros continentes eran ahora los rectores del mundo moderno. Raynal es uno de los grandes y mejores expositores de esta nueva realidad. Su historia es asimismo una historia centrada y regida por Europa, que denuncia las invasiones y destrucciones europeas en las áreas no europeas, pero que no reconoce a los pueblos de esas regiones como verdaderos actores históricos. Su historia, aun cuando hecha bajo el molde de la Ilustración, y aun cuando reconoce la humanidad de los pueblos invadidos, no considera su capacidad para ser actores históricos y escribir su propia historia.^[39]

En estas obras, como en las de Montesquieu (*De l'esprit des lois*, 1748), o en las de Voltaire, Condorcet y otros historiadores, el interés se concentró en las costumbres de los pueblos, el comercio, la modernidad y los cambios de una época a otra.^[40] Gibbon, por

su parte, elaboró una obra original, una obra que se convirtió en paradigma de la historiografía ilustrada. Según J. G. A. Pocock, la grandeza de Hume, Robertson y Gibbon reside en que asumieron en sus obras el desafío de unir la forma narrativa clásica con la erudición y la filosofía y los tres triunfaron en esa empresa.[41]

La aparición de una concepción de la historia con fines propios y dimensión universal es un fenómeno ligado al desarrollo de la burguesía en los siglos XVIII y XIX, y a la formación de los estados nacionales. Koselleck señala que es “posible imputar el nacimiento de una ciencia histórica autónoma a esta burguesía cultivada que se apropia de su identidad al tiempo que forja el sentimiento de su propio valor histórico. En esta medida, la génesis del concepto moderno de historia coincide con su función social y política”. [42] La historia se convierte así en un concepto central para interpretar el mundo. Como dice Koselleck, la gran misión asignada a “la historia es la educación y el bienestar de la sociedad burguesa”. “La nueva sociedad burguesa se piensa como pueblo, como nación.” La historia une en su seno a todas las ciencias y por ello se afirma que sería un gran daño “separar la historia del Estado de la historia del pueblo”. [43] Pero como hemos visto en los capítulos precedentes y veremos en los posteriores, en la Antigüedad, en el medievo y en los tiempos modernos, los pueblos tenían un concepto muy arraigado de la temporalidad histórica como flujo irreversible y construyeron historias locales, regionales y nacionales con esa concepción.

Al comenzar el siglo XIX ocurre un cambio en los modos de investigar y escribir la historia. Antes, dos corrientes se habían disputado el privilegio de narrar el pasado: la erudita, manejada con gran escrúpulo y profesionalismo por los anticuarios, y la que basaba su prestigio en el talento literario. Sólo en algunos casos ambas lograron unirse, como en los ya señalados de los historiadores británicos y sobre todo en *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* de Edward Gibbon (1737-1794). Para Arnaldo Momigliano, Gibbon es el fundador de la historiografía moderna, pues fue el primero en soldar el conocimiento de la escuela de los anticuarios con la historia filosófica que proponían los ilustrados del siglo XVIII, y asimismo es “el punto culminante y el desenlace de aquel relato, un historiador que era también un erudito y un erudito que era un narrador sin igual”. [44] ¿Cuál fue la influencia de Gibbon en la escritura de la historia? David Womersley, en su introducción a una versión abreviada de *The Decline and Fall of the Roman Empire*, dice que esta obra no creó una escuela ni tuvo seguidores, quizá porque su logro personal era irrepetible y, sobre todo, porque su componente central residía en el estilo, en la prosa elegante y erudita de Gibbon. Mommsen, el gran historiador de la Antigüedad romana, con motivo de celebrarse el centenario de la muerte de Gibbon, dijo que nadie en el futuro podría ser capaz de leer bien la historia del imperio romano, a menos que leyera con cuidado el gran logro de Edward Gibbon. [45] El estudio monumental de Pocock de la obra de Gibbon, antes citado, muestra con erudición y profundidad los orígenes de *The Decline and Fall of the Roman Empire*, los fundamentos literarios, eruditos y filosóficos sobre los que se asentó, y la influencia poderosa que ejerció en la historiografía posterior.

En los primeros años del siglo XIX el ascenso de los Estados nacionales y la

afirmación de la enseñanza de la historia en las universidades impusieron cambios también radicales. En 1825 Leopold von Ranke obtuvo la cátedra de historia en la Universidad de Berlín y modificó las formas de estudiar la historia. Sin embargo, antes de convertirse en emblema de la historiografía científica, Ranke (1795-1886), en su juventud, manifestó un uso precario de los documentos en sus primeros trabajos, y pareció más inclinado hacia la historia narrativa que al manejo intensivo de las fuentes. [46] En su madurez, afirmó que la historia no sólo debería instruir, sino que tenía que estar asentada en fuentes primarias (archivos) y relatar lo que “verdaderamente ocurrió”. Sustituyó el salón de clases tradicional por “seminarios” dedicados tanto a la enseñanza como a frenar la tendencia entre los historiadores a levantar barreras en la reconstrucción fidedigna del pasado. Ranke fue llamado por Eduard Fueter el “más grande maestro del método de crítica filológica”. [47] Ranke “insistió en las modificaciones continuas que las cuestiones internacionales de fuerza hacen sufrir a la política de estados europeos”. Combinó este enfoque con una erudición pasmosa y con otra virtud que lo consagró: “Miraba a la historia como estética, especialmente cuando centraba su atención en los actores”. Nadie hasta entonces se había dedicado “con tanto amor a la psicología histórica”. “La necesidad de un análisis psicológico penetrante hizo de él el más grande maestro de este método.” Dice Fueter que pocos “historiadores alemanes han limado tan concienzudamente su estilo. Cada nueva edición presenta nuevas mejoras. Consiguió hacer de la lengua un instrumento dócil de su pensamiento”. [48] Entre sus obras principales destacan *Historia de los papas*, considerada por J. P. Gooch “una perfecta obra de arte”, *Historia alemana en tiempo de la Reforma*, *Historia de Inglaterra*, *Historia de Prusia*, *Historia Universal* y muchas más. Algunos críticos, como el referido Gooch, lo consideraron “el más grande escritor histórico de los tiempos modernos”, y no sólo por su vasta obra (60 volúmenes), sino porque fue la cabeza de una escuela historiográfica aún vigente. [49] Sin embargo, durante el siglo XX la crítica más detenida y rigurosa de su obra ha contribuido a reducir la dimensión y la importancia que se le otorgó en el siglo XIX. [50]

La búsqueda de documentos que mostraran las raíces históricas del Estado y las identidades nacionales fue una corriente que se manifestó en Alemania, Francia, Gran Bretaña, Estados Unidos y otros países, como lo muestran las obras de Jules Michelet, Thomas Babington Macaulay o George Bancroft. [51] En Francia las obras de los historiadores rebasaron los límites de la academia y tuvieron amplia resonancia en los medios políticos e intelectuales. Los libros de François Guizot, Jules Michelet, Louis Blanc, Alphonse de Lamartine, Alexis de Tocqueville e Hippolyte Taine, centrados en los aspectos sociales y políticos, llegaron al gran público y fueron objeto de intensos debates. Con estos soportes la historia se convirtió en una disciplina académica alentada por el Estado. En diversas instituciones se fundaron revistas que difundieron los nuevos métodos y apoyaron la crítica y la divulgación de las obras publicadas (*Historische Zeitschrift*, 1859; *Revue Historique*, 1876; *Rivista Storica Italiana*, 1884; *English Historical Review*, 1886; *The American Historical Review*, 1895; etcétera).

Pero mientras en Alemania los estudios históricos adoptaron un cariz más académico,

en Francia se identificaron con el liberalismo y la tradición republicana. Según George Iggers, la historiografía francesa fue laica y anticlerical. Lo cierto es que cada país convirtió la recuperación del pasado en fundamento de la identidad nacional y estas prácticas se acompañaron de una creciente ideologización de los escritos históricos.[52] Estas tendencias suscitaron reacciones encontradas. Unos autores criticaron la excesiva concentración de los historiadores en el desarrollo del Estado y los asuntos políticos, y demandaron atención hacia los temas sociales y culturales. Otros, especialmente en Alemania, criticaron la obsesión de los historiadores por los hechos particulares y otros más se preguntaron cómo podría la historia, partiendo de hechos y acciones individuales, dar cuenta de procesos sociales que, por su naturaleza, son colectivos. De ahí que numerosos autores exigieran de la historia y las ciencias humanas categorías analíticas más rigurosas. Se inició entonces una aproximación entre la sociología y la historia, tanto en Alemania con Otto Hintze y Max Weber, como en Francia con Émile Durkheim y François Simiand.[53]

[1] Momigliano, “L’histoire ancienne et l’antiquaire”, pp. 244-293 y 252.

[2] Momigliano, “The Rise of Antiquarian Research”, pp. 54-79 y 71.

[3] *Ibid.*, p. 71; “L’histoire ancienne...”, p. 246.

[4] “L’histoire ancienne...”, p. 247.

[5] Momigliano, “The Rise of Antiquarian...”, pp. 71 y 74.

[6] Momigliano, “L’histoire ancienne...”, p. 274. Véanse, además del examen que hace Momigliano de los méritos de los anticuarios, los apéndices que anexa a este estudio.

[7] Anthony Grafton, *What was History?...*, pp. 21-27 y 63-67. En esta obra, Grafton hace un análisis detallado de los orígenes, desarrollo y acabamiento de las *ars historica*.

[8] *Ibid.*, pp. 96-98, 105, 112-113.

[9] *Ibid.*, p. 113. Como señala Grafton, Baudouin tomó la información de los *areytos* o *areitos* de la *Historia general y natural de las Indias* de Fernando González de Oviedo, el cronista español. En la edición de 1851-1855, publicada en cuatro volúmenes por la Academia de la Historia de Madrid, dice Oviedo: “Y estos cantares les quedan en la memoria, en lugar de libros [...] y por esta forma rescitan las genealogías de sus caciques y reyes o señores que han tenido, y las obras que hicieron”. Véase adelante, Segunda Parte, la sección “El redescubrimiento de la narrativa oral y su impacto en la reconstrucción del pasado”, donde se toca la relación de estos *areitos* con el canto y la conservación de la memoria, notas 5 y 16.

[10] Grafton, *What was History?...*, p. 117.

[11] Tommaso Campanella, citado por Grafton, *What was History?...*, p. 122.

[12] *Ibid.*, pp. 189-199.

[13] Sigo aquí las interesantes investigaciones de Patrick H. Hutton, *History as an Art of Memory*, cap. 2, pp. 24-46.

[14] *Ibid.*, pp. 29-34. Giambattista Vico, *The New Science of Giambattista Vico*; y Giambattista Vico, *New Science*.

[15] Hutton, pp. 28-29, 32-39.

- [16] *Ibid.*, pp. 38-39.
- [17] *Ibid.*, pp. 40-42 y 43-44. Véase también Isaiah Berlin, “Vico y el ideal de la Ilustración”, pp. 235-247.
- [18] Reinhart Koselleck, *L’expérience de l’histoire*, pp. 26-27.
- [19] Pomian, *Sur l’histoire*, p. 84.
- [20] Momigliano, “L’histoire ancienne et l’antiquaire”, p. 277; Francis Haskell, *History and Images*, pp. 36-39 y 131-144.
- [21] Eduard Fueter, *Historia de la historiografía moderna*, II, p. 24.
- [22] *Ibid.*, pp. 24 y 30-31.
- [23] Pocock, *Barbarism and Religion*, II, pp. 154-159.
- [24] Koselleck, *L’expérience de l’histoire*, p. 41.
- [25] *Ibid.*, p. 50.
- [26] Hayden White, “Guilty of History? The *Longue Durée* of Paul Ricœur”, pp. 233-251. Véase especialmente pp. 243-244.
- [27] J. A. Pocock, *Barbarism and Religion*, II, pp. 5-6 y Prelude, “The Varieties of Modern Historiography”, pp. 7-25.
- [28] *Ibid.*, pp. 20-23.
- [29] Pocock, *Barbarism and Religion*, II. David Hume, William Robertson, Adam Ferguson y Adam Smith son los historiadores británicos analizados en este libro, los creadores de la gran historiografía británica.
- [30] *Ibid.*, pp. 163-167 y 173-176.
- [31] *Ibid.*, pp. 25 y 177.
- [32] *Ibid.*, p. 208.
- [33] *Ibid.*, pp. 201 y ss.
- [34] *Ibid.*, pp. 259-261.
- [35] Fueter, *Historia de la historiografía moderna*, II, pp. 40-41. Los otros autores ingleses de la Ilustración que renovaron la historiografía inglesa son Adam Smith y Adam Ferguson, a quienes Pocock dedica ensayos cuidadosos. Véase *Barbarism and Religion*, II, pp. 309-365; y *Barbarism and Religion*, III, “The First Decline and Fall”, pp. 372-416.
- [36] Véase Pocock, *Barbarism and Religion*, III y IV, “The New World and the Problem of History”.
- [37] *Ibid.*, pp. 186-191.
- [38] Véase el excelente análisis de esta obra en el estudio citado de Pocock, cap. 13.
- [39] *Ibid.*, pp. 225-226.
- [40] Se trata de una tendencia general, como se aprecia en los libros del marqués de Condorcet (*Esquisse d’un tableau historique du progrès de l’esprit humain*, 1795), Adam Ferguson (*The History of Civil Society*, 1767), David Hume (*The History of Great Britain*), y otros historiadores ingleses y escoceses. Véase John Burrow, *Historia de las historias de Heródoto al siglo XX*, cap. 21, pp. 393-432.
- [41] Pocock, *Barbarism and Religion*, II, “Narratives of Civil Government”, pp. 184-186.
- [42] Koselleck, *L’expérience de la histoire*, pp. 67-69.
- [43] *Ibid.*, pp. 69-70.
- [44] Momigliano, “La contribution de Gibbon à la méthode historique”, pp. 321-339; John Burrow, *Historia de las historias...*, pp. 417-432, y Anthony Grafton, *The Footnote...*, pp. 97-106, coinciden con esta opinión. La obra definitiva que evalúa la gran aportación de Gibbon es *Barbarism and Religion* de Pocock, que a la fecha

está conformada por cinco volúmenes.

- [45] Véase “Introducción a Edward Gibbon”, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, pp. XXXIII-XXXIV.
- [46] Véase el agudo análisis de Anthony Grafton, “How the Historian Found his Muse: Ranke’s Path to the Footnote”, pp. 62-92. Véase también G. G. Iggers, *The German Conceptions of History*.
- [47] Fueter, *Historia de la historiografía moderna*, II, p. 150.
- [48] *Ibid.*, pp. 154-155 y 158.
- [49] George P. Gooch, *Historia e historiadores en el siglo XIX*, pp. 94-109. Véase otra apreciación de la obra de Ranke en Friedrich Meinecke, *El historicismo y su génesis*, Apéndice.
- [50] Véase, por ejemplo, G. Iggers y J. M. Powell (eds.), *Leopold von Ranke and the Shaping of the Historical Discipline*; John Burrow, *Historia de las historias...*, pp. 539-545.
- [51] George Iggers, *Historiography in the Twentieth Century*, pp. 25-27. Se formó entonces una “comunidad científica” protegida por las academias y las universidades. Para el caso de Francia, véase Antoine Prost, *Doce lecciones sobre la historia*, pp. 45-55.
- [52] Iggers, *Historiography in the Twentieth Century*, p. 28.
- [53] *Ibid.*, pp. 38-40. En la p. 39 Iggers escribe: “Hintze and Weber viewed sociology much more historically than Durkheim, but at the same time they viewed history much more sociologically than the great majority of historians”.

LA CREACIÓN DE “COMUNIDADES IMAGINADAS”

What makes a nation *is* past; what justifies one nation against others is the past and historians are the people who produce it.

ERIC J. HOBSBAWM[1]

SABEMOS que los gobiernos de algunos países hispanoamericanos, asiáticos y europeos, al enfrentar en el siglo XIX diversas amenazas, imaginaron ancestros inexistentes; inventaron lazos de identidad con el propósito de unir a poblaciones de lenguas y culturas diferentes; forjaron símbolos nacionales (el territorio, el folclor, la bandera o el himno); e inauguraron monumentos, museos, ceremonias y panteones heroicos que definieron los ideales y emblemas que le dieron identidad a la nación multicultural y hegemonía al Estado nacional. Esas manipulaciones del pasado crearon “comunidades imaginadas”, [2] como las ha llamado Benedict Anderson, construcciones simbólicas que más tarde desafiaron la comprensión y el análisis del historiador. La nación, afirma Anthony Smith, [3] es un concepto artificial, inventado, sin raíces en la historia real. La construcción del Estado-nación en México es un buen ejemplo de creación de “comunidad imaginada”.

En el México de comienzos del siglo XIX los pueblos indios, los mestizos, las castas, los criollos y las corporaciones sostenían ideas contradictorias de nación. François-Xavier Guerra dice que desde mediados del siglo había dos ideas de nación que luchaban entre sí. Por un lado estaba la nación histórica formada por etnias, estamentos y grupos corporativos, cuya unidad se fundaba en las costumbres y tradiciones colectivas instauradas por el propio desarrollo histórico. Esta nación era “el producto de una larga historia, a lo largo de la cual se han forjado sus valores, sus leyes, sus costumbres, es decir, su identidad”. [4] Por otro lado estaba el proyecto de nación moderna que los liberales deseaban implantar, integrada por ciudadanos libres, convocados a fundar una nación de iguales, autónoma y soberana. [5]

El enfrentamiento entre los grupos étnicos tradicionales y las nuevas ideas políticas se produjo cuando se creó el llamado Estado-nación. Al contrario de la nación histórica, el Estado-nación fue concebido como una asociación de individuos que se unen libremente para construir y llevar adelante un proyecto. En esta concepción la sociedad no es más el complejo tejido de grupos, culturas y tradiciones formado a lo largo de la historia, sino un conglomerado de individuos que se asumen iguales y se comprometen a participar en un proyecto político común. Luis Villoro observa que esta nueva idea de nación “rompe con la nación tradicional”. El Estado-nación, en lugar de aceptar la diversidad de la sociedad real, tiende a uniformarla mediante una legislación general, una administración central y un poder único. La primera exigencia del Estado-nación es entonces desaparecer la sociedad heterogénea y destruir los “cuerpos”, “culturas diferenciadas”, “etnias” y “nacionalidades”. [6]

Para comprender la influencia decisiva que el Estado-nación tuvo en la creación de

una nueva memoria histórica conviene recordar que la “homogeneización de la sociedad se realiza sobre todo en el nivel cultural”, con el apoyo de las instituciones que suelen acompañar la invención de tradiciones y ritos: el sistema educativo, el calendario de ceremonias públicas y la multiplicación de símbolos y monumentos que celebran a los héroes de la república.[7] Para construir la nueva nación se unifica la lengua en primer lugar y enseguida el sistema educativo; luego se uniforma el país bajo un único sistema económico, administrativo y jurídico. Y cuando en el mismo territorio conviven varias culturas, la cultura de la nación hegemónica sustituye la multiplicidad de culturas nacionales. Como dice Ernest Gellner: “El nacionalismo es esencialmente la imposición de una cultura desarrollada a una sociedad en que hasta entonces la mayoría y, en algunos casos la totalidad de la población, se había regido por culturas primarias”.[8]

El proyecto de Estado-nación que maduró en México durante la segunda mitad del siglo XIX se impuso como tarea someter la diversidad social de la nación a la unidad del Estado. Los constructores del Estado anhelaban una nación desprendida de las comunidades históricas que habían formado a la nación plural. Apoyado en estas ideas, Luis Villoro observa que “la constitución del nuevo Estado es obra de un grupo de criollos y mestizos que se impone a la multiplicidad de etnias y regiones del país, sin consultarlos. Los pueblos indios no son reconocidos en la estructura política y legal de la nueva nación”.[9]

El triunfo político de los liberales sobre los conservadores aceleró el proyecto de uniformar la diversidad social y las mentalidades e imaginarios que la expresaban. Los conceptos de patria y nación se redefinieron entonces. Patria no es más el minúsculo lugar de origen, sino el territorio comprendido por la República Mexicana. Nación no es más el grupo social unido por la lengua, la etnia y un pasado compartido, sino el conjunto de los ciudadanos que conviven en el territorio. En lugar de la nación real dividida en criollos, mestizos, indios y castas, se proclama un Estado integrado por ciudadanos iguales. En contraste con la nación escindida por su historia (el pasado prehispánico separado de la historia del virreinato, y éste del pasado de la república), aparecen las primeras obras que unen esos pasados en un discurso integrado. Era éste un discurso evolutivo que decía nacer en la antigüedad prehispánica, crecer en el virreinato, reforzarse en la guerra de independencia, proseguir en los primeros años de la república y madurar en la época gloriosa de la Reforma.

Las obras históricas y los museos que entonces se crearon ambicionaron unificar estos distintos pasados, borrar las cruentas batallas partidarias, armonizar las épocas contradictorias y afirmar una sola identidad. La historia patria se convirtió en el instrumento idóneo para construir esta nueva concepción de la identidad nacional, y el museo en un santuario de la historia patria. La primera vino a ser el eje de un programa educativo que transmitió la idea de una nación integrada, formada por épocas históricas que se sucedían de modo evolutivo, cohesionada por propósitos comunes. Se forjó así una conciencia nacional asentada en una identidad imaginada.

El calendario cívico y los monumentos públicos celebraron las fechas fundadoras de la república, la defensa del territorio nacional y los héroes que ofrendaron su vida por la

patria. La pintura, la litografía, el grabado y la fotografía se asociaron con los medios de difusión modernos (el libro y el periódico), para reproducir los variados paisajes y rostros del país, presentándolos bajo el nombre genérico de mexicanos. De este modo los gobiernos del siglo XIX imprimieron en la población la imagen de un México integrado, de un país sustentado en un pasado antiguo y glorioso, próspero en el presente y proyectado hacia el futuro.[10] El nuevo canon del desarrollo histórico tenía como centro la unidad del Estado-nación, y como postulados el patriotismo, la participación de los ciudadanos en la cosa pública, la defensa de la integridad de la nación y el culto a los héroes fundadores de la república. Era una concepción de la historia cívica y laica, cuyo objetivo era la unificación política de la nación.[11]

LA NACIÓN DE CIUDADANOS

La creación de “comunidades imaginadas” corre paralela con la construcción de la nación de ciudadanos, que marca un hito en la historia política de México y de Hispanoamérica. Como sabemos, la invasión de las tropas de Napoleón en España, seguida por el apresamiento de Fernando VII y la abdicación de la corona, creó el vacío de poder que llevó a la fundación de las Juntas españolas y americanas, y más tarde a las Cortes de Cádiz (1810-1813), las asambleas de ciudadanos que adujeron que en ausencia del rey la soberanía revertía al “pueblo”, a la nación originaria.[12] Sin embargo, la

permanencia de una cultura política del antiguo régimen indica que no hubo dicha “recuperación” de la soberanía por parte de los pueblos a través de los cabildos constitucionales. No representaban la soberanía de la nación sino los intereses de algunos grupos y, cuando mucho, de la “ciudad” como cuerpo.[13]

La Constitución de 1812 puso fin a la transmisión hereditaria del poder “por derecho divino” y trasladó la soberanía al pueblo, una decisión que desencadenó la crispada discusión sobre el régimen político que habrían de adoptar los países que nacieron con el desmoronamiento del imperio español.[14] A esto siguió el álgido debate sobre la representación política en los cabildos, provincias (diputaciones provinciales) y congresos nacionales,[15] y la contienda pública y armada entre el antiguo poder estamental y los nuevos actores políticos que surgieron en el proceso independentista: ejército, pueblos, municipios, partidos (liberales, centralistas, conservadores), opinión pública, etc.[16] En esta apertura a la modernidad que va construyendo el perfil de los nuevos estados, los actores políticos toman la pluma para registrar los episodios del proceso revolucionario y se convierten en cronistas y propagandistas del movimiento insurgente.[17] En los umbrales de la nueva nación, el registro del cronista y del historiador participa en la creación del imaginario político de la independencia, exalta los principios y virtudes que animaban a sus caudillos, recoge el itinerario de sus batallas y rescata los textos que legitimaban las razones de la insurrección. La antigua crónica dedicada a compilar los sucesos del virreinato o los triunfos de la evangelización pasó a ser relato de la

insurgencia y argumento contra la opresión de la metrópoli. Tal es la nueva función que cumple el cronista o el historiador en la primera mitad del siglo XIX, una tarea que se prolonga a lo largo del siglo y a la que se unieron más tarde el museo, la pintura, la novela histórica, la poesía, los monumentos públicos, el periódico, la música, la fotografía y el mapa, los nuevos medios de comunicación.[18]

La construcción de la idea de nación en el siglo XIX es una “comunidad imaginada” tanto por políticos como por escritores, artistas, científicos y creadores de diverso linaje. [19] En esa empresa los historiadores, como lo señala Hobsbawm en el epígrafe de esta sección, intervinieron decisivamente.

En Israel primero, en Grecia y Roma después, la historia actuó como factor cultural de unidad de un pueblo e instrumento de justificación de sus proyectos frente a otros. Desde entonces, la historia ha sido un elemento indispensable en la consolidación de las nacionalidades; ha estado presente tanto en la formación de los Estados nacionales como en la lucha por la sobrevivencia de las nacionalidades oprimidas.[20]

Cuando la búsqueda de la identidad nacional coincidió con la implantación de los derechos ciudadanos, ambos contribuyeron a fortalecer el Estado nacional y fueron el sustento de la república democrática.[21]

[1] Eric J. Hobsbawm, “Ethnicity and Nationalism in Europe Today”, p. 255.

[2] Véase Benedict Anderson, *Imagined Communities*.

[3] Anthony D. Smith, “Nationalism and the Historians”, pp. 175-197.

[4] François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, p. 325; véase también Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, p. 16.

[5] Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*.

[6] *Ibid.*, pp. 26-28.

[7] Eric Hobsbawm y Terence Ranger (comps.), *The Invention of Tradition*, pp. 271-272.

[8] Ernest Gellner, *Naciones y nacionalismo*, p. 82. Jürgen Habermas observa que “el Estado-nación colocó los fundamentos para la homogeneidad cultural y étnica [...], aunque esto fue logrado al costo de excluir a las minorías étnicas”, citado por José Eduardo Zárate Hernández, *Procesos de identidad y globalización económica*, p. 257.

[9] Villoro, *Estado plural...*, pp. 30-31 y 40-41.

[10] Enrique Florescano, *Etnia, Estado y nación*, p. 448; del mismo autor, *Imágenes de la patria a través de los siglos*, cap. 5; y Nicole Giron (coord.), *La construcción del discurso nacional en México, un anhelo persistente*.

[11] Véase Josefina Vázquez, *Nacionalismo y educación en México*; David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*; la obra citada de Benedict Anderson, *Imagined Communities*; Eric Hobsbawm y Terence Ranger (comps.), *The Invention of Tradition*; Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismos desde 1780*; Fernando Escalante, *Ciudadanos imaginarios*; François-Xavier Guerra (comp.), *Mémoires en devenir. Amérique Latine, XVI^e-XX^e siècle*. Otro caso de “comunidad imaginada” es el de Finlandia, donde un lingüista, Elias Lönnrot (1802-1884), seguidor de los hermanos Grimm, recopiló versiones de una saga

dispersa de la década de los años veinte del siglo XIX, llamada Kalevala y que Lönnrot unificó en un texto que se convirtió en el motor de la identidad finesa y contribuyó finalmente a la independencia de Finlandia. (Comunicación de A. García de León.)

- [12] Roberto Breña, *El primer liberalismo español y los procesos de emancipación de América*, pp. 73 y ss.
- [13] Alfredo Ávila, *En nombre de la nación*, p. 115.
- [14] François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias*. Esta obra innovadora inició el análisis contemporáneo del proceso independentista en Hispanoamérica; y Roberto Breña, *En el umbral de las revoluciones hispánicas: el bienio 1808-1810*.
- [15] Véase la obra citada de Alfredo Ávila, *En nombre de la nación*; y el libro de Alfredo Ávila, Juan Ortiz Escamilla y José Antonio Serrano, coordinado por Enrique Florescano, *Actores y escenarios de la Independencia*.
- [16] Véanse las obras citadas en las notas 5 y 6, y Juan Ortiz Escamilla, *Guerra y gobierno. Los pueblos y la Independencia de México*; Rafael Rojas, *La escritura de la Independencia*.
- [17] Roberto Catalán Rueda, *La fuerza de la palabra impresa. Carlos María de Bustamante y el discurso de la modernidad*; fray Servando Teresa de Mier, *Historia de la revolución de la Nueva España*.
- [18] Véase José Luis Martínez, *La expresión nacional*; y Florescano, *Imágenes de la patria*, caps. IV y V.
- [19] Este rasgo también se da en otros países. Véanse las obras antes citadas de Anderson, Gellner, Hobsbawm, Smith y Jürgen Habermas, “The European Nation-State. Its Achievements and its Limitations”, pp. 281-294. El caso de Francia es aún más significativo. Véase Antoine Prost, *Doce lecciones sobre la historia*, pp. 26-29, 34-38.
- [20] Villoro, “El sentido de la historia”, p. 44.
- [21] Habermas, “The European Nation-State...”, pp. 284-290.

MEMORIA DEL PODER[*]

PUESTO que la reconstrucción del pasado es una operación que se hace desde el presente, es natural que los intereses que más pesan en ese momento participen en la recuperación del pasado. Cada vez que un movimiento político impone su dominio en una sociedad, su triunfo se vuelve la medida de lo histórico, domina el presente, comienza a determinar el futuro y reordena el pasado: define qué recuperar del inmenso pasado y el para qué de esa recuperación. Desde los tiempos más remotos la inquisición acerca del pasado antes que científica ha sido política: una recuperación selectiva, adecuada a los intereses del presente para obrar sobre el porvenir.

La reconstrucción utilitaria del pasado es antigua y se ha prolongado a los tiempos actuales. Los individuos y los pueblos acuden al pasado para exorcizar el paso del tiempo sobre las creaciones humanas y para recordar los sucesos que construyeron la identidad de la tribu, el pueblo o la nación.[1] Los primeros testimonios que los seres humanos dejaron a la posteridad son memorias del poder: genealogías de los gobernantes, monumentos que magnificaban entronizaciones de reyes, o anales que consignaban la historia de la familia gobernante. Cumplían la doble tarea de legitimar el poder y de imponer a las generaciones venideras el culto ritualizado de esa memoria.

Aun cuando los autores de estas recuperaciones manifestaron su propósito de relatar hechos verdaderos, no perdieron tiempo en demostrar la autenticidad de sus fuentes. Sin embargo, a menudo sus relatos fueron capaces de abolir una tradición e imponer una nueva versión del pasado (como en el caso de la Iglesia cristiana en el medievo, o de las revoluciones mexicana y soviética a principios del siglo XX), apoyándose en toda suerte de hechos verídicos, aduciendo testimonios espurios, recuperando tradiciones reprimidas y omitiendo hechos importantes. En estos casos el valor de la nueva versión del pasado no se sustentó en la autenticidad de los testimonios aducidos o en la coherencia de la explicación. Más bien, esa versión del pasado fue impuesta por el fragor de las fuerzas sociales que modificaron el desarrollo histórico. Más tarde, gracias al control que el grupo en el poder ejercía en los medios de difusión, se volvió tesis ideológica, vale decir, la explicación dominante. Ganó legitimidad porque los grupos sociales que participaron en la contienda vieron en esa recuperación del pasado una explicación de sus aspiraciones y una interpretación de acciones hasta entonces confusas o inconexas. Perdió credibilidad en la medida en que las versiones de nuevos grupos sociales erosionaron su monopolio y filtraron otras interpretaciones que contradecían o superaban la establecida.

Si para los poderosos la reconstrucción del pasado ha sido un instrumento de dominación, para los oprimidos la recuperación del pasado fue la tabla afirmadora de su identidad, la fuerza emotiva que mantuvo vivas sus aspiraciones de independencia y liberación. Las guerras entre las grandes potencias, entre éstas y las naciones pequeñas, la lucha de clases en el ámbito nacional, las acciones de conquista y dominación colonial, la opresión de minorías étnicas o religiosas, todos estos conflictos han sido vitalizadores

de la imaginación histórica y creadores de versiones contradictorias del pasado.

En los tiempos en que chocan dos o más interpretaciones del pasado se agudiza la sensibilidad de la conciencia histórica: grupos, clases, naciones e individuos particulares intentan sustentar y defender con mayor resolución sus raíces e intereses. Los protagonistas de esos momentos críticos redoblan entonces la búsqueda de testimonios para fortalecer los intereses propios y combatir los del contrario. En los tiempos en que se lucha simultáneamente por el presente y por el pasado, suele florecer la crítica histórica, la revisión de los testimonios en que se funda la interpretación propia y la antagonista. La época en que el cristianismo empezó a suplantar al paganismo como religión estatal (siglos III y IV), el tiempo de los viajes oceánicos y el descubrimiento de otros pueblos, los años de la Reforma y la Contrarreforma, o las décadas de crisis política que van del siglo XVIII a finales del siglo XIX, fueron tiempos en que el pasado dejó de ser uno para transformarse en múltiple. Entonces la colisión entre distintos pasados y proyectos provocó la emergencia de interpretaciones diferentes de lo acontecido, la exhumación de nuevos testimonios o el reavivamiento de antiguas tradiciones, y un proceso lento y controvertido de asimilación del pasado extraño en el pasado conocido.[2]

En Europa, desde el siglo XVI en adelante, la coexistencia contradictoria de varios pasados (la antigüedad pagana, el pasado cristiano, los extraños pasados que el descubrimiento y la conquista de los pueblos de América introdujeron en el presente europeo), amplió las dimensiones de lo histórico. Nacieron entonces nuevas técnicas para analizar la autenticidad de las distintas tradiciones y brotaron otras preguntas acerca del sentido de esos extraños desarrollos históricos. Aun cuando la reconstrucción del pasado siguió teñida de un sentido pragmático y político, a partir de la Ilustración el interés por el pasado empieza a ser inducido por el porqué. No bastaba conocer los hechos y describirlos; era necesario comprender el sentido del desarrollo humano, indagar el porqué de sus mutaciones, y explicar cómo se desarrollaban y decaían las civilizaciones. La primera gran obra de la historiografía moderna, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, de Edward Gibbon, nace de estas nuevas preguntas y ante la presencia turbadora de dos legados, la Antigüedad y el cristianismo.

Estaba en Roma —dice Gibbon en su *Autobiografía*—, el 15 de octubre de 1764, *cavilando entre las ruinas del Capitolio mientras los frailes descalzos cantaban vísperas en el templo de Júpiter...* cuando me vino por primera vez a la imaginación la idea de escribir sobre la decadencia y caída de la ciudad.[3]

La tensión que se instala en la historia de México a partir de la Conquista se explica por la presencia de dos pasados que chocan y luego coexisten largamente, sin que uno logre absorber al otro. Sorprendido por la extraña cultura de los antiguos mexicanos, el fraile franciscano Bernardino de Sahagún emprendió, a mediados del siglo XVI, la más vasta empresa de rescate histórico y etnográfico de los tiempos modernos. Su entrega a esa tarea culminó en una reconstrucción extensa y profunda del pasado nahua, que en esos años había comenzado a diluirse ante sus propios ojos.[4] Pero esta riquísima indagación, que recogía minuciosamente la antigüedad nativa apoyándose en la información

proporcionada por los mismos indígenas, fue primero desalentada y luego prohibida por la monarquía española. Desde entonces, en lugar de la reconstrucción y transmisión del pasado indígena, se impuso la memoria de los hechos colectada por el vencedor: los relatos de los frailes evangelizadores, las crónicas de los conquistadores y de las órdenes religiosas... La historia de los pueblos mesoamericanos se transmutó en historia de la dominación española.

Dos siglos más tarde, cuando ya había desaparecido la alta cultura indígena y apenas subsistía agobiada la cultura de los campesinos, resurgió el olvidado esplendor indígena en la *Historia antigua de México* del jesuita Francisco Javier Clavijero. Verdadera enciclopedia de los conocimientos que entonces se tenían del México antiguo, apología de la grandeza indígena, alegato anticolonial y afirmación de la independencia intelectual americana, la *Historia* de Clavijero es también la obra que fundamenta la conciencia de clase criolla frente a los españoles.[5] Para los criollos y mestizos excluidos del poder, el rescate del pasado prehispánico que realiza Clavijero se convierte en memoria de su presente y en apoyo de sus reivindicaciones políticas. Desde entonces la patria criolla tiene un antiguo pasado prestigioso, que los criollos asumen como propio, sin vincularlo a los sobrevivientes indígenas. Quienes tienen conciencia de ese pasado y están convencidos de que por derecho de nacimiento les corresponde disfrutar las riquezas que colman a su patria, son los criollos —los nacidos de padres europeos y madres indias o mestizas—, que mediante el rescate del pasado indígena incorporan también a su patrimonio la legitimidad de los vencidos: en adelante serán los miembros de la élite criolla quienes reclamen el derecho a dirigir el destino del país.

Desde la aparición de la obra de Clavijero el uso del pasado dejó de ser monopolio de un solo grupo para convertirse en presa de todos los que se disputaban el poder. La apropiación del pasado indígena por los criollos y mestizos señala, en el ámbito político-ideológico, la fractura del monopolio de la interpretación histórica que hasta entonces había detentado el Estado español. En el campo de la historiografía esta obra inició la aparición de diversas y contradictorias versiones del pasado como consecuencia de la disputa por el poder. En adelante, la interpretación del pasado no será más una y exclusiva, sino plural y contradictoria. Lo que se mantendrá constante será la importancia del pasado en la legitimación del poder.

Desde la guerra de Independencia y durante las luchas políticas del siglo XIX, el pasado no cesa de estar presente en las contiendas que sacuden a la nación. La profunda escisión que divide a los grupos y su incapacidad para imponer sus programas al conjunto de la sociedad mantienen a la nación en vilo, suspendida entre la inestabilidad del presente y la incertidumbre del futuro. En esa circunstancia el pasado resurgió con tal fuerza que llegó a proponerse como modelo para fundar los cimientos de la república. En los primeros años de vida independiente, fray Servando Teresa de Mier y Carlos María de Bustamante propusieron el pasado prehispánico como sustento de la nacionalidad, con exclusión del colonial. Por su parte, Lucas Alamán, la cabeza pensante del partido conservador, vio en la herencia hispánica el baluarte más sólido de la nación y sobre ella propuso construir el futuro de la república, sin participación de la tradición indígena.[6]

Desde entonces la oposición irreductible entre ambos pasados, y la imposibilidad política de absorberlos en un tronco común, introdujo en el país una contradicción inconciliable. Los liberales, triunfadores de la contienda que dirimió el futuro del país, crearon el moderno Estado mexicano y sus leyes constitutivas, derrotaron a los conservadores y a sus aliados imperialistas, se empeñaron en crear una sociedad secular distanciada de la Iglesia, y simultáneamente descartaron el pasado prehispánico y el virreinato como sustentos de la nación que anhelaban construir. En lugar de asumir el país indígena y campesino que habían heredado, soñaron con una nación poblada por ciudadanos blancos y asentada en la industria. Heraldos del liberalismo europeo, rechazaron a la sociedad oligárquica asentada en los valores hispánicos, promovieron la formación de una sociedad de iguales, un proyecto que chocó con la profunda desigualdad étnica, cultural, social y económica que dividía al país. Vieron en ambos pasados un lastre para la “regeneración” social que deseaban, y optaron por el modelo de nación propio de los países industriales de Europa y del vecino del norte.[7]

La Revolución de 1910 sorprendió a los políticos del Porfiriato concentrados en la modernización de la economía y la sociedad, despojando a los campesinos de sus tierras, vinculando al país a la economía capitalista, imitando los modelos europeos y elaborando las primeras reconstrucciones históricas que buscaban reconciliar el desgarrado pasado con el tiempo de “la paz y el progreso”. En *México a través de los siglos*, la obra cumbre de la historiografía de la época, por primera vez el pasado prehispánico y el colonial dejaron de ser antagonistas y fueron presentados como partes de un proceso evolutivo que culminaba en el radiante presente porfiriano. La obra histórica se convirtió entonces en la memoria integradora que habría de unificar a un pueblo que había perdido partes considerables de su pasado en las grandes transformaciones inducidas por los cambios políticos.[8]

El derrocamiento de Porfirio Díaz y la segunda irrupción masiva de los indígenas y campesinos en la historia de México desbarataron la imagen optimista que habían fabricado los historiadores del desarrollo del país. Al mismo tiempo, el ímpetu de la revolución comenzó a delinear una nueva interpretación del pasado. El régimen de “la paz y el progreso” se convirtió en la dictadura. El pasado colonial recobró los colores oscuros que le habían impuesto los liberales del siglo XIX. Gran parte del pasado inmediato fue satanizado para justificar el orden político que intentaba crear la revolución, al tiempo que otra porción del pasado resurgió del olvido con brillos insospechados. En contraposición con los proyectos liberales del siglo XIX, que negaban al indio y proponían como destino del país la imitación de modelos europeos, la revolución se definió como un movimiento de búsqueda de la identidad primaria, como el movimiento regenerador que incorporó al indígena y al campesino en un proyecto histórico nacional. De ahí que en las décadas posrevolucionarias se contemple una continua recuperación del pasado prehispánico, centrada en la arquitectura, la escultura, los mitos y los logros más altos de esa civilización, como las artes o la astronomía.[9]

Así, a lo largo de siglos, la historiografía mexicana ha recuperado, ocultado, redescubierto, revalorizado, integrado y amputado el pasado, bajo la presión de la lucha

política y la confrontación de las diversas fuerzas sociales que competían en la arena nacional. Esta profunda y sostenida tradición sólo comenzó a ser atemperada cuando se consolidó el estudio de la historia en las instituciones académicas, como se verá adelante.

-
- [*] Este texto proviene del ensayo “De la memoria del poder a la historia como explicación”, publicado en la obra de Carlos Pereyra *et al.*, *Historia, ¿para qué?*, pp. 91-127. Se publica aquí con algunas correcciones.
- [1] Véanse varios ejemplos de esta tradición en J. H. Plumb, *La muerte del pasado*, particularmente el capítulo titulado “La sanción del pasado”, pp. 17-52, y también Bernard Lewis, *La historia recordada, rescatada, inventada*.
- [2] Véase, por ejemplo, Arnaldo Momigliano, *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. A los historiadores cristianos que mantenían una interpretación del desarrollo histórico a la vez excluyente y universal, este conflicto los obligó a ensayar una nueva forma de historia, asentada en “la fe en las pruebas documentales y la conciencia de que había una interpretación distinta —la pagana— que era necesario refutar”. Véase J. H. Plumb, *op. cit.*, pp. 96-97.
- [3] Edward Gibbon, *Autobiografía*, p. 113 (cursivas mías).
- [4] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 vols., y del mismo Sahagún, *Códice Florentino*, edición facsimilar supervisada por el Archivo General de la Nación, 3 vols.
- [5] Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, pp. 95-125; José Emilio Pacheco, “La patria perdida. Notas sobre Clavijero y la cultura nacional”; David A. Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, segunda parte, “Los patriotas criollos”; Jorge Cañizares Esguerra, *How to Write the History of the New World*, cap. IV.
- [6] Sobre esta aporía política véase la obra de Edmundo O’Gorman, *México: el trauma de su historia*. Sobre el pensamiento conservador véase la obra coordinada por Érika Pani, *Conservadurismo y derechas en la historia de México*; y sobre la formación del Estado en el periodo 1821-1857, véase el libro de Israel Arroyo García, *La arquitectura del Estado mexicano: formas de gobierno, representación política y ciudadanía, 1821-1857*.
- [7] Véase el estudio del discurso político de esta época en el libro de Elías Palti, *La invención de una legitimidad...*; y José Antonio Aguilar Rivera, *La geometría y el mito. Un ensayo sobre la libertad y el liberalismo en México, 1821-1970*.
- [8] Florescano, *Imágenes de la patria*, cap. 5, y José Ortiz Monasterio, “Patria” *tu ronca voz me repetía... Vicente Riva Palacio y Guerrero*.
- [9] Enrique Florescano, *El poder y la lucha por el poder en la historiografía mexicana*. Este artículo se publicó más tarde en la revista italiana *Nova Americana*.

LA RECONSTRUCCIÓN CRÍTICA DEL PASADO

Nuestra civilización es la primera que ha tenido por pasado el pasado del mundo, nuestra historia es la primera que es historia mundial [...] Y es también algo más. Una historia a la medida de nuestra civilización no puede ser más que una historia científica [...] No podemos sacrificar la exigencia de veracidad científica sin herir la conciencia de nuestra civilización. Las representaciones místicas y fantásticas del pasado pueden tener un valor literario [...] pero no son historia.

JOHAN HUIZINGA[1]

OTRA función social que cumple la historia proviene de los hábitos establecidos por sus propios practicantes. En los dos últimos siglos, pero sobre todo en el que acaba de terminar, el estudio de la historia dejó de ser una memoria del pasado y se convirtió en análisis de los procesos del desarrollo humano, en una reconstrucción crítica del pasado. Como ha dicho Marc Bloch, “El verdadero progreso [en el análisis histórico] llegó el día en que la duda [...] se hizo ‘examinadora’ [...] cuando] las reglas objetivas fueron elaboradas paulatinamente y permitieron [discernir] entre la mentira y la verdad”. [2]

A través del examen cuidadoso de los vestigios históricos, sometiendo los testimonios a pruebas rigurosas de veracidad y autenticidad, y atendiendo más al cómo y al por qué ocurrieron así los hechos, el relato histórico se transformó en un conocimiento positivo de la experiencia humana. La investigación histórica estableció entonces la regla que dice que “una afirmación no tiene derecho a producirse sino a condición de poder ser comprobada” y nos advirtió que de todos “los venenos capaces de viciar un testimonio, la impostura es el más violento”. [3]

Un paso adelante en la verificación de los hechos y en la lectura crítica de los testimonios lo dio el historiador Leopold von Ranke (1795-1886), a quien ya nos hemos referido. Ranke sometió los documentos a un severo escrutinio para discernir su origen, develar los fines expresos u ocultos de sus creadores, y descubrir las alteraciones hechas por sus sucesivos lectores y manipuladores. Al mismo tiempo emprendió una búsqueda acuciosa de fuentes originales con el propósito de ampliar los registros del pasado. La exhumación de nuevos testimonios y la disposición de instrumentos críticos para autentificarlos, llevó a pensar que el historiador podía explicar el sentido real de los acontecimientos y evitar apreciaciones subjetivas, pues la abundancia de las fuentes y su crítica rigurosa permitirían “mostrar lo que realmente ha sucedido”. [4] Sin embargo, al no vincular la incorporación de nuevos testimonios con un marco explicativo más amplio, los seguidores de Ranke —mucho más que él mismo— convirtieron la investigación histórica en un árido amontonamiento de datos, y al historiador en reproductor mecánico de los archivos.

La crítica de las fuentes nos enseñó también, como advierte Ruggiero Romano, que el historiador que sólo lee los testimonios históricos sin relacionarlos con el contexto

donde éstos se inscriben, corre el riesgo de pasar por alto el significado profundo de tales testimonios. Narra Romano que cuando una vez le preguntaron por qué había elegido la carrera de historiador y no otras que parecían más excitantes, respondió: “para leer bien los periódicos”. Con esta ocurrencia quería decir que uno de los atractivos de la historia es la posibilidad que ofrece de

aprender a ver, más allá del relato de un acontecimiento, la estructura que lo sostiene; más allá de la espuma de la ola, la mar de fondo. En suma, la investigación histórica enseña que no [... existe] solamente el texto, sino sobre todo el contexto; que uno no puede servirse de un texto sin la crítica (filológica, semántica, conceptual) de ese mismo texto; que el acontecimiento aislado es poco significativo y que lo que cuenta es el mecanismo que articula un conjunto de conocimientos.[5]

Si faltaran ejemplos para mostrar que el desarrollo histórico no procede en forma acumulativa, bastaría recordar que Karl Marx había realizado décadas antes una renovación del método histórico que, salvo excepciones notables, fue ignorada por los cultivadores de este oficio. Partiendo de una realidad concreta —el capitalismo industrial inglés— aplicó a ella técnicas de investigación rigurosas, distinguió jerárquicamente los procesos que originaban el capital, definió las relaciones que la producción capitalista establece con las clases y la sociedad, y con todo ello elaboró una teoría —un modelo— del modo de producción capitalista, que es una abstracción fundada en la realidad histórica y una explicación razonada de esa realidad. Como lo advirtió Schumpeter, “Marx fue el primer economista de gran categoría que reconoció y enseñó sistemáticamente cómo la teoría económica puede volverse análisis histórico, y cómo la exposición histórica puede convertirse en historia razonada”. [6] Marx pensó que el conocimiento objetivo era posible de ser sistematizado y ordenado, y llegó al extremo de afirmar que ese conocimiento se expresaba a través de “leyes” que mostraban el desarrollo histórico.

Marx sostenía que la fuerza motora de la historia no eran las ideas, sino las fuerzas productivas, la lucha de clases. Cuestionó el principio de la economía política clásica que afirmaba que el mundo podía ser comprendido en términos de las fuerzas económicas que operaban sobre él, y demandó que esas fuerzas fueran consideradas en función de las acciones y necesidades humanas. Como otros pensadores de esta época, Marx fue hegeliano, pero luego se volvió un crítico de Hegel y fundó su

propia filosofía de la historia sobre un tema central no considerado por Hegel: las condiciones materiales del mundo moderno y la humanidad. Apoyado en este punto de vista y en una crítica de la tradición legal europea como una forma de la ideología, Marx construyó no sólo una visión de la historia, sino también una ciencia de la sociedad [...] Marx tuvo una visión “pragmática” de la historia, en la cual la economía antes que la política proveían el método principal y revelaba los factores causales esenciales: la propiedad, seguida por el trabajo y especialmente el modo de producción, acompañado por los conflictos de clase [...] [7]

A partir de Ranke, y sobre todo de Wilhelm Dilthey, Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert, los pensadores alemanes se preocuparon por hacer que la historia pasara de los asuntos particulares a los temas más amplios del proceso histórico y social. Otto Hintze y

Max Weber impulsaron la historiografía alemana hacia los ámbitos de la sociología. Weber rompió con las tesis de Hegel y Marx que veían la historia como un proceso continuo y teleológico, pero ratificó su confianza en el carácter científico de la investigación histórica.[8] Un desarrollo semejante se presentó en la historiografía norteamericana, donde diversos historiadores trabajaron en romper las barreras que encerraban a la historia dentro del cerco de la historia política e institucional. Charles Beard se interesó en los conflictos económicos y sociales; James H. Robinson, Vernon Parrington y Carl Becker en la historia de las ideas, y Frederick Jackson Turner consideró la apertura de la frontera hacia el oeste como uno de los cambios radicales en el rumbo histórico de los Estados Unidos de América.[9]

Éstas y otras obras hicieron contribuciones importantes en el análisis histórico y ampliaron los horizontes de la disciplina. En la medida en que el historiador tuvo mayor cuidado en la crítica y selección de sus fuentes, mejoró sus métodos de análisis y entró en contacto con las ciencias y las disciplinas humanísticas, en esa medida se transformó en un impugnador de las concepciones del desarrollo histórico fundadas en los mitos, la religión, los héroes providenciales, los nacionalismos y las ideologías de cualquier signo. [10] Así, en lugar de buscarle un sentido trascendente a los actos humanos, de legitimar el poder o de servir a las ideologías, la práctica de la historia se convirtió en un ejercicio crítico y desmitificador, en una “empresa razonada de análisis”, como postulaba Marc Bloch.[11]

Bajo el influjo de esas corrientes de pensamiento la investigación histórica abandonó las interpretaciones universales y se dedicó a estudiar las acciones de los actores individuales y colectivos de manera concreta, buscando explicar la conducta de los hombres mediante el análisis de sus realizaciones efectivas, esforzándose por comprender el cambio histórico a partir de sus propios desenvolvimientos, en tanto procesos capaces de ser observados con los instrumentos analíticos creados por el saber positivo.

Aun cuando los historiadores del siglo XX pensaron algunas veces que se podría equiparar el conocimiento histórico con el científico, después de ensayos desafortunados acabaron por reconocer que la función de la historia no es producir conocimientos capaces de ser comprobados por los procedimientos de la ciencia experimental. A diferencia del científico, el historiador, al igual que el etnólogo o el sociólogo, sabe que no puede aislar herméticamente su objeto de estudio, pues las acciones humanas están inextricablemente vinculadas con el conjunto social que las conforma. Como dice Paul Veyne, la

explicación histórica no es nomológica, sino causal, y, como tal, comprende lo general. Aquello que no constituye una coincidencia fortuita tiende a reproducirse, pero no puede afirmarse con exactitud ni lo que se reproducirá ni en qué condiciones. Frente a la explicación propia de las ciencias, físicas o humanas, la historia aparece como simple descripción de lo que ha sucedido.[12]

En contraste con el historiador positivista, que creía posible dar cuenta de los hechos tal y como éstos efectivamente ocurrieron, el historiador de nuestros días acepta que la objetividad es una relación interactiva entre la inquisición que hace el investigador y el

objeto que estudia: “La validez de esta definición proviene de la persuasión más que de la prueba; pero sin prueba no hay relato histórico digno de ese nombre”.^[13] Peter Novick, en su gran estudio sobre este tema, llegó a la conclusión de que la objetividad plena es inalcanzable en la historia, pero advirtió que el historiador parte de estrategias racionales “que determinan lo que es factible, asume que el relato histórico se basa en la realidad histórica, no importa cuan complejo e indirecto sea el proceso mediante el que el historiador se aproxima a la realidad”.^[14]

Hoy la mayoría de los historiadores reconocen la imposibilidad de encontrar un conocimiento empírico real inobjetable como fundamento de sus indagaciones. Pero también comparten la siguiente reflexión del historiador Alan Brinkley:

Una suerte de consenso se ha establecido en la disciplina histórica. Sospecho que la mayoría de los investigadores, si son presionados para discutir este asunto, concederían que la verdadera objetividad es imposible de alcanzar, que toda investigación está coloreada en algún grado por las inclinaciones sociales o políticas del escritor. Pero la mayoría admitiría que si la objetividad es un mito, es un mito útil —algo digno de alcanzar aun cuando sólo fuera porque esta aspiración sirve como un freno para controlar los impulsos subjetivos del investigador—.^[15]

Las nuevas generaciones de historiadores, antes en los países más competitivos (Estados Unidos, Inglaterra, Francia), pero en las últimas décadas en todos los continentes, se empeñaron en alcanzar nuevas metas y en mejorar los instrumentos de que se sirve el historiador. Sin embargo, algunos piensan que el problema no es que la historiografía no haya avanzado lo suficiente. Más bien dicen que ocurre lo contrario: “la historia ha ido constantemente más lejos —más lejos en sus ambiciones y más lejos en sus demandas—. La historia se ha cargado con tareas que no le es posible cumplir. No puede dar cuenta del pasado tal como éste verdaderamente ocurrió”, como quería Ranke.^[16] Y no lo puede hacer simplemente porque el pasado ya ocurrió y no puede recuperarlo. Por ello dice Fasolt que “el pasado se ha ido para siempre”.^[17]

Según otro autor, el pasado nunca puede ser “realmente conocido”.

Lo que conocemos de él es una reconstrucción basada en huellas, en evidencias que han sobrevivido en el presente. Y esas evidencias no son imaginarias, no meramente una invención de un discurso: son reales. Tenemos un sentido del pasado que realmente ocurrió y tenemos el deseo de conocer más acerca de él; por ello buscamos las evidencias y huellas, para hacer con ellas un relato más completo.^[18]

Así, la concepción más aceptada de la disciplina profesional de la historia es la de que este oficio nunca ha tenido el “rigor conceptual de las ciencias sociales analíticas” por la presencia de los aspectos volitivos, intencionales o de sentido propios de “la conducta humana que desafían el grado de abstracción en el conocimiento que reside en las ciencias duras”. Sin embargo, la tarea del historiador “demanda su adhesión a una lógica de inquisición compartida por la mayoría de sus colegas”, gracias a la cual los resultados de la indagación histórica pueden ser “verificados, confrontados y validados de la misma manera como se hace en otras disciplinas”.^[19] Como dice David Lowenthal en su libro siempre recordado,

El pasado no está muerto, ni siquiera está dormido. Gran cantidad de recuerdos y de documentos, de reliquias y de réplicas, de monumentos y de eventos memorables, habitan en lo más hondo de nuestro ser. Y conforme nosotros lo rehacemos, el pasado nos rehace a nosotros.[20]

-
- [1] J. Huizinga, citado por Geoffrey Barraclough, *Tendances actuelles de l'histoire*, p. 5.
- [2] Bloch, *Apología para la historia*, p. 187.
- [3] *Ibid.*, p. 194.
- [4] Leopold von Ranke, *Theory and Practice of History*, y George G. Iggers, *Historiography in the Twentieth Century...*, pp. 24-25.
- [5] Ruggiero Romano, “Por la historia y por una vuelta a las fuentes”, pp. 13-27.
- [6] Citado por Pierre Vilar, *Crecimiento y desarrollo*, p. 468; véase también Peter Singer, “Marx”, *Great Political Thinkers...*, pp. 369-450.
- [7] Pierre Vilar explica y debate las aportaciones de Marx a la formación de una historia científica en “Historia marxista, historia en construcción. Ensayo de diálogo con Althusser”, pp. 103-159. Véase también George G. Iggers, *Historiography in Twentieth Century*, cap. 7. La última cita proviene de Donald R. Kelley, *Fortunes of History*, pp. 14-15. El análisis más amplio sobre el desarrollo e influencias del marxismo puede verse en la obra enciclopédica dirigida por Eric Hobsbawm, *Historia del marxismo*, ocho volúmenes.
- [8] Iggers, *Historiography in the Twentieth Century*, cap. 3.
- [9] *Ibid.*, cap. 4. Donald R. Kelley, *Faces of History*, pp. 250-272, presenta un panorama de los grandes cambios introducidos por la historiografía moderna en los distintos países occidentales y en campos como la historia y la filosofía, la historia y la hermenéutica, el historicismo y sus secuelas.
- [10] Un ejemplo mexicano de estas tendencias puede verse en el libro de Luis González, *El oficio de historiar*, caps. V y VI, pp. 119-144, 233-258 y ss.
- [11] Bloch, *Apología para la historia...*, p. 129.
- [12] Paul Veyne, *Cómo se escribe la historia*, p. 114.
- [13] Joyce Appleby, Lynn Hunt y Margaret Jacob, *Telling the Truth about History*, pp. 260-261. Sin embargo, hay críticas de la historia que son muy pesimistas acerca de sus virtudes objetivas. Véase, por ejemplo, Veyne, *Cómo se escribe la historia*.
- [14] Citado por Iggers, *Historiography in the Twentieth Century*, p. 145; Peter Novick, *The Noble Dream*; véase también en esta línea el libro de Charles Hoffer, *The Historian Paradox (The Study of History in Our Time)*.
- [15] Alan Brinkley, “Mythic but Useful”, p. 1246. Citado por David Harlan, *The Degradation of American History*, p. 141. La imposibilidad del conocimiento objetivo es el tema central del libro de Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*.
- [16] Fasolt, *The Limits of History*, pp. 40-41.
- [17] *Ibid.*, p. IX.
- [18] Fulbrook, *Historical Theory*, pp. 24-25.
- [19] Iggers, *Historiography in the Twentieth Century*, p. 18.
- [20] David Lowenthal, *El pasado es un país extraño*, p. 20.

AMPLIACIÓN DE LAS FRONTERAS

UNO DE los rasgos notables de la disciplina histórica ha sido su crecimiento incontenible desde la década de 1960, seguido por la invasión de nuevas áreas de conocimiento y por la adquisición de instrumentos de análisis tomados de las disciplinas más diversas. Como observa un historiador contemporáneo, desde

hace alrededor de doscientos años sabemos mucho más sobre el pasado de la humanidad en su conjunto que lo que supo esta humanidad en el pasado de sí misma. No podemos indagar mucho más —dada la situación de las fuentes—, pero conocemos mucho de lo que le fue sustraído al conocimiento de los contemporáneos del pasado. En cierto sentido sabemos más que antes.[1]

Esta imagen de la historia como disciplina conquistadora de nuevas fronteras y orgullosa de sus logros es reciente. A finales del siglo XIX era un campo apenas frecuentado por unas decenas de eruditos a quienes se tenía por seres raros, refugiados en archivos recónditos y bibliotecas penumbrosas, que les daba por publicar libros pesados, inaccesibles al común de los mortales. Esta imagen caricaturesca se puso de moda en novelas y obras de teatro, y en algunos impresos publicados entre 1870 y 1910. En estas obras el historiador era representado como un erudito ensimismado, o como un individuo incapaz de desenvolverse en la realidad banal que le rodeaba. De estas imágenes una de las más divertidas es la que ofrece Max Beerbohm en la novela *Zuleika Dobson*, publicada en 1911.[2]

Dos décadas más tarde de la publicación de esta sátira, en 1931, Paul Valéry dio a conocer su libro *Mirada al mundo actual*, donde expuso una crítica demoledora de los modos de hacer historia de ese tiempo. Un resumen de esa crítica está contenido en el párrafo siguiente:

La historia es el producto más peligroso que haya elaborado la química del intelecto. Sus propiedades son bien conocidas. Hace soñar, embriaga a los pueblos, genera en ellos falsos recuerdos, exagera sus reflejos, conserva sus viejas heridas, los atormenta en el reposo, los lleva al delirio de grandeza o al de persecución, y hace que las naciones se vuelvan amargadas, soberbias, insoportables y vanas.[3]

Apenas se había publicado esta obra cuando una comisión de historiadores franceses que se sintieron agredidos acudió a Estrasburgo, donde residía el joven historiador Lucien Febvre, para solicitarle que respondiera a esas críticas en nombre del gremio. Febvre se negó a encabezar esa misión y, para sorpresa de sus interlocutores, dijo que él estaba de acuerdo con Valéry.[4]

Poco después de la segunda Guerra Mundial, repentinamente, la disciplina de la historia cobró nueva vida y un ritmo acelerado. Una de sus primeras tareas fue borrar la imagen negativa que se había forjado de sus productos y cultivadores. En Francia, Marc Bloch y Lucien Febvre encabezaron un combate para renovar a la vieja Clío y recuperar

la totalidad de lo histórico, que el positivismo y otras corrientes habían pulverizado en estancos y restringido a la historia política e institucional. Contra estas tendencias, Bloch y Febvre trabajaron por una relación estrecha entre la historia y las ciencias sociales. Combatieron las barreras entre especialistas y rompieron lanzas contra la escuela positivista. La escuela francesa de los Annales inició un acercamiento de la historia a los métodos desarrollados por las ciencias sociales (economía, demografía, geografía, sociología, antropología), que en pocas décadas produjo una renovación de la historiografía académica, un puñado de obras maestras y una reconsideración de la escritura y los fines de la historia.[5]

En otros países la historiografía se apropió de los modelos de las ciencias duras, como en el caso de la New Economy History practicada en los Estados Unidos en las décadas de 1960 y 1970. Historiadores como Robert Fogel y Douglass North trabajaron con modelos del crecimiento económico distanciados de los procesos políticos y sociales. En un libro entonces famoso, *Railroads and American Economic Growth...*, [6] argumentaron que la existencia de leyes gobernaba la conducta económica, que la economía capitalista se caracterizaba por un crecimiento constante; que el proceso de modernización económica necesariamente conducía a la modernización política y al desarrollo democrático; y finalmente, que los métodos cuantitativos podían aplicarse no sólo a la economía, sino también al proceso social.[7] Más tarde, aun cuando Fogel y Douglass North recibieron el premio Nobel en economía, su libro fue sometido a una crítica devastadora, tanto por los historiadores tradicionales como por los historiadores de la economía.[8]

Bajo la influencia de las ciencias sociales la historia comenzó a cambiar de rostro y de contenido. Súbitamente la investigación histórica se contaminó de crisis, ciclos, coyunturas y transformaciones económicas, demográficas, sociales y políticas. Los historiadores se apropiaron de las técnicas cuantitativas y con esos utensilios reconstruyeron impresionantes series de producción, precios, salarios y flujos comerciales y demográficos que iluminaron las estructuras sobre las que reposaban las sociedades preindustriales y las líneas de fuerza que impulsaban su dinámica. Lo que antes era una frontera inaccesible se tornó una lectura persuasiva de la estructura económica y social, de las fluctuaciones económicas y las desigualdades entre las clases sociales.

El pasado adquirió una dinámica y una complejidad insospechadas. De pronto la cronología política construida por los antiguos historiadores fue trastocada por los tiempos largos que registraban la lenta incubación de las estructuras demográficas y los sistemas económicos, por el tiempo convulsivo de los ciclos y las crisis demográficas, agrícolas y comerciales, y por el tiempo rápido de los acontecimientos cotidianos.[9] Estos nuevos registros de la temporalidad develaron otras contradicciones del desarrollo social. La dinámica histórica dejó de ser una trayectoria lineal ocasionalmente alterada por los cambios políticos y se mostró como un devenir desigual, continuamente alterado por las fuerzas que intervienen en la formación de la fábrica social.

El éxito que saludó a estos nuevos métodos se extendió a otros campos del pasado y

a otros países. El análisis histórico basado en técnicas sofisticadas abarcó tanto el examen de la Antigüedad como el de los tiempos modernos y contemporáneos. Incluyó el estudio del clima y la naturaleza, de las representaciones de la conciencia colectiva (imaginarios, mentalidades), el análisis de la religión, los mitos, el poder, el desarrollo urbano, el discurso del historiador, los sistemas educativos y alimentarios, el cuerpo, la locura, el género, la sexualidad. Nuevos temas que a su vez estimularon la aparición de nuevos métodos y de nuevas preguntas al pasado.[10]

En la mayoría de los países brotaron nuevas corrientes y revistas que propusieron otros temas, métodos y objetivos. En Alemania, por ejemplo, la Universidad de Bielefeld fue el sostén de un grupo de historiadores que abogaron porque la historia adoptara los métodos de las ciencias sociales. Hans Ulrich Wehler y Jürgen Kocka fundaron el Center for Interdisciplinary Research que produjo una serie de importantes monografías bajo el título de “Critical Studies in Historical Science” y la publicación de una nueva revista: *Geschichte und Gesellschaft* (Historia y sociedad). En contraste con la revista francesa de los *Annales* o la inglesa *Past and Present*, concentradas en las épocas medieval y moderna, la revista alemana se interesó en las interrelaciones entre la política y la sociedad. En estos estudios aplicaron métodos cuantitativos mediados por la tradición del marxismo alemán y la influencia de Max Weber. En Inglaterra, Austria y Francia también proliferaron los estudios sobre los trabajadores, el género, la familia, la sexualidad y la historia demográfica.[11]

Uno de los temas más trabajados desde mediados del siglo XX fue el de la cultura popular, que en algunos países fue mejor conocido con el nombre de “estudios subalternos”. Los estudios subalternos aparecen con ese carácter en la primera mitad de ese siglo en la India[12] y con otro tono en la década de 1960 en distintos países y apoyados por diferentes corrientes historiográficas. En 1960 Eric Hobsbawm publica en la revista del Partido Comunista Italiano el artículo “Per lo studio delle classi subalterne”, un término originalmente acuñado por Antonio Gramsci en sus notas de la cárcel. En 1976 Carlo Ginzburg profundiza el análisis de la relación entre cultura de las clases subalternas y cultura de las clases dominantes con un libro que señaló un parteaguas en la investigación histórica: *El queso y los gusanos*, una de cuyas fuentes de inspiración es la obra maestra de Mijaíl Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, publicado en ruso en 1965.[13] Los estudios de los historiadores marxistas ingleses y franceses figuran entre los primeros que dejaron de mirar a los caudillos de los movimientos revolucionarios y posaron su interés en los grupos populares que engrosaron las filas revolucionarias.

Los libros de George Lefebvre sobre el gran pánico de 1789 en Francia, o de George Rudé, Ronald Hilton y Christopher Hill sobre la participación de los grupos populares en la Revolución francesa y las rebeliones campesinas en Inglaterra, iniciaron una corriente de investigación que ha continuado hasta la actualidad.[14] Eric Hobsbawm (*Primitive Rebels*) y el famoso estudio de Edward P. Thompson, “The Moral Economy in the English Crowd in the Eighteenth Century”, subrayaron el papel que jugaron las ideas de justicia, el justo precio y otros valores de las clases populares en la explosión de esos

movimientos. George Iggers señala que quizá la obra más importante en la historiografía marxista de esta época fue el libro de Edward P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (1963).[15] El mismo Iggers observa que no fue una coincidencia que tanto los historiadores ingleses como los italianos que se interesaron en la cultura popular iniciaron sus carreras profesionales como marxistas y más tarde desafiaron las concepciones macrohistóricas que caracterizaron a esa corriente. En lugar de estudiar los centros del poder se movieron hacia sus márgenes, al espacio ocupado por los muchos y especialmente hacia el de los explotados y más pobres.

Otro cambio sustantivo iniciado a mediados del siglo XX fue el paso de la interpretación de los grandes procesos históricos a la microhistoria, al estudio de pequeñas comunidades. El análisis de las transformaciones políticas y sociales se combinó con el estudio de las vidas individuales de actores que no figuraban en los anales de la “gran historia” o en los relatos acerca de los “altos y poderosos”, temas olvidados tanto por la historia tradicional como por la historia social. En Francia, Italia, Inglaterra y otros países comenzaron a publicarse obras sobre pueblos y villas apartados, sobre cultos religiosos y tradiciones populares, y sobre la vida diaria de individuos antes considerados insignificantes. En Inglaterra aparecieron los libros de Keith Thomas (*Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in 16th and 17th Century Europe*, 1971), Peter Burke (*Popular Culture in Early Modern Europe*, 1978), y las obras de Natalie Z. Davis (*Culture and Early Modern France*, 1975) y el ya mencionado Carlo Ginzburg (*El queso y los gusanos*, 1976), que se adentra en la compleja cosmovisión de un molinero del siglo XVI.

Estos estudios confluyeron en la corriente hoy conocida como microhistoria, que tiene orígenes diversos, pues se manifestó tanto en Alemania como en Italia, Francia, México[16] y otros países. Los estudios sociales de gran calado, basados en datos masivos y finamente computarizados, fueron rechazados por los microhistoriadores con el argumento de que esas generalizaciones distorsionaban u ocultaban procesos importantes a nivel local y regional. Una de sus propuestas fue “abrir la historia a los pueblos que podrían quedar fuera si sólo se aplicaban los métodos generalizadores”, y elucidar “las causas históricas al nivel de los pequeños lugares donde se desarrolla la mayor parte de la vida”. [17] Frente a la controversia entre quienes favorecían aplicar los enfoques de las ciencias sociales a la historia, y los microhistoriadores que argüían que tal inclinación “privaba al pasado de sus aspectos cualitativos y lo despojaba de su fase humana”, Iggers concluye que “en último análisis la microhistoria aparece no como una negación de la historia social en su más amplio contexto, sino como un complemento de ella. Los microhistoriadores le han agregado un sentido de concreción al estudio del pasado”. [18] Como ha sido común en el desarrollo de la historiografía, estos cambios provocaron crispaciones críticas y dieron lugar a fuertes y encendidas discusiones. Eric Hobsbawm, por ejemplo, observó que los estudios de microhistoria y las culturas populares significaron el abandono del “modo analítico por el descriptivo, la estructura económica y social por la cultura [...] el telescopio por el microscopio”. En otro ensayo argüía que se pasó “de una perspectiva cuantitativa a una perspectiva cualitativa, de la

macrohistoria a la microhistoria, del análisis estructural a las narraciones, de la historia de la sociedad a la historia de la cultura”.[19]

Al revisar el alcance de estos logros, el historiador inglés Peter Burke comentaba que en la última generación “el universo de los historiadores se ha expandido a un ritmo vertiginoso”. [20] La marcha conquistadora de la historia en campos hasta entonces ignorados no dejó de sorprender a los mismos cultivadores de Clío. Casi todos celebraron la tendencia de la investigación a pasar del análisis de temas específicos al estudio en profundidad de conceptos globales: lo sagrado, el texto, el código, el poder, el monumento. Otros destacaron la audacia de una disciplina que se atrevía a incorporar temas y sujetos que hasta entonces habían permanecido fuera de su órbita. En fin, los historiadores se mostraron orgullosos por la extraordinaria dilatación de su disciplina y su ventajosa confrontación con las ciencias sociales.[21]

En contraste con la historiografía que privilegiaba el análisis de las instituciones y de la vida política, la nueva se interesó por casi todos los ámbitos del pasado. Si la historia tradicional tenía por cometido la narración de los acontecimientos, la más reciente se ejercita en el análisis de las estructuras y prefiere la explicación. Mientras la antigua historia se centraba en las hazañas de los grandes hombres y en los acontecimientos espectaculares, la nueva reconoció la presencia de los sectores populares y se aplicó a registrar la vida de los marginados y de los “pueblos sin historia”. [22] Algunos comentaristas de estos cambios veloces y radicales hablan de “Una revolución igualitarista [que] ha reducido los desequilibrios entre clases, sexos, generaciones, rangos y casi todas las categorías de diferenciación social, excepto las diferencias entre ricos y pobres, que, con una tenacidad impresionante, han continuado ampliándose”. [23] Los campos más revolucionados por estas tendencias han sido los de la historia religiosa, junto con la historia cultural. [24]

La cercanía de la historia con las ciencias sociales fue el motor que transformó la escritura y el sentido de la historiografía. Los enfoques de las ciencias sociales, ya fueran marxistas, parsonianos o de la escuela de los Annales, apoyaron una democratización de la historia, que desde entonces incluyó a grandes sectores de la población y alentó el tránsito de la esfera política hacia el conjunto de la sociedad. Estos historiadores rebatieron los antiguos enfoques no porque no fueran científicos, sino porque no les parecían suficientes. Desafiaron la idea de que la historia tratara sólo los hechos particulares o de que sus fines se limitaran a “comprender” y no a explicar. En contra de estas posiciones afirmaron que todas las ciencias, incluida la historia, debían proponer explicaciones causales. Este viraje, además de incluir temas y sujetos antes ignorados, le otorgó atención especial a las minorías étnicas, a las mujeres y a los sectores populares, y condujo a la aparición de nuevas formas de narrativa y explicación históricas. [25] La ampliación, multiplicación y riqueza de los estudios históricos es tal, que justificadamente un historiador decía: “es maravilloso estar vivo en un amanecer como el nuestro, cuando ser historiador es ser parte de una comunidad productiva de eruditos sin precedentes, y cuando hay disponibles trabajos históricos más interesantes e instructivos que nunca”. [26]

-
- [1] Koselleck, *Futuro pasado*, p. 174. El incremento del saber histórico está en relación directa con el número de sus cultivadores. Luis González decía que “El número de historiadores vivos [en la actualidad] es mayor que el de los historiadores muertos a lo largo de dos milenios y medio, de Heródoto para acá”. *El oficio de historiar*, p. 123.
- [2] Citado por Massimo Mastrogregori, *El manuscrito interrumpido de Marc Bloch*, pp. 13-14.
- [3] *Ibid.*, p. 15. Antes, en 1903, François Simiand había publicado una crítica contra la historiografía tradicional. Véase Peter Burke, *Historia y teoría social*, p. 22.
- [4] Mastrogregori, *El manuscrito interrumpido de Marc Bloch*, p. 16.
- [5] Véase Burke, *La revolución historiográfica francesa*; Robert W. Fogel y G. R. Elton, *¿Cuál de los caminos al pasado? Una buena síntesis de las características de la escuela de los Annales puede verse en el libro ya citado de Iggers, Historiography in the Twentieth Century*, cap. 5.
- [6] Robert Fogel y Douglas North, *Railroads and American Economic Growth. Essays in Econometric History*.
- [7] Iggers, *Historiography in the Twentieth Century*, pp. 45-46.
- [8] *Ibid.*, pp. 46-47.
- [9] Sobre el análisis de los tiempos de la historia véase el estudio de Fernand Braudel, “La larga duración”, en Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, pp. 60-106, y Michel Vovelle, “La historia y la larga duración”. Véase un análisis más amplio sobre el tiempo, sus procesos y divisiones en la obra de Prost, *Doce lecciones sobre historia*, cap. 5.
- [10] Véase como ejemplo de estas corrientes historiográficas, Marc Bloch, *Les caractères originaux de l’histoire rurale française*; Ernest Labrousse, *Fluctuaciones económicas e historia social*; Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*; Pierre Goubert, *Beauvais et le beauvaisis de 1600 à 1730...*; Pierre Vilar, *La Catalogne dans l’Espagne moderne*; Michel de Certeau, *L’écriture de l’histoire* [hay traducción al español, *La escritura de la historia*]; Michel Foucault, *Histoire de la folie à l’Âge Classique*; François Furet, *Penser la Révolution Française*.
- [11] Iggers, *Historiography in the Twentieth Century*, cap. 6.
- [12] Los llamados estudios poscoloniales, encabezados por Franz Fanon (1928-1961), C. L. R. James (1901-1989) y por su expositor más brillante, Edward Said, cuyo libro *Orientalism* (1978) tuvo resonancia mundial, se entretajeron con la corriente hindú de estudios subalternos formada por Gayatri Chakravorty Spivak, Partha Chatterjee y Homi K. Bahaba y con los *Subaltern Studies Group*, fundado por Ranajr Guha. Estas corrientes le dieron prioridad a los subordinados sin voz, lo local y lo regional. Véase Daniel Woolf, *A Global History of History*, p. 496.
- [13] Véase E. Hobsbawm, “Per lo studio delle classi subalterne”, pp. 436-449, citado por Carlo Ginzburg, *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, pp. 420-421 y nota 9; Ginzburg, *El queso y los gusanos*. Véase, en este libro la introducción, donde analiza la cultura de las clases subalternas (pp. 14-16 y la nota 1, p. 191). Para una revisión de los estudios de los grupos subalternos véase Jin Sharpe, “Historia desde abajo”, pp. 38-58. Friedrich Katz (ed.), *History from Below: Studies in Popular Protest and Popular Ideology*.
- [14] George Lefebvre, *La grande peur de 1789*; George Rudé, *The Crowd in the French Revolution*; Christopher Hill, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas during the English Revolution*.
- [15] Iggers, *Historiography in the Twentieth Century*, pp. 87 y 102-103.
- [16] En México el estudio clásico de microhistoria es el libro de Luis González, *Pueblo en vilo*. En Brasil apareció el libro de E. de Decca, *1930: O silêncio dos vencidos*.
- [17] Iggers, *Historiography in the Twentieth Century*, pp. 108-109.
- [18] *Ibid.*, pp. 116-117. Véase una revisión de las contribuciones de la microhistoria en el ensayo de Giovanni Levi, “Sobre microhistoria”, en el libro de Peter Burke (ed.), *Formas de hacer historia*, pp. 119-143.

- [19] Eric Hobsbawm, *Años interesantes. Una vida en el siglo XX*, pp. 270-271 y 273; “Manifeste pour l’histoire”, *Le Monde diplomatique*, diciembre, 2004, p. 20. Citado por Carlo Ginzburg, *El hilo y las huellas...*, pp. 219-223.
- [20] Burke, *Formas de hacer historia*, p. 11.
- [21] Véase, por ejemplo, la introducción a la obra colectiva que resume estas tendencias en la historiografía francesa, Jacques Le Goff y Pierre Nora (comps.), *Faire de l’histoire. Nouvelles approches*, 3 vols.
- [22] Véanse las obras ya citadas de E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*; Eric J. Hobsbawm, *Primitive Rebels*; Norman Cohn, *En pos del milenio*; Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos*; Mijaíl Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*.
- [23] Felipe Fernández-Armesto, “Epílogo: ¿Qué es la historia ahora?”, en David Cannadine (ed.), *¿Qué es la historia ahora?*, pp. 263-285. La cita en las pp. 263-264.
- [24] David Cannadine (ed.), *¿Qué es la historia ahora?*, “Prefacio”, p. 16. Esta obra colectiva describe y explica la situación actual de subdisciplinas de la historia como la historia social, política, religiosa, cultural, de género, intelectual e imperial.
- [25] Iggers, *Historiography in the Twentieth Century*.
- [26] Felipe Fernández-Armesto, “Epílogo: ¿Qué es la historia ahora?”, la cita en las pp. 263-264.

LAS ATADURAS DE LA INSTITUCIÓN ACADÉMICA Y DEL GREMIO

HASTA esta página los ensayos aquí reunidos se han concentrado en los avances que ha experimentado el conocimiento histórico y en las barreras que ha debido superar para constituir un campo propio, cimentado en teorías, métodos, prácticas y normas que lo distinguen de otras disciplinas y saberes. Pero en ese recorrido secular los historiadores también forjaron instituciones, intereses y propósitos que afectaron de distintas maneras el desarrollo de la historia como disciplina científica y su posición en la sociedad. Abordé algunos de estos aspectos en un ensayo publicado en 1981, que se refería a las deformaciones que experimentó la historia académica mexicana entre 1940 y 1980.[1] Reproduzco aquí sus partes sustantivas, porque pienso que algunos de los temas ahí tratados mantienen su actualidad.

El parteaguas que desde principios del siglo XX (y en México desde 1940) separa al historiador contemporáneo de sus predecesores es la institucionalización de las tareas históricas y su correlativa profesionalización. La fundación de instituciones especialmente dedicadas a enseñar, investigar y publicar obras históricas produjo varias consecuencias. En primer lugar creó un espacio social que tuvo el efecto de mediar las relaciones directas del historiador con los centros de poder y las fuerzas sociales. Ese espacio, a su vez, se convirtió en un centro generador de conocimientos y prácticas de investigación que en adelante normaron la escritura y el discurso del historiador. Por último, ese centro dio a luz productos específicos: la tesis, la monografía y el ensayo histórico, dirigidos también a un nuevo público: los colegas, los profesores, los estudiantes. Estas derivas de la institución historiadora implicaron una nueva relación del historiador con la sociedad.

Las páginas que siguen intentan señalar algunas de las deformaciones introducidas por esta nueva relación, que no son particulares de los historiadores, sino que abarcan al conjunto de los trabajadores académicos del campo de las ciencias sociales. En estas reflexiones sigo las ideas expresadas por Michel de Certeau, quien mostró, con penetración y rigor admirables, que las condiciones de producción que rigen la actividad del historiador son las que explican la *naturaleza social* de la investigación histórica, y el marco necesario para hacer un análisis de la obra histórica como producto científico y social.[2]

FUNDACIÓN DE LOS CLAUSTROS GREMIALES

Desde 1940 se inicia en México en gran escala, primero en la capital y luego en las

provincias, la fundación de institutos, escuelas, cátedras y seminarios destinados a crear profesionales de la enseñanza y especialistas de la investigación histórica. En adelante, para ser profesor o investigador de materias históricas será imprescindible tener esa especialización y acreditarla mediante la presentación de un título. Poco más tarde esta especialización dio origen a los claustros de profesores e investigadores. A su vez, “el claustro de profesores” y “el colegio de investigadores” constituyeron las academias y asociaciones que definieron una separación neta entre el especialista acreditado y el historiador aficionado. La producción especializada de profesores e investigadores es pues el fundamento de esta división entre profesionales acreditados y el conjunto de aficionados carentes de títulos universitarios. Esta división estableció las reglas que definieron el acceso al mercado de trabajo, las posibilidades de publicación, el ingreso a las asociaciones dispensadoras de los premios y honores de la profesión, y la participación en los congresos que promueven los prestigios académicos a nivel nacional e internacional.

Este enclaustramiento de los profesores en el seno de pequeñas agrupaciones de iguales indujo una separación con el resto de la sociedad. Al fundar la institución académica un espacio físico y social propio, en adelante ahí se concentró el trabajo del historiador, y en los límites de ese espacio se desarrolló la parte más intensa de su vida de relación. En la misma medida en que el profesional intensificó en estos claustros las relaciones de trabajo con sus pares y adoptó valores compartidos, fortaleció sus defensas gremiales frente al conjunto de sus competidores. Creó, a lo largo de este proceso, un lenguaje y una forma de comunicación que lo alejaron del común de los seres humanos, produjo obras más de autoconsumo que de servicio para otros sectores, examinó la historia general de su país desde los limitados miradores de su institución, y trabó contacto con el resto de la sociedad a través de relaciones más laxas. Dicho brevemente, el reduccionismo gremial produjo una separación creciente del profesional con respecto al conjunto social, y una correlativa sobrevaloración de los intereses gremiales, los cuales tendieron a colocarse por encima de los colectivos.

Para realizar sus tareas especializadas y obtener los rendimientos de calidad propios de las instituciones de educación superior, la institución académica debe ser altamente selectiva y estar protegida de los ruidos del exterior. Cuando estos requisitos son asumidos con mesura, la separación de la institución con respecto a la sociedad y sus demandas no se profundiza ni adquiere tintes negativos. Pero a menudo, los imperativos académicos que demandan el aislamiento no se definen con cordura y se deforman las prácticas y los fines institucionales. Ocurre a veces que la institución académica no reconoce que al crear un espacio físico donde concurren recursos económicos, técnicos y administrativos, profesores, investigadores, estudiantes, bibliotecas y medios de difusión, funda un espacio social que a partir de ese momento tiene el poder de generar determinadas interpretaciones del pasado de manera semejante a como antes la polis, el príncipe o el Estado propiciaron unas interpretaciones del pasado con exclusión de otras.

También sucede que la propia institución suele ocultar los determinantes que la crearon. El primer velo que oculta los fines específicos de las instituciones académicas es

el que las define como centros representativos de los intereses globales de la sociedad, o las declara plurales, capaces de contener la variedad de demandas sociales y políticas de los diversos sectores que conforman la sociedad.

OCULTAMIENTO DE LOS CIMIENTOS INSTITUCIONALES

Uno de los rasgos de las instituciones académicas es el que tiende a ocultar las prácticas administrativas, económicas y políticas que las constituyen como un espacio dedicado a crear y transmitir determinados mensajes científicos o ideológicos. Por lo general, el presidente, el rector o el director informan al grupo reducido que compone la junta de gobierno, en un acto protocolario anual, del estado económico de la institución. Pero casi siempre se ocultan las negociaciones que deciden reducir o incrementar las labores de docencia e investigación, o no son explícitos los motivos que llevan a asignar determinadas partidas del presupuesto en favor de ciertas actividades y en perjuicio de otras. En cambio, sus medios de difusión se dedican a exaltar el aspecto cultural, científico y humanista de la institución.

Una práctica muy extendida en estas instituciones es que en ellas el director y los administradores suelen excluir al resto de los miembros de las funciones efectivas de dirección. Generalmente los confinan a la realización del trabajo docente y de investigación, y hacen de la obra realizada por éstos el foco legitimador de las actividades de la institución. Estas prácticas son similares a las que ejercitan los mismos investigadores ante sus colegas y lectores. Cuando el historiador expone su trabajo a los demás, procede de la misma manera que los directivos de la institución frente a sus miembros: se concentra en propagar las cualidades académicas o técnicas de sus investigaciones, y oculta el proceso productivo que las genera. Cuando el autor explica el origen de su obra, reconoce apoyos en becas, viajes de estudio, tiempo libre de tareas docentes o administrativas, y a veces agradece las críticas de sus colegas, todo ello en forma breve y apresurada. En cambio, dedica páginas dilatadas a exponer los orígenes intelectuales de su investigación y se explaya comentando los esquemas interpretativos que, según él, hacen más comprensible su contribución. Explicada de esta manera, la obra aparece ante el lector como un producto puramente intelectual, fruto del rigor científico que el autor se autoimpuso, libre de las determinaciones económicas, sociales, políticas o ideológicas que agobian al individuo que vive en sociedad.

Lo mismo ocurre cuando los historiadores consideran la obra de sus contemporáneos o de sus antecesores, pues se limitan a destacar los “contextos” intelectuales o académicos que parecen pertinentes para explicar la concepción adoptada para reconstruir el pasado, sin aludir al proceso productivo que permitió esa reconstrucción.

Al ocultarse el proceso productivo que está detrás de la creación intelectual, se incurre en otra distorsión, pues la obra histórica aparece entonces como un fruto individual, no social. El procedimiento que borra las bases sociales sobre las que

descansa la actividad del historiador lleva a éste a imaginar que su obra se realiza por arriba de la sociedad, sin relación con los procesos que la conforman. La obra se presenta entonces como autónoma, lejos de las condiciones sociales que la crean. A su vez, el historiador puede presentarse como un científico objetivo, distante de las fuerzas sociales que pesan sobre los demás mortales. En casos extremos, la obra del historiador aparece desvinculada por completo del medio social que la produjo, pues sus temas y mensajes se dirigen con exclusividad al propio gremio de historiadores.

CONSOLIDACIÓN DEL PODER BUROCRÁTICO

En los últimos 40 años la presión demográfica y la demanda educativa indujeron una multiplicación de las instituciones académicas, pero no modificaron su estructura interna. Por el contrario, sus directivos fortalecieron los vínculos con el gobierno y ampliaron sus relaciones con el sector productivo, reduciendo en esa misma medida su relación con las demandas de la población campesina y trabajadora objeto del proceso modernizador. Por eso no fue casual que gran parte del conocimiento generado por los centros educativos y de investigación tuviera aplicación extensa en las áreas más relacionadas con el proceso modernizador. Este distanciamiento entre las instituciones y la situación de la población más afectada por el proyecto modernizador se manifestó en las escasas obras que exigieron un cambio de orientación en el proyecto económico vigente: eran obras hechas por profesionales situados en las márgenes del poder académico, dirigidas a los gobernantes, que denotaban la preocupación de un sector cada vez más politizado de las clases medias por el rumbo que seguía el país. En ambos casos los productos de las instituciones académicas revelaron una mayor relación con los grupos dirigentes que con el resto de las fuerzas sociales.

Los directores de las instituciones, apoyados por esta vinculación con las esferas de poder, se resistieron a modificar la composición de la organización institucional, que sólo en pocos casos y muy recientemente ha optado por el sistema colegiado. Esta concentración de las decisiones produjo inestabilidad en la institución académica, pues esa estructura de poder fue desafiada por una población universitaria más diversificada en sus orígenes sociales, que exige mayor participación y no comparte los valores académicos tradicionales.

La separación entre las actividades directivas y las docentes y de investigación se consolidó con la creación de un cuerpo de administradores dependientes del director, y la exclusión de los investigadores y profesores de la toma de decisiones sobre los programas y fines de la institución. A través de estos procedimientos puede decirse que en cierta forma el trabajador intelectual es secuestrado de la vida de relación que forma la experiencia política de los individuos, y es obligado a practicar una relación dependiente con la burocracia administrativa, ante la cual siempre está en condiciones de inferioridad.

EL PODER GREMIAL

Expulsados de la práctica política que la institución reserva a su personal burocrático, los profesores e investigadores han compensado su falta de participación social mediante una relación intensa con los miembros de la misma profesión, y dentro de ésta, con los especialistas de una época, un tema o un área específica del conocimiento. El espacio social negado por la estructura de poder ha sido sustituido por el espacio profesional creado por el propio oficio. En estos espacios diminutos los investigadores y profesores imponen a sus pares las normas de la profesión, instauran prácticas que exaltan los valores profesionales y demeritan lo que es producto de aficionados, constituyen academias que funcionan como poderes normativos del gremio y como “grupos de presión” frente al exterior. En suma, crearon un poder gremial, que en breve tiempo acabó por desafiar el poder institucional.

El rasgo que distingue la situación actual de los historiadores es la institucionalización y profesionalización de sus actividades. El antiguo oficio del historiador ha sido tan violentamente transformado por la división del trabajo, que hoy ofrece la imagen de una profesión fragmentada en múltiples porciones cuya cotización en el mercado de trabajo es proporcional a su grado de especialización. Si antes de 1940 el prestigio del historiador se fundaba en la amplitud de conocimientos que lograba acumular, entre esa fecha y 1980 es el saber especializado en un área restringida lo que tiene valor en el mercado. De ahí que en la enseñanza los cursos generales hayan descendido a la categoría de materias introductorias, mientras que los seminarios especializados se han convertido en los últimos y prestigiosos cedazos donde culmina el proceso formativo y se hace “la tesis”.

La división del trabajo es la norma que hoy domina la formación de los profesionales de la historia. Esta imposición ha sido asimilada por los intereses particulares y gremiales, a tal punto que en las escuelas suele haber tantas cátedras y seminarios monográficos como profesores con el poder para imponerlas. Así, la dificultad para formular un plan de estudios adecuado a los nuevos desarrollos de la disciplina no reside en las instituciones de enseñanza, que están obligadas a presentarlo, sino en los intereses de los profesores y sus colegios, que se niegan a aceptarlo porque ello significaría la pérdida de sus cátedras y posiciones adquiridas.

La investigación es, asimismo, un campo dominado por los intereses particulares. En el itinerario recorrido por la investigación histórica entre los años 1950 y 1980 no se distingue un programa, ni el seguimiento de metas precisas. Más bien semeja un mapa trazado por aventuras individuales, donde abundan los arrancones sin continuidad, las exploraciones aisladas, los empalmes fortuitos y las rutas zigzagueantes. La temprana iniciativa de los fundadores de la investigación académica, que en las décadas de los cuarenta y cincuenta quiso encauzar las tareas de la institución a través de seminarios con programas de corto y mediano plazo, acabó pulverizada por los intereses particulares de los investigadores. En los años sesenta los investigadores lograron imponer sus distintos proyectos personales como programa institucional. Lo que hoy se conoce como tal es en realidad la suma de las investigaciones propuestas por cada investigador, definidas por su

formación o por las modas provenientes del exterior. Desde entonces no hay un plan concertado por el conjunto de los investigadores, o ajustado a las necesidades de la institución, a la situación presente de la investigación en el país o a las demandas del futuro inmediato.

Bajo la bandera de “libertad de cátedra y de investigación”, principios que antes defendieron la libertad de opinión y la pluralidad del pensamiento académico, hoy se protegen intereses particulares que se oponen a cualquier intento de racionalizar la enseñanza y la investigación. Esta reducción de los problemas de la enseñanza y la investigación a las reivindicaciones gremiales, es otro resultado de la práctica que recluye al profesional en claustros donde forzosamente tiene que dar expresión a intereses particulares.

Otra expresión de esas prácticas es la transformación de las academias en un poder gremial. El desarrollo de estas asociaciones muestra que además de impulsar el conocimiento de su especialidad, como lo postulan sus estatutos, se han convertido en un instrumento de los intereses gremiales, dedicado a cumplir las siguientes tareas estratégicas.

1. Los profesionales agrupados en gremios establecen determinadas concepciones de su disciplina y definen las prácticas de la actividad científica y del comportamiento profesional. Estos criterios se van conformando gradualmente a través de las normas para publicar obras o artículos “científicos” y evaluar “el estado del arte”, a través de los criterios de selección para acceder a la academia, y a través de los honores y premios que se otorgan a los asociados. Este conjunto de normas y prácticas profesionales conforma los valores académicos y establece los criterios de exclusión para lo que no es aceptable en el gremio. La reiteración de estos preceptos define qué investigar, cómo investigar y las formas de presentar los resultados de la investigación.
2. Las academias, fundadas en su capacidad para dictar las normas de la profesión, imponen asimismo sus criterios sobre las prácticas del trabajo. Como sabemos, son estas asociaciones las que organizan las actividades de los agremiados mediante la realización de congresos, reuniones y simposios; son las que regulan buena parte de los intercambios profesionales y las que califican los productos del trabajo profesional. Esa concentración de funciones las ha convertido en el fiel que determina la exclusión o participación de los profesionales en los eventos de la vida académica. La suma de estas prerrogativas ha hecho de los gremios académicos el poder más alto en el interior de los grupos profesionales.

Puede entonces decirse que las agrupaciones gremiales completan la división que en la sociedad recluye a los trabajadores intelectuales en espacios específicos, que en la institución divide a los directores del personal académico, y que en la vida profesional separa a la creación intelectual de las bases sociales que la nutren. Al reproducir estas sucesivas divisiones, las prácticas gremiales completan el proceso despolitizador que hace

de los miembros del personal académico individuos cada vez más ajenos a las demandas sociales externas y más proclives a situar sus propios intereses por encima de la sociedad que los engloba.

HISTORIA DEL GREMIO Y PARA EL GREMIO

A partir de 1940, junto a la transformación del espacio social donde se desenvuelve la actividad del historiador, el mercado que absorbe sus obras comenzó a cambiar la forma y el contenido de sus productos.

Antes de esa fecha, en la medida en que el historiador estaba expuesto a los cambios sociales y políticos que sacudían al país, su obra respondía a esas transformaciones, o buscaba satisfacer las urgencias de construir un pasado común para una nación escindida por profundas desigualdades. En esos años el historiador participó en la tarea de construir la nación creándole un pasado común y definiendo sus episodios fundadores. Algunos de los intelectuales más destacados de ese tiempo hicieron el diagnóstico de los “grandes problemas nacionales”, reflexionaron sobre las convulsiones políticas del momento, no dudaron en convertir el pasado en campo de batalla de las contiendas del presente, o resueltamente tomaron partido ante los grupos que se disputaban el poder. Casi toda la historiografía del siglo XIX y la que aparece en el proceso revolucionario de 1910 a 1930, es representativa de esta reacción del historiador a los acontecimientos que transformaban el presente y lo obligaban a mirar al pasado bajo una perspectiva ligada a ese momento. Uno de los incentivos que entonces estimulaban al historiador era precisamente su vinculación con los hechos que modificaban el desarrollo de la nación o afectaban la situación de sus distintas clases y grupos. El historiador se reconocía como un testigo atento de su tiempo, a tal punto que a veces participaba como protagonista en las acciones que transformaban su época, y al mismo tiempo era el cronista de esos acontecimientos.

En contraste con esa situación, el historiador que desde 1940 producen las instituciones redujo esos vínculos con los acontecimientos del presente. La distancia que media entre su espacio social y los escenarios donde ocurren los procesos que inducen el cambio histórico se amplía, de modo que para percibir éstos tiene que romper las fronteras de su medio profesional y convertir esos procesos en objetos de estudio, en “temas de investigación”. Así, en la misma proporción en que los efectos de la realidad presente llegan en forma indirecta hasta el cubículo del investigador, la institución donde realiza su trabajo se convirtió en el principal motivador de sus tareas. La vida de relación en el recinto institucional vino a ser el surtidor de sus temas de investigación, el principal oferente de enfoques para revisar el pasado, el dispensador de una amplia variedad de instrumentos analíticos para efectuar sus reconstrucciones, y el creador de los estímulos que excitan el oficio de historiador.

Ser historiador no planteó más la exigencia de estar en relación con las fuerzas que

hacen la historia. Por el contrario, se convirtió en una forma de reconstruir el pasado según las reglas de una disciplina integrada por individuos alejados de los escenarios donde ocurre la transformación efectiva de la historia. Una variante de esta manera de reconstruir el pasado llegó a postular que entre más alejado estuviera el historiador de sus temas de estudio, más “objetiva” resultaría su interpretación de los hechos. Así, lo que en adelante se llamó “objetividad del historiador” sugería que éste no debería involucrarse en los acontecimientos que analizaba.

Otra consecuencia del desarrollo de la historia profesional fue la reducción del complejo pasado a los estrechos límites temáticos, temporales y espaciales que podían ser abarcados por la tesis y la investigación monográfica. Estas dos invenciones de la academia impusieron una recuperación del pasado fragmentada, que desde la década de 1940 ha sido el modelo de la investigación histórica.

La obra misma del historiador es un espejo fiel de las transformaciones ocurridas en el sistema productivo y en las condiciones sociales de la profesión. De 1940 a la fecha se han publicado más obras históricas que en todos los periodos anteriores, como consecuencia de la multiplicación de las instituciones, revistas y casas editoriales dedicadas a difundir los productos del historiador. En una proporción semejante aumentaron las tesis de los historiadores, y aún más las reuniones, congresos y simposios.

Pero ocurre que la mayor parte de esta producción está representada por estudios especializados que sólo leen los mismos profesionales de la historia y sus estudiantes. El resto, una porción pequeñísima, es la que llega al público general. El gran volumen de la producción historiográfica y su impenetrabilidad para el público no especializado, son consecuencia de la profesionalización de la disciplina y del proceso de enclaustramiento que distingue a los profesionales de las ciencias sociales. Hoy se produce más porque hay más apoyos a la investigación; porque la obra publicada es el principal indicador de los méritos del investigador; porque para éste, luego de los títulos y grados, es su principal medio de ascenso escalafonario; porque el prestigio lo establece la obra publicada, y porque, en fin, la historia es una profesión de letrados, y sin obra, no hay historiador. Pero no se produce más para más lectores, como lo prueba el hecho devastador de que la institución académica tiene el récord imbatible por concepto de almacenamiento de libros: ¡cientos de miles de libros guardados en las bodegas!

La compulsión de publicar está pues en relación directa con los modelos profesionales que hoy rigen el oficio de historiador. El historiador se dirige con preferencia a los miembros del gremio porque la multiplicación de las instituciones docentes y de investigación creó un mercado propio para sus obras, y porque el dictamen de este público es el que verdaderamente interesa a quien atiende más a las demandas profesionales que a las sociales. Como el dictamen de los profesionales del oficio es el que tiene el mayor peso en el medio institucional, a este público se dirige su obra. Nada expresa mejor el distanciamiento que se ha creado entre el profesional de la historia y la sociedad, que esta contradicción entre la producción de obras históricas y el reducido público al que van dirigidas.

Las universidades, y la mayor entre ellas, la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) viven una crisis interior que recorre todo su organismo: la docencia, la investigación, la relación con la sociedad, la calidad y el profesionalismo de su personal, que sólo en 1986, un documento del entonces rector, doctor Jorge Carpizo, se atrevió a denunciar bajo el título de “Fortaleza y debilidad de la UNAM”. Fue éste el diagnóstico más franco y crudo que se ha escrito sobre la realidad de nuestro sistema educativo superior. Fue una denuncia del corporativismo que se ha apoderado de nuestras instituciones y que sigue vigente en la actualidad.

-
- [1] Este ensayo fue presentado como ponencia en la VI Reunión de Historiadores Mexicanos y Norteamericanos, celebrada en Chicago, del 8 al 12 de septiembre de 1981. Se publicó primero en la revista *Nexos*, núm. 46, octubre de 1981, pp. 27-37. Se incluyó más tarde en la obra colectiva que reunió las ponencias del congreso antes citado, en Roderic A. Camp, Charles A. Hale, Josefina Zoraida Vázquez (comps.), *Los intelectuales y el poder en México. Memorias de la IV Conferencia de Historiadores Mexicanos y Estadounidenses*, pp. 625-640. La presente versión mantiene las ideas expuestas y el análisis de las condiciones académicas que predominaban en esos años. Sólo se hicieron modificaciones a la redacción.
- [2] Véase su artículo, “L’opération historique”, en la obra colectiva coordinada por Le Goff y Nora, *Faire de l’histoire*. Posteriormente De Certeau publicó ese estudio con otros ensayos en el libro *L’écriture de l’histoire*. Los ejemplos que doy aquí sobre la organización, la composición y el funcionamiento de las instituciones académicas, y sobre las prácticas de sus miembros, provienen de mi experiencia como investigador y director de algunas instituciones mexicanas en los años de 1968 a 1981.

SEGUNDA PARTE

LOS PILARES
DE LA CONSTRUCCIÓN
HISTORIOGRÁFICA

Nuestro recorrido por las distintas funciones memoriosas, didácticas, identitarias, sociales, literarias, académicas, culturales y políticas que los pueblos y los individuos le han atribuido a la historia son apenas un sumario, un esbozo restringido de los propósitos e ideales que la humanidad ha imaginado que el relato del pasado puede o debe desempeñar.

Pero en ese recorrido faltaba dar cuenta de los pilares constitutivos que hicieron del registro del pasado la disciplina que hoy reconocemos como tal. Por ello esta segunda parte está destinada a explicar las sucesivas relaciones, roturas y nuevos acoplamientos que el relato histórico estableció con el lenguaje hablado (la primera forma de registrar el pasado), y con la escritura, hasta ahora su molde y modelo más constante y efectivo para conservar los avatares de los acontecimientos humanos. En este transcurso el relato histórico forjó vínculos íntimos y poderosos con el mito y el rito que en la Antigüedad fueron fundamentales para preservar la memoria y siguen hoy vigentes.

En todas estas formas de recordación juega un papel primordial la memoria individual y colectiva, y por ello le prestamos aquí una atención especial. Tales artilugios para recoger y conservar la experiencia humana han caminado estrechamente unidos con lo que hoy llamamos ficción o literatura, una relación que en las últimas décadas ha suscitado un interés acentuado y benéfico. Otra parte de esta sección se concentra en la reconstrucción propiamente dicha del discurso histórico, comenzando con el establecimiento de la prueba documental, luego con los métodos de explicación y comprensión, y finalmente con la “representación historiadora”, o sea, la forma literaria que asume el relato que se ofrece al lector. Concluye esta parte con un capítulo dedicado a mostrar los cambiantes rostros e imágenes que asumió el historiador en las distintas fases de su oficio. La última sección se divide en dos apartados: uno resume los desafíos que hoy enfrenta el historiador y el otro se refiere al papel que cumple la historia en la formación del ciudadano.

EL REDESCUBRIMIENTO DE LA NARRATIVA ORAL Y SU IMPACTO EN LA RECONSTRUCCIÓN DEL PASADO

LA HISTORIA no comenzó en la Grecia clásica, como se acostumbraba decir en las aulas desde el siglo XIX, ni es un oficio creado por los cultivadores de la escritura. El arte de guardar la experiencia de los antepasados y transmitirla a las nuevas generaciones tuvo orígenes más remotos y gestores que no sabían leer ni escribir. Muchos años antes de la escritura y de los componedores de libros de historia, como Heródoto o Tucídides, hubo relatores acuciosos del pasado que cantaron la genealogía de sus gobernantes y las hazañas de los héroes, o compusieron relatos sobre el origen del cosmos y de los seres humanos en forma oral. El redescubrimiento de la narrativa oral es un hecho reciente que provocó irradiaciones múltiples y dejó una huella indeleble en la reconstrucción del pasado.

Entre mediados y finales del siglo XX la afortunada aparición de diversos estudios sobre la memoria y la cultura oral (Milman Parry, Albert B. Lord, Eric A. Havelock, Frances B. Yates, Jack Goody, Walter Ong^[1] y muchos más), transformaron la interpretación de la larga pero poco valorada tradición oral. El redescubrimiento de la oralidad no sólo significó rescatar el lenguaje hablado como primer formador de la memoria comunitaria e histórica. Fue también el antídoto que liberó a las culturas iniciales de los calificativos de primitivas o carentes de habilidades intelectuales que pesaban sobre ellas. El conjunto de estos estudios, al revalorar el significado de la oralidad en las antiguas culturas y en sus descendientes modernos, llevó al reconocimiento de la *Iliada* y la *Odisea*, antes consideradas obras propias de la escritura, como productos originales de la memoria almacenada por la tradición oral. Este descubrimiento, al que contribuyó de manera decisiva Milman Parry, puede resumirse con las palabras de Walter J. Ong: “virtualmente todo aspecto característico de la poesía homérica se debe a la economía que le impusieron los métodos orales de composición. Estos pueden reconstruirse mediante un análisis cuidadoso del verso mismo”.^[2]

El lenguaje es por definición actividad colectiva, pues sus formas de expresión y sus fórmulas de recordación son generadas por el conjunto del grupo y sirven a los fines de la colectividad.^[3] Esta constatación trajo consigo la pregunta ¿cómo pudieron los pueblos sin escritura conservar sus tradiciones y la memoria de sus orígenes e identidades? Eric A. Havelock dedicó gran parte de su libro *Preface to Plato* a responderla. Ahí apuntó que la respuesta estaba en la memoria viva y repetida por la rueda de las generaciones. Escribió que “una memoria social colectiva, tenaz y confiable, es un prerequisite social absoluto para mantener el aparato de cualquier civilización”. Más adelante afirma que la tecnología verbal, entonces la única disponible para garantizar la preservación y autenticidad de la transmisión oral, descansaba en el orden rítmico, en la repetición y en

las cadencias métricas de la poesía y fue este mecanismo el transmisor eficaz de la memoria colectiva. Esta génesis histórica era “la *fons et origo*, la causa principal de ese fenómeno que todavía recordamos como poesía”.^[4] En el Caribe americano, Antonio García de León constató que

en los encuentros que formaron a las primeras sociedades del mundo colonial americano la música llegó a ser tan importante como el habla natural, convirtiéndose en un terreno del intercambio que trascendió muchas barreras originales [...] En la música y en la danza es la memoria y su transmisión por generaciones la que hace este oficio [de intercambio] y la que recoge, siempre como lenguaje, el sentido de totalidad armoniosa de la construcción. Es esta memoria transmitida la que permite la persistencia de algunos usos relacionados con la danza y el canto [...] como los *areitos*, que sobrevivieron a la misma población indígena original que los practicaba con un sentido ritual [...] El carácter de la música aparece entonces como un sistema combinatorio en sí mismo, derivado y contiguo al lenguaje: pues no hay música antes del lenguaje.^[5]

La oralidad se asienta en los instrumentos que rigen la comunicación social. El lenguaje, cualquiera que éste sea, adquiere sentido cuando su significado es compartido por la comunidad. Uno de estos lenguajes es el visual, cuando un individuo ve actuar a otro y busca imitar o replicar sus acciones, un método muy efectivo para la transmisión de las costumbres, las artes, los tratos y la fabricación de utensilios. Otro es el oral, el manejo de la palabra, el medio de comunicación que une e identifica al grupo. El lenguaje oral requiere la existencia de un código transmisor de mensajes, de procedimientos que permitan memorizar, repetir y retener lo escuchado. Cuando una sociedad descansa en un sistema de comunicación que va del emisor al receptor, opta por expresarse por medio de declaraciones fijas, invariables, transmitidas de la misma manera. El medio transmisor de este mensaje puede ser visual, oral o ritual, pero para alcanzar su objetivo tiene que valerse de la repetición, el mecanismo que almacena y conserva en la memoria los conocimientos y las tradiciones que el grupo requiere guardar para sobrevivir. En este sistema el lenguaje tomó la forma de la palabra envuelta en el canto rítmico de la poesía.^[6] H. T. Wade-Gery fue el primero que sugirió, en 1949, que el alfabeto fue elaborado explícitamente para registrar la poesía en hexámetros que componían los poetas y cantores. Según esta interpretación, hacia 800-750 a.C., Homero compuso la *Iliada* y la *Odisea* en hexámetros, una escritura rítmica organizada por la alternancia de sílabas cortas y largas integradas en un modelo. La unidad de comunicación de este canto no era la palabra aislada, sino la frase, un grupo de líneas que al repetirse concentraban la atención de los escuchas. Era un canto que “mantenía el ritmo narrativo con la música [la lira] que le acompañaba”.^[7]

El lenguaje hablado tiene fórmulas específicas de expresión, una estructura peculiar, una trama y formas particulares que lo diferencian del lenguaje escrito.^[8] En su expresión más común es un lenguaje que al mismo tiempo que encanta el oído es un transmisor de conocimientos. Por eso Havelock llama a la *Iliada* y la *Odisea* enciclopedias de la Grecia de Homero. Eran el *corpus* que contenía “un repositorio masivo de conocimiento útil, una suerte de enciclopedia de ética, política, historia y tecnología que el ciudadano requiere aprender como base de su equipamiento educativo”. El lenguaje de Homero, dice Havelock, “es lenguaje almacenado en forma oral con el

propósito de sobrevivir”.^[9] Es el conocimiento y la sabiduría propia de todos los pueblos antiguos que no conocieron la escritura.^[10]

¿Cómo fue posible traer a la memoria los hechos que permitieron forjar una identidad, preservar tradiciones, edificar una cultura y sobrevivir? La respuesta la dio hace tiempo Cicerón, la explicó con erudición y ejemplos convincentes Frances B. Yates y la resumió así Walter J. Ong: es “pensar cosas memorables. En una cultura oral primaria, para resolver eficazmente el problema de retener y recobrar el pensamiento cuidadosamente articulado, el proceso habrá de seguir las pautas mnemotécnicas formuladas por la pronta repetición oral”.^[11] Es decir, poniendo en práctica las fórmulas y pautas rítmicas que pueblan la *Iliada*, la *Odisea* o los relatos de los pueblos eslovacos, turcos o africanos.^[12]

Un rasgo común de la tradición oral es utilizar “historias de acción humana”, recurrir a los acontecimientos en los que participa la comunidad, antes que a categorías abstractas. Al carecer de categorías analíticas complejas, la tradición oral prefiere la cercanía con el mundo vital humano. De ahí que en la trama del relato participen las acciones humanas para significar tanto el acto como su contexto.^[13] Una característica de la tradición oral es el relato de lo acontecido al grupo, sea éste la tribu, la aldea, el cacicazgo, el reino o grupos de parentesco. Se trata de narraciones que expresan los valores colectivos a los que están vinculados los miembros del grupo. Son los conocidos relatos que narran las migraciones y asentamientos del grupo, la apropiación o defensa del territorio, sus hazañas pasadas o las victorias contra los enemigos. Jan Vansina recoge diversas muestras de estos relatos que fortifican las identidades colectivas.^[14] Como recapitula este autor,

la tradición oral consiste en información conservada en la memoria [...] Esta información forma un vasto acervo, un acervo que abarca la totalidad de la cultura heredada [...] Es un acervo que es esencial para la continuidad de la cultura y la reproducción de la sociedad de una generación a la siguiente.^[15]

Esta forma de preservación oral de la memoria es una característica de las antiguas culturas de Mesoamérica y del Caribe. En éstas, llamadas “culturas primitivas”, se encontraron sistemas poéticos muy desarrollados “relacionados tanto con la religión como con la conservación de la memoria y la tradición oral a través del canto”. Antonio García de León observa que los “primeros cronistas del Caribe percibieron esta relación entre música, danza y memoria”, como es el caso de Gonzalo Fernández de Oviedo, quien al describir los *areitos* o bailes de la isla Española, dice: “Tenían estas gentes la buena y gentil manera de rememorar las cosas pasadas e antiguas; esto era en sus cantares y bailes, que ellos llaman *areito*, que es lo mismo que nosotros llamamos bailar cantando”.^[16]

Pedro Mártir de Anglería, uno de los primeros cronistas de los viajes de Colón y sus descubrimientos, es más preciso en la descripción de estas formas americanas de memoria oral preservada en danzas cantadas:

Tienen por costumbre inmemorial, particularmente en las mansiones de los reyes, hacer que sus *boicios* o

sabios instruyeran a sus hijos de memoria en el conocimiento de las cosas. Con esta enseñanza son dos los fines que persiguen: uno general, tocante al origen y sucesión de los acontecimientos, y otro particular, que atañe a las ilustres hazañas en la paz y en la guerra de sus padres, abuelos, bisabuelos y demás antepasados. El contenido de ambas enseñanzas lo tienen en versos que llaman *areitos* y como entre nosotros los tañedores de cítara, ellos los cantan acompañados de danzas, al son de atabales contruidos a su usanza [...][17]

Otra característica de la tradición oral es su vinculación directa y constante con el presente; el pasado no está separado del presente y por ello a menudo el pasado lejano, el que ya no concuerda con el presente, o que llega a oponerse a éste, es castigado con el olvido o la supresión.[18] En estos casos la memoria hace un reajuste con el pasado, olvida o borra y oscurece porciones de él y experimenta una suerte de amnesia (homeostasis le llaman Goody y Watt), y de este modo pone en obra una suerte de autorregulación para mantener las condiciones necesarias para la subsistencia del grupo en el presente. Su función social es recordar tanto como olvidar.[19]

En la cultura oral, donde la comunicación verbal se da por palabras y declaraciones directas, las relaciones interpersonales ocupan un lugar especial, tanto en la atracción o empatía como en su contrario, la antipatía, y por ello los elogios al héroe suelen ser desmesurados, y lo mismo ocurre con los vituperios que bañan al enemigo. Asimismo, en una cultura oral es usual que el relator se identifique empáticamente con los hechos que narra y sus actores, mientras que en la cultura letrada “la escritura separa al que sabe de lo sabido”, se vuelve “objetiva”. [20]

“La mayoría de las culturas orales, si no es que todas, producen narraciones y series de narraciones de grandes dimensiones, como las historias de las guerras troyanas entre los griegos, o las de coyotes entre varias poblaciones indígenas americanas [...]” [21] Este tipo de narraciones largas son preferidas por su capacidad “para reunir una gran cantidad de conocimientos populares en manifestaciones relativamente sustanciales y extensas que resultan razonablemente perdurables, lo cual en una cultura oral significa formas sujetas a la repetición” [22]

Por otro lado, la memoria oral es proclive a concentrarse en “grandes personajes cuyas proezas sean gloriosas, memorables y, por lo común, públicas”. Selecciona figuras heroicas y retrata personajes de dimensiones extraordinarias, porque ambas tienden a grabarse en el auditorio de manera permanente. “Las personalidades incoloras no pueden sobrevivir a la mnemotécnica oral. A fin de asegurar el peso y la calidad de notables, las figuras heroicas tienden a ser genéricas: el sabio Nestor, el aguerrido Aquiles, el astuto Odiseo [...]” [23]

En un esfuerzo por compendiar las características que distinguen a la tradición oral, Walter Ong señala su fluidez, su intento por hilvanar una secuencia tras otra, como si el relato buscara no perder la continuidad del tema y la atención del auditorio. Los relatos orales prefieren la narración acumulativa de hechos y acciones antes que detenerse en el análisis. En lugar de dividir o separar acontecimientos, opta por sumarlos. Se trata de relatos que tienden a ser copiosos, abundantes y repetitivos. “La redundancia, la repetición de lo apenas dicho, mantiene eficazmente en la misma sintonía tanto al hablante como al oyente.” [24]

Pero si el canto y el relato oral son repetitivos y se esfuerzan por conservar el canon que los conforma, también es verdad, como observó Milman Parry, que cada “canto o declaración es una creación original”. Hasta ahora no ha sido posible reconstruir la obra de sucesivas generaciones de cantores, o el momento cuando uno de ellos relató por primera vez una saga y estableció un modelo. Por eso puede decirse que el relato que se escucha en un momento dado es el canto original, pues cada declaración o recitación es una recreación original. Siguiendo a Parry, dice Albert B. Lord que los términos “autor” u “original” no tienen sentido en la tradición oral, o poseen un significado diferente al que le otorgamos en nuestros días. Desde este mirador el canto no tiene “autor” sino una multiplicidad de autores, pues si cada canto es una creación, cada cantor es también un “autor”.^[25] Y sin embargo, la historia central sobre la que gira el canto es celosamente conservada. Los cambios registrados por Parry, Lord, Goody y otros no alteran el núcleo duro del relato, pues son agregaciones, cortes, cambios en el orden de la secuencia, fragmentos tomados de otros cantos, sustituciones de un tema por otro, etcétera.^[26]

La tradición oral es profundamente conservadora. Albert B. Lord, al revisar el gran *corpus* de relatos orales acumulados por Milman Parry y él mismo, se mostró sorprendido por el conservadurismo de esta tradición. Advirtió, por ejemplo, que la trama del relato es cuidadosamente preservada, así como las fórmulas orales, los ritos de ejecución y sus formas de emisión.^[27] Y es comprensible que así sea, puesto que en la cultura oral el conocimiento que no se repite una y otra vez “desaparece pronto”. Esta necesidad establece una

configuración altamente tradicionalista o conservadora de la mente que, con buena razón, reprime la experimentación intelectual. El conocimiento es precioso y difícil de obtener, y la sociedad respeta mucho a aquellos ancianos y ancianas sabios que se especializan en conservarlo, que conocen y pueden contar las historias de los días de antaño.^[28]

La construcción de la memoria oral certifica su naturaleza colectiva, como la religión y otras tradiciones culturales. Émile Durkheim, al estudiar la religión de los antiguos pueblos australianos, fue uno de los primeros en descubrirlo y en proponer un método riguroso para estudiar esas manifestaciones. En la introducción a *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, escribió:

La conclusión general del libro que se va a leer es que la religión es algo eminentemente social. Las representaciones religiosas [o la memoria oral, podríamos decir en el caso que estamos considerando] son representaciones coercitivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de aclarar que no surgen sino en el seno de los grupos reunidos, y que están destinados a suscitar, a mantener o rehacer ciertas situaciones mentales de este grupo.^[29]

EL SALTO DE LA MEMORIA ORAL A LA MEMORIA ESCRITA

En las historias sobre el desarrollo del lenguaje y la comunicación humana la invención

de la escritura ocupa un lugar prominente. La escritura, afirma E. D. Hirsch, establece un lenguaje “libre de contextos”. Crea un discurso “autónomo” porque “no puede ponerse en duda ni cuestionarse directamente, como el habla oral, porque el discurso escrito está separado de su autor”.^[30] Por esas cualidades Walter Ong declara que no “hay manera de refutar un texto directamente. Después de una impugnación generalizada y devastadora, dice exactamente lo mismo que antes”.^[31] “Por contraste con el habla natural, oral, la escritura es completamente artificial”, pero esto no

significa condenarla, sino elogiarla. Como otras creaciones artificiales y, en efecto, más que cualquier otra, tiene un valor inestimable y de hecho esencial para la realización de aptitudes humanas más plenas, interiores. Las tecnologías no son sólo recursos externos, sino también transformaciones interiores de la conciencia, y mucho más cuando afectan la palabra.^[32]

Por ello, el orientalista James H. Breasted no dudó en hacer el siguiente elogio de la escritura: “La invención de la escritura y de un sistema adecuado de registro en papel ha tenido más influencia en el desarrollo de la raza humana que cualquier otro avance intelectual en la vida del hombre”. A esta declaración se ha sumado la de muchos pensadores y autores distinguidos, como Carlyle, Kant, Mirabeau y Renan, “quienes creyeron que con la invención de la escritura tuvo lugar el principio de la civilización”. Estas expresiones fueron tan abundantes y repetidas que se convirtieron en un lugar común, y llegaron a condensarse en fórmulas denigratorias como la siguiente: “así como el lenguaje distingue al hombre del animal, así la escritura distingue al hombre civilizado del bárbaro”.^[33]

Se ha definido la escritura como un sistema de intercomunicación que se sirve de medios gráficos y convencionales para registrar el lenguaje humano de forma permanente y visible.^[34] Todos los pueblos idearon y utilizaron diferentes medios de comunicación, de modo que disponemos de estudios sobre el desarrollo y características de esos variados sistemas de escritura, hasta llegar al que se considera el punto más alto de esa marcha evolutiva, la escritura alfabética.^[35] Buen número de esos estudios se ha concentrado en los orígenes del alfabeto griego, la escritura considerada más idónea para representar con exactitud los elementos del lenguaje hablado.^[36] El alfabeto griego fue el resultado de una fusión entre las escrituras semíticas (fenicias principalmente) y la griega, que convirtió los signos semíticos en vocales metódicamente señaladas en la escritura.^[37]

Esta transformación decisiva, “casi total, de la palabra —del sonido a la imagen— dio a la antigua cultura griega, según Eric Havelock, el predominio intelectual sobre otras culturas de la Antigüedad”. En contraste con las dificultades que presentaban otras escrituras, la alfabética de los griegos “cumplía una misión de democratización en el sentido de que para todos resultaba fácil” aprenderla. “También era un medio de internacionalización pues facilitaba una manera de procesar incluso las lenguas extranjeras.”^[38] La larga y animada discusión sobre la fecha en que fue inventado el alfabeto griego se ha unido a la más polémica acerca de la autoría de la *Iliada* y la *Odisea*, las obras emblemáticas que fueron cantadas y difundidas en versos compuestos en hexámetros. Diversos autores coinciden en asegurar que el alfabeto griego se creó

para recoger versos hexamétricos.[39] En los días que corren la fecha de creación del alfabeto griego se ha fijado hacia el año 800 a.C.,[40] mientras que la versión escrita de la *Iliada* se ha establecido entre 735 y 720 a.C. Pero la identidad del autor de la *Iliada* y la *Odisea* sigue dando pie a intensas polémicas.

Homero es el aeda (*aoidos*), el cantor épico que la tradición reconoce como el autor de ambos poemas, aun cuando carecemos de un testimonio directo acerca de la vida de Homero. Lo que sí sabemos es que el autor o autores de la *Iliada* y la *Odisea* pertenecían a la extendida raza de poetas-cantores que declamaban sus creaciones ante auditorios reducidos (la corte de jefes poderosos), primero, o ante públicos extensos más tarde (el ágora de la ciudad, las olimpiadas). Esta última función fue propia de los rapsodas, poseedores de voz sonora y los dones de la memoria y la representación, las virtudes de los relatores de cantos antiguos, que desde los orígenes de la *Iliada* y la *Odisea* hasta tiempos recientes fueron los transmisores de la tradición oral. También sabemos que si Homero fue el cantor de la cólera de Aquiles o del regreso de Ulises a Ítaca, no fue el autor de la versión escrita que ha llegado hasta nosotros de esos poemas. Milman Parry, Albert Lord, Eric A. Havelock y otros investigadores mostraron hace tiempo que el cantor de relatos épicos aprendía éstos de memoria, a través de largos años de lento aprendizaje y repetición, y que cada vez que cantaba esos poemas producía una versión diferente.[41] Por eso sabemos que la versión escrita de la *Iliada* o la *Odisea* no es del aeda Homero, el arquetipo de los cantores de la tradición oral, como lo había anticipado Giambattista Vico desde la mitad del siglo XVIII.[42] Así, puesto que antes de la invención de la escritura no hay una versión fija, establecida, de esos poemas, la versión hoy disponible de ellos debe atribuirse a su forma escrita, que a su vez, en el transcurso del tiempo sufrió diversas alteraciones y cambios, pues cada escritor o comentarista le impuso sus particulares interpretaciones hasta el momento de su constitución definitiva, que Powell sitúa poco más tarde de la fecha de invención del alfabeto griego (800 a.C.), entre 800 y 750 a.C.[43] Powell concluye su obra con las siguientes palabras:

No podemos separar la invención del alfabeto de los primeros registros de la poesía en hexámetros. Para acontecimientos extraordinarios buscamos causas extraordinarias. Homero cantó sus poemas [... y más tarde alguno de sus seguidores y admiradores los trasladó del lenguaje oral a la escritura del alfabeto griego]. De este momento trascendental proviene la civilización clásica griega y sus logros. Pero ninguno de esos logros sobrepasó el de Homero y su escriba, que hizo de su poema un canto inmortal.[44]

LOS EFECTOS NEGATIVOS DE LA ESCRITURA SOBRE LOS PUEBLOS “SIN HISTORIA”

El elogio de Powell sobre el poder civilizador de la escritura alfabética es un lugar común desde los tiempos de la Grecia clásica, pasando por el Imperio romano, el Renacimiento, el Siglo de las Luces, los imperialismos del siglo XIX, hasta los días que corren. Desde entonces la escritura lleva adheridos a su creación los calificativos de ser el instrumento

más apto para transmitir el lenguaje hablado, el portador de la vida civilizada, el compañero fiel del poder político, militar e ideológico para llevar a los pueblos bárbaros los bienes de la cultura y la religión. La aparición de la escritura significó también una separación radical entre la alta cultura, dominada por el alfabetismo, y la cultura popular, significada por el lenguaje oral, la tradición y la noción de arcaísmo.[45] Esta división introdujo dos diferentes modos de experimentar y pensar la realidad y esas percepciones adquirieron una nueva dimensión con la invención de la imprenta hacia 1450-1500.

Durante el Renacimiento se fue afirmando la creencia de que la cultura escrita era el logro más alto alcanzado por la humanidad, el patrón con el cual habría de medirse el avance o estancamiento de disciplinas como la historia, la literatura, el derecho, la filosofía, la teología, las ciencias. Más tarde, la invención y propagación de la imprenta acentuaron el dominio de la escritura sobre el discurso oral. Debemos a Elizabeth L. Eisenstein un estudio acucioso e iluminador sobre la revolución que operó la invención de la imprenta: *The Printing Press as an Agent of Change*. [46] En la primera parte la autora da cuenta de las implicaciones que produjo la invención de la imprenta. El paso del manuscrito al libro impreso tuvo entre sus efectos un aumento considerable en la producción de libros y una reducción de las horas para elaborarlos, seguidos por un incremento súbito de los lectores y la propagación de los contenidos del libro, que se expresó en una expansión de la “República de las Letras”. Las letras desplazaron entonces al púlpito y los libros multiplicaron en sus páginas las imágenes, dibujos, grabados, sellos, tablas, mapas o diagramas que describieron el mapa humano y el de la naturaleza. El libro impreso contribuyó entonces a afirmar el concepto de autor y le dio gran impulso al renacimiento de los autores clásicos.[47]

Entre las aportaciones notables del libro impreso Eisenstein destaca la explosión y difusión del conocimiento en los públicos más variados, a través de diversas lenguas. La disposición de muchos libros y ediciones trajo consigo la posibilidad de consultar y comparar diferentes textos y concepciones, junto con el descubrimiento de nuevas tierras y seres humanos. El libro tuvo también la virtud de estandarizar el conocimiento por medio de los cientos y miles de copias que lo difundieron en los diferentes rincones de la tierra. Asimismo, la avalancha de libros que brotó de la imprenta y su continua reedición y reproducción en otras lenguas promovieron la preservación del conocimiento adquirido y su difusión en las lenguas vernáculas. La imprenta acogió y protegió la diversidad de las lenguas vernáculas, otro fenómeno que se afirma en el Renacimiento.

Al lado de esas aportaciones la imprenta marcó un parteaguas: 1500 fue la fecha que separó la edad del escriba de la edad de la imprenta. El libro impreso tuvo también una participación decisiva en las dos revoluciones que empujaron el advenimiento de los tiempos modernos: la división de la unidad de la Iglesia en católicos y protestantes, que dio paso a la formación de dos culturas religiosas distintas. La difusión de las obras de Lutero y Calvino a través de la imprenta fue determinante en este rompimiento, pues como dice Eisenstein, “Rara vez una invención ha tenido una influencia tan decisiva como la imprenta en la Reforma”. [48] La hoja suelta, el sermón y el libro impresos jugaron un papel liberador de la ortodoxia cristiana y fueron el apoyo necesario de los

filósofos libertarios y de los heterodoxos.[49] Finalmente, Eisenstein muestra con fineza y manejo de una gran diversidad de testimonios el papel crucial que tuvo la imprenta en el ascenso de la ciencia y la revolución copernicana.[50] Los cambios impulsados por la imprenta transformaron las bases que sustentaban el saber y la cultura: “la confianza pasó de la revelación divina al razonamiento matemático y a los mapas hechos por el hombre”. [51] El libro, como observó Jack Goody, se convirtió en un formidable instrumento de poder. De ahí que ya en el siglo XVI un poeta inglés sostuviera que “la pluma era más poderosa que la espada”. [52]

Sin embargo, desde el siglo XVI los pueblos nativos del continente americano, África, Asia y Oceanía recibieron la imprenta y el libro no como agentes de civilización, liberación y sabiduría, sino como compañeros de la invasión militar, la muerte y la opresión bajo la figura de destructores de sus lenguas, culturas, religión y tradiciones. Con la aparición de la corriente historiográfica llamada “estudios subalternos”, [53] autores de países con pasado colonial revisaron con mirada crítica los procesos de invasión, apropiación del territorio, “conquista espiritual”, destrucción de la memoria nativa e implantación de la escritura alfabética y con esos enfoques abrieron una nueva ventana para mirar la formación histórica de la nación. En el caso de la Nueva España, como bautizó a México Hernán Cortés en su segunda *Carta de relación* (1520), estos estudios pusieron atención en el lenguaje de las letras que como en la antigua Grecia y la Roma imperial, fue decisivo para la expansión territorial, política y cultural. Dos libros de Elio Antonio de Nebrija, *Gramática de la lengua castellana* (Salamanca, 1492), y *Reglas de ortografía castellana* (Salamanca, 1517), vinieron a ser el cemento que unificó a España mediante el lenguaje y los difusores del castellano en las lejanas tierras descubiertas por Cristóbal Colón. Como explica Walter Mignolo, “ideológicamente Nebrija estaba interesado en la unificación de Castilla y en la expansión del imperio español”, y por esta vía hizo una contribución fundamental para hacer de la lengua “el compañero del imperio”. [54] En 1606 José Bernardo de Aldrete fortaleció ese programa con la publicación de su libro *Orígenes de la lengua castellana*, una de cuyas tesis afirmaba: “cuando los vencidos reciben el lenguaje de sus conquistadores, rinden su propio lenguaje junto con la tierra y su pueblo”. De esta manera, observa Mignolo, “Nebrija y Aldrete establecieron una sólida fundación para la difusión del alfabetismo occidental en el mundo colonial mediante la combinación de la gramática, la ortografía y los orígenes del castellano en un solo complejo ideológico”. [55]

Un resultado de ese programa auspiciado por los letrados y religiosos y puesto en ejecución por los reyes españoles fue la publicación de las numerosas gramáticas de las lenguas indígenas por los frailes franciscanos y dominicos en la Nueva España en la primera mitad del siglo XVI. Más tarde los diversos mandatos de Carlos I y Felipe II dispusieron que todas las leyes y textos relativos al reino de la Nueva España y su población se publicaran en castellano. La creación del Consejo de Indias (1524), la celebración del II Consejo Provincial Mexicano (1565) y la publicación de la *Recopilación de leyes de las Indias* (1680) completaron el programa de escribir, leer, enseñar, predicar la doctrina cristiana, legislar y hacer justicia por la vía de la lengua

castellana y el latín, y sellaron el proceso de occidentalización de la población americana.
[56]

La imposición del castellano y de la escritura alfabética de las lenguas clásicas (el latín, sobre todas) establecieron las bases para el programa sistemático que adoptó el conquistador para borrar y suprimir la memoria de los vencidos, ignorar sus registros históricos y sustituirlos por la escritura y el libro impreso. Aun cuando algunos de los conquistadores y primeros frailes informaron en sus crónicas que los indígenas tenían pinturas y formas peculiares de recoger y transmitir la memoria de los acontecimientos pasados, como Andrés de Olmos, Toribio de Benavente (Motolinía), José de Acosta, Diego de Landa o Bernal Díaz del Castillo, predominó la versión de que los naturales carecían de letras y de libros. Así, por ejemplo, fray Juan de Torquemada consignó esta calificación denigratoria:

Una de las cosas que mayor confusión causan en una república y que más desatinados trae a los hombres que quieren tratar sus causas es la poca puntualidad que hay en considerar sus historias; porque si la historia es una narración de cosas acaecidas y verdaderas y los que las vieron y supieron no las dejaron por memoria, será fuerza [...] que a los que vengan más tarde a] cotejar las varias que se dicen gasten la vida y quede al fin de ella sin haber sacado la verdad en limpio. Eso [o casi esto] es lo que pasa en esta historia de la Nueva España; *porque como los moradores antiguos de ella no tenían letras, ni las conocían, así tampoco no las historiaban.*[57]

Pero entre los frailes que llegaron a predicar el Evangelio en Nueva España hubo hombres extraordinarios, que además de reconocer la existencia de verdaderos registros históricos volcaron su talento en la recuperación de las lenguas y la cultura de los pueblos americanos y nos legaron una relación acuciosa de sus maneras de pensar, sus creencias religiosas, sus ideas sobre la composición del cosmos, sus costumbres, sus relatos históricos y sus formas de vida. Fray Andrés de Olmos, quien llegó a la Nueva España en 1528, narra que en 1533 Sebastián Ramírez de Fuenleal, entonces presidente de la Real Audiencia de México, le solicitó

que sacase en un libro las antigüedades de estos naturales indios, en especial de México, y Tezcoco, y Tlaxcala y para que de ellos hubiera alguna memoria [...]. Y el dicho padre lo hizo así, que habiendo visto todas las pinturas que los caciques y principales de estas provincias tenían de sus antiguallas y habiéndole dado los más ancianos respuestas a todo lo que les quiso preguntar, hizo de todo ello un libro muy copioso.
[58]

Fray Andrés de Olmos dijo que sacó de esta obra, conocida bajo el nombre de “Tratados de las antigüedades mexicanas”, tres o cuatro copias o trasuntos, infortunadamente todas ellas desaparecidas, hasta la fecha, junto con el original.[59] Más tarde, el Consejo de Indias y fray Bartolomé de las Casas le requirieron esa obra, así que presionado por tales demandas Olmos compuso una *Suma* del libro copioso, un compendio que hacia 1547 Las Casas tuvo en su poder y también el franciscano Gerónimo de Mendieta, el oidor Alonso de Zorita y otros interesados en la historia antigua de esos pueblos.[60] Estas dos obras y otras más del mismo Olmos, son reconocidas hoy como la piedra angular sobre la que se asentó el conocimiento de la antigüedad náhuatl en la primera mitad del siglo

XVI,[61] o como escribió Gerónimo de Mendieta, quien decía que la obra de fray Andrés de Olmos era la fuente de la que emanaban “todos los arroyos que de esta materia han tratado”. [62]

Al adentrarse en la lectura de los libros pintados y al convocar a los hombres de edad reconocidos por su sabiduría, Olmos inauguró una nueva lectura del pasado indígena. Advirtió que éstos tenían un sistema peculiar para registrar los acontecimientos históricos en la fecha precisa en que ocurrieron, un registro que daba cuenta del contenido de esos hechos y de su contexto, y que permitía su transmisión tanto pictográfica como oral a sus descendientes. El reconocimiento de estas formas de conservar y transmitir el pasado lo convirtió en un recolector perseverante de los testimonios orales y pictográficos de la antigüedad prehispánica, y en el creador de un método sistemático de recolección histórica y etnográfica que hizo escuela en la Nueva España,[63] como lo prueban las obras posteriores de Toribio de Benavente, Bernardino de Sahagún, Bartolomé de las Casas, Diego Durán, Gerónimo de Mendieta o Juan de Torquemada. De aquí arranca, podemos decir, una nueva manera de ver y recuperar la cultura y las formas de conservación del pasado de los pueblos americanos, y un reconocimiento explícito de la memoria oral, de la transmisión del pasado por la boca de los viejos y sabios encargados de guardarla.

Ya en 1585 Gerónimo de Mendieta nos había dado una lista impresionante de las obras realizadas por fray Andrés de Olmos:

- *Arte de la lengua mexicana*
- *Vocabulario de la misma lengua*
- *El Juicio Final, en la misma lengua*
- *Pláticas que los señores mexicanos hacían a sus hijos y vasallos, en la misma lengua*
- *Libro de los Siete Sermones, en la misma lengua*
- *Tratado de los pecados mortales y sus hijos, en la misma lengua*
- *Tratado de los sacramentos, en la misma lengua*
- *Tratado de los sacrilegios, en la misma lengua*
- *Arte de la lengua uaxteca*
- *Vocabulario de la misma lengua*
- *Doctrina cristiana en la misma lengua*
- *Confesionario en la misma lengua*
- *Arte de la lengua totonaca*
- *Vocabulario de la misma lengua*[64]

La revisión contemporánea de los trabajos de Olmos dio a conocer el perfil de una obra proteica. Su *Tratado de las antigüedades mexicanas* reunía la historia, los mitos, los ritos, la religión y la organización de la sociedad nahua en un conjunto que tejía las antiguas pictografías con los textos en náhuatl o en español, es decir, estamos ante una obra sólo comparable al posterior y grandioso *Códice Florentino* de Sahagún. La *Suma*

que Olmos escribió más tarde para fray Bartolomé de las Casas y que Mendieta utilizó en su *Historia* era mucho más que un compendio, una verdadera enciclopedia. Ahora sabemos que ambas contenían piezas tan importantes como la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, *Estas son las leyes que tenían los indios de Nueva España*, la *Histoyre du Méchique*, *Las costumbres... de los indios de la Nueva España*, parte de las cuales se incluyeron en el *Codex Magliabechiano* y en el *Códice del Museo de América* publicado con el nombre de *Códice Tudela*.^[65] Además de esa riquísima colección de pictografías y textos, se debe acreditar a Olmos la recolección inicial de los *huehuetlahtolli* (los discursos y pláticas morales dirigidos a los hijos y gobernantes por los ancianos), los textos que han servido para valorar los principios morales de los antiguos mexicanos.^[66]

Estas obras y las ya mencionadas de fray Toribio de Benavente (Motolinía), Sahagún, el padre Las Casas, José de Acosta, Alonso de Zorita, Diego Durán, Gerónimo Mendieta, Juan de Tovar y Juan de Torquemada, muestran que la afirmación de que los aborígenes de América eran pueblos salvajes porque desconocían la escritura, era un argumento sin base real, una argucia ideológica, como lo ha demostrado Walter D. Mignolo.^[67] Los estudios más recientes sobre las culturas indígenas prueban, sin lugar a dudas, que “los pueblos mesoamericanos no sólo desarrollaron su propia escritura, sino que consideraron este arte uno de los más elevados, sinónimo de sabiduría”.^[68] La descalificación cultural y moral de los aborígenes americanos tiene sus raíces en el imperialismo español y europeo que desde finales del siglo XV y comienzos del XVI invadió esos territorios con el “barniz” de llevar ahí la civilización y la verdadera fe. Se trata de un discurso fundado en el etnocentrismo europeo que combatió a las culturas americanas con el arma de la escritura alfabética y los valores occidentales, un discurso apoyado en la concepción providencial del desarrollo histórico que propagó la Iglesia católica. La idea cristiana de la historia se hermanó con la expansión imperial del poder español, infundiéndole a ésta un sentido providencial y mesiánico. El descubrimiento de tierras ignotas y la conversión de pueblos paganos parecieron a los españoles un signo claro de la misión providencial que Dios le había señalado al pueblo escogido.^[69]

En el territorio americano la nueva escritura de la historia fracturó la antigua relación indígena entre las pictografías del texto y su explicación por los lectores, que era una relación muy libre y directa de desciframiento personal y comentario oral, un vaivén entre el contenido de las pictografías y la digresión creativa y cambiante de la explicación oral. La introducción del alfabeto europeo hizo del antiguo texto indígena polivalente un texto de sentido único: la nueva escritura, al escoger una interpretación entre las varias que permitían los pictogramas del código, estableció *una* interpretación y la convirtió en la única autorizada. El texto hizo autoridad. En adelante lo establecido en el texto privó sobre la interpretación oral. Fue ésta una de las maneras, quizá la más importante, en que el nuevo discurso de la historia impuso su supremacía sobre el antiguo. A partir de esa irrupción el indígena ya no pudo leer, recordar o explicar sus textos según sus propias categorías conceptuales y mentales, sino que su propia tradición comenzó a ser explicada por un lenguaje extraño, regido por otras categorías.^[70] Así, cuando un misionero jesuita

explicaba a los indígenas de la región de Quebec el efecto maligno y mortal que, según él les habían causado el vino y los licores, uno de los indígenas se puso en pie y le replicó: “No, no son estas bebidas las que nos quitan la vida, son vuestras escrituras: desde que describisteis nuestro país, nuestros ríos, nuestras tierras, nuestros bosques, empezamos a morir todos, como antes de vuestra llegada no sucedía”.^[71]

Esta imposición del lenguaje del conquistador, una más de las formas de colonizar la memoria del vencido, resultó un instrumento destructivo, que poco a poco debilitó la densa tradición indígena de guardar y recordar el pasado:

A pesar de la existencia ancestral de la tradición oral, la virulencia y el prestigio de la palabra escrita —no cuestionada, prepotente, exacta, dominante— amenaza la intención y la voz de los viejos, la atención y los oídos de los jóvenes, la relación entre ellos, el concepto mismo de lo que es memorable [...] la escritura ejerce sobre la voz un contrasentido; de lo múltiple se pasa a lo único; de lo adaptable a nuevas circunstancias se pasa a lo congelado, lo fijo, lo dado.^[72]

La mayoría de los investigadores de la época contemporánea, “incluidos los sociólogos y los historiadores, ha considerado a las sociedades preliterarias como estáticas, estancadas, incapaces de cambiar sin la intervención externa”.^[73] El pasado medieval, nos recuerda M. T. Clanchy, ha sido visto como “un periodo de ignorancia (sinónimo de analfabetismo) y barbarie”, la edad oscura (“the Dark Ages”), en espera “del Renacimiento, la Ilustración, la Reforma y las ideas progresistas del siglo XIX”.^[74] En los últimos cien años el etnocentrismo se aceleró con la escolarización obligatoria que impuso el Estado nacional, un programa que ha reforzado los prejuicios ideológicos y culturales. “El requisito de una escritura uniforme y universal hizo de los lenguajes minoritarios de Europa (vasco, bretón, catalán, etc.) un problema social y una amenaza política.”^[75] Pero como lo ha mostrado el desarrollo histórico de los últimos siglos, la escritura no necesariamente hace más felices a los pueblos. En primer lugar, afirma Clanchy, porque “es el lenguaje mismo el que forma las mentalidades, no la escritura. La escritura es sólo uno de los medios por los cuales el lenguaje codificado es comunicado, nunca más que esto”. Su libro *From Memory to Written Record. England 1066-1307*, es un alegato contra la tesis que equipara la escritura con la educación y el incremento de la escritura con la “expansión de la civilización”. La escritura, sostiene, “no es una fuerza civilizadora por sí misma”. Los buenos resultados de la escolarización se deben al proceso educativo mismo, no a la escritura en particular.^[76]

Estos y otros argumentos contra el etnocentrismo y las ideologías imperialistas tienen su fundamento teórico y práctico en la batalla secular emprendida por los viajeros, etnólogos, antropólogos e historiadores dedicados a los pueblos llamados “primitivos” y a las culturas “marginales”. “La humanidad —decía Claude Lévi-Strauss— se las ve constantemente con dos procesos contradictorios, uno de los cuales tiende a instaurar la unificación, en tanto que el otro se endereza a mantener o restablecer la diversificación.”^[77] A propósito del etnocentrismo occidental uniformador Lévi-Strauss recordaba a Jean Jacques Rousseau, quien proclamó sentir “una violenta aversión hacia los estados que dominan a los otros”. Siguiendo ese sentir, decía Lévi-Strauss que en

una sociedad ordenada no podría haber excusa para el único crimen inexcusable del hombre, que consiste en creerse duradera o temporalmente superior y en tratar a [otros] hombres como a objetos: sea en nombre de la raza, de la cultura, de la conquista, de la misión, o sencillamente de la comodidad.[78]

La revalorización de las culturas primigenias de los “pueblos sin escritura” y de la tradición que transmite sus experiencias y valores a través del lenguaje oral, proviene de ese inacabable alegato iniciado hace mucho tiempo por seres humanos que en el intento de conocerse a sí mismos descubrieron que la vía mejor era abrirse al conocimiento del otro, a los pueblos situados en tiempos y tierras distintas y formados por medios culturales extraños, en una palabra, en reconocer y comprender a quienes se comunicaban con lenguajes distintos al escrito. De esta disposición a romper las propias barreras y ensayar la aventura de conocer lo extraño y diferente, procede el hoy más extendido reconocimiento de la diversidad cultural y la pulsión irrefrenable que ha llevado a descubrir los antes inescrutables lenguajes de los pueblos del lejano oriente, de África, Oceanía o la escritura de los mayas, los quipus de los Andes, las pictografías de los teotihuacanos, mixtecos y nahuas, o la profundidad y vitalidad del lenguaje oral. El antropólogo o el historiador de nuestros días que se propone estudiar pueblos o culturas extrañas, no hace más que seguir la huella que dejó impresa hace más de dos siglos Jean Jacques Rousseau en su *Essai sur l'origine des langues*: “Cuando se quiere estudiar a los hombres, hay que mirar cerca de uno; pero para estudiar al hombre hay que aprender a mirar a lo lejos; hay que empezar por observar las diferencias para descubrir las propiedades”. [79]

[1] Entre 1933 y 1935 Milman Parry, un experto en poesía clásica y en Homero, reunió una colección de poemas épicos procedentes de cantores analfabetos de la región serbo-croata de la antigua Yugoslavia. Más tarde, con la colaboración de Albert B. Lord, formó uno de los *corpus* más grandes y mejor registrados de poemas orales épicos. Véase Albert B. Lord, *The Singer of Tales*; Milman Parry, *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*. A estas obras que develaron la antigüedad, composición, características e importancia de la cultura oral, siguieron las siguientes, entre muchas otras: Eric A. Havelock, *Preface to Plato*, del mismo autor, *The Muse Learns to Write*; Frances A. Yates, *The Art of Memory*; Jack Goody, *The Myth of the Bagre*; Jack Goody e Ian Watt, “The Consequences of Literacy”, pp. 27-68; Jan Vansina, *Oral Tradition as History*; Walter J. Ong *Oralidad y escritura*.

[2] Lord, *The Singer of Tales*, pp. 141-197; Ong, *Oralidad y escritura*, p. 29. “Parry —dice Walter J. Ong— mostró que la *Iliada* y la *Odisea* eran creaciones básicamente orales, cualesquiera que fueran las circunstancias que hubieran determinado el ponerlas por escrito”, *Oralidad y escritura...*, p. 63. Sin embargo, todavía hoy otros autores insisten en que ambas obras son producto de la cultura escrita.

[3] Havelock, *The Muse...*, pp. 54-55.

[4] Havelock, *Preface to Plato*, pp. 42-43.

[5] Antonio García de León, *El mar de los deseos*, p. 79. Más adelante, dice el autor (p. 81): “En la tradición africana, por ejemplo —y en donde la mayoría de las lenguas son tonales—, el discurso hablado no es más que una ‘degradación del canto’; el tenue recuerdo del tiempo mítico en que el lenguaje y la música eran la misma cosa”.

- [6] Havelock, *The Muse...*, caps. 5, 6 y 7. Según Lord, “el canto épico oral es poesía narrativa compuesta a través de muchas generaciones por contadores de relatos que no sabían escribir”, *The Singer of Tales*, cap. 4.
- [7] Barry B. Powell, *Homer and the Origin of Greek Alphabet*. Cito aquí la edición de 1996. La cita de H. T. Wade-Gery está en las pp. 109-110. Para las definiciones de Powell sobre la poesía en hexámetros de los aedas griegos, véanse las pp. 221-225.
- [8] Varios autores han explicado y definido las características del lenguaje oral. Véase, por ejemplo, Lord, *The Singer of Tales*, capítulos 2, 3, 4 y 5; Ong, *Escritura y oralidad*, cap. 3; Vansina, *Oral Tradition as History*, cap. 3; Goody, *The Interface between the Written and Oral*, segunda parte. La obra de Lord y los libros de Havelock y L. J. Gelb, *A Study of Writting*, y de Barry B. Powell, antes citado, son obras que le prestan atención especial al desarrollo del lenguaje oral. Una excelente descripción de las diferencias entre el lenguaje oral y el escrito se encuentra en el libro de Sergio Pérez Cortés, *La travesía de la escritura*.
- [9] Havelock, *Preface to Plato*, p. 27. “Toda memorización de la tradición poética depende de la constante y reiterada repetición [...] De ahí que la poesía existe y es efectiva como instrumento educativo sólo cuando es recitada”, pp. 42-43, 47 y cap. 4, “The Homeric Encyclopedia”; *The Muse...*, pp. 58-59.
- [10] Ananda K. Coomaraswamy, en “The Bugbear of Literacy” (“La ilusión de la instrucción”), proporciona varios ejemplos de la importancia de la cultura oral en estos pueblos. En las “Nuevas Hébridas”, por ejemplo, Tom Harrison (*Savage Civilization*, 1937, pp. 45, 344, 351, 353), recogió esta tradición: “Los niños son educados escuchando y mirando [...] Sin la escritura la memoria es perfecta y la tradición exacta [...] Las canciones son la forma de relatar [...] El arreglo y el contenido de los miles de mitos que cada niño aprende [...] forman toda una biblioteca”. Véase *The Essential Ananda K. Coomaraswamy*.
- [11] Ong, *Oralidad y escritura*, p. 41. En *De oratore*, Cicerón relata la anécdota que refiere que Simónides, un aeda invitado a un banquete, salió un momento afuera y al regresar un temblor había hecho caer el techo y matado a los invitados que quedaron irreconocibles. Simónides pudo identificarlos recordando el lugar donde estaban sentados. Véase Frances A. Yates, *El arte de la memoria*, cap. I.
- [12] Véase Albert Lord, *The Singer of Tales*, caps. 1-6; Goody, *The Myth of the Bagre*.
- [13] Ong, *Oralidad y escritura*, pp. 48-49. Estas son las normas y prácticas mnemotécnicas que encontraron Parry, Lord, Goody, Vansina y otros estudiosos de los pueblos sin escritura.
- [14] Vansina, *Oral Tradition as History*, pp. 19-21.
- [15] *Ibid.*, p. 147.
- [16] Antonio García de León, *El mar de los deseos*, p. 16.
- [17] Citado por García de León, *El mar de los deseos*, *id.*
- [18] Vansina, *Oral Tradition as History*, pp. 52-54; Goody y Watt, “The Consequences of Literacy”, p. 26.
- [19] Jack Goody e Ian Watt, “The Consequences of Literacy”, pp. 4-5. Recordar y olvidar son conceptos claves y emparentados como se ha visto en el libro de Paul Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*.
- [20] Ong, *Oralidad y escritura*, pp. 51-52. Coomaraswamy proporciona otro ejemplo en su ya citado “The Burgbear of Literacy”, p. 59: “Desde el punto de vista hindú, un hombre sólo conoce lo que aprende de memoria [...] Hay cientos de miles de hindúes que aun hoy repiten de memoria todo o grandes partes del *Bhagavad Gîtâ*; otros, más entrenados, pueden recitar cientos de miles de versos de textos muy extensos.
- [21] Ong, *Oralidad y escritura*, p. 138.
- [22] *Id.*
- [23] *Ibid.*, pp. 73-74.
- [24] *Ibid.*, pp. 44-46.
- [25] Lord, *The Singer of Tales*, pp. 100-102. Véase también Goody, *The Interface between the Written and the Oral*, pp. 189 y 298-299. Jack Goody encontró en pueblos africanos de tradición oral que éstos conservan en su memoria acontecimientos importantes pero no los guardan con exactitud, palabra por palabra en la

- memoria, pues cada versión del mismo acontecimiento varía. Véanse *The Myth of the Bagre*, ya citado, y *The Power of the Written Tradition*, pp. 36-46.
- [26] Lord, *The Singer of Tales*, p. 123.
- [27] *Ibid.*, pp. 123 y 220-221. Véase también Patrick H. Hutton, *History as an Art of Memory*, pp. 17-19.
- [28] Ong, *Oralidad y escritura*, p. 47.
- [29] Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* [1912], *Las formas elementales de la vida religiosa* (1992), cap. 8; Goody y Watt, “The Consequences of Literacy”, pp. 4-5.
- [30] E. D. Hirsch, *The Philosophy of Composition*, pp. 22-23 y 26; David R. Olson, “On the Language and the Authority of Textbooks”; citados por Walter J. Ong, *Oralidad y escritura*, p. 81.
- [31] *Id.*
- [32] *Ibid.*, p. 85.
- [33] Estas citas provienen de I. J. Gelb, *A Study of Writing*, p. 221. La cita original de Breasted es la siguiente: “The invention of writing and of a convenient system of records on paper has had a greater influence in uplifting the human race than any other intellectual achievement in the career of man”.
- [34] Gelb, *A Study of Writing*, p. 12; Ong, *Oralidad y escritura*, p. 87; Powell, *Homer and the Origin of Greek Alphabet*, p. 69; Roger D. Woodard (ed.), *The Cambridge Encyclopedia of the World’s Ancient Languages*, 2.
- [35] Véase, por ejemplo, Gelb, *A Study of Writing*, caps. III y IV; Powell, *Homer and the Origin...*, cap. 2; la obra editada por Woodard citada en la nota anterior; y Maurice Pope, *The Story of Decipherment of Egyptian Hieroglyphs to Maya Script*.
- [36] Powell, *Homer and the Origin...*, pp. 115 y ss.
- [37] Gelb, *A Study of Writing*, pp. 176-183.
- [38] Ong, *Oralidad y escritura*, p. 92.
- [39] Desde 1949 H. T. Wade-Gery afirmó que el alfabeto griego fue creado explícitamente para registrar versos hexamétricos. H. T. Wade-Gery, *The Poet of the Iliad*. A ese aserto se han sumado otros autores, tales como K. T. Robb (1978); A. Heubeck (1979); Schnapp-Gourbeillon (1982); y R. Janko (1982). Citados por Barry B. Powell, *Homer and the Origin...*
- [40] I. J. Gelb, *A Study of Writing*, pp. 180-181; Powell, *Homer and the Origin...*, pp. 5-20.
- [41] Véanse las obras de estos autores citados en la nota 1 de esta sección.
- [42] Véase Bruce A. Hadcock, “Vico’s Discovery of the True Homer: A Case Study in Historical Reconstruction”, pp. 40 y 583-602; y los estudios citados en las notas 14 a 17, pp. 72-73 de la primera parte de este libro.
- [43] Powell, *Homer and the Origin...*, pp. 189-190. Powell apoya esta afirmación en un análisis minucioso de los datos arqueológicos, el lenguaje de la *Iliada* y la *Odisea*, las referencias a Homero en la pintura y otras fuentes, y en la tradición literaria de la época clásica, pp. 190-220. La fecha de la creación escrita en las pp. 218-220. Los estudiosos alemanes de la tradición clásica, como Christian Gottlob Heyne y Friedrich August Wolf, explicaron desde 1760 que la *Iliada* y la *Odisea* en sus versiones originales como cantos sufrieron múltiples arreglos y modificaciones, y más tarde, cuando fueron trasladadas al papel escrito, sus transcritores les impusieron sus propios criterios. Por eso dice Wolf, comentado por Anthony Grafton, que “El Homero que nosotros tenemos en nuestras manos ahora no es el que floreció en la boca de los griegos de su tiempo, sino uno diversamente alterado, interpolado, corregido y enmendado desde el tiempo de Solón hasta el de los sabios de la biblioteca de Alejandría”. Véase Anthony Grafton, *The Footnote*, pp. 84-85.
- [44] Powell, *Homer and the Origin...*, p. 237.
- [45] Brian Stock, *The Implications of Literacy*, pp. 12 y 53. El alfabetismo se equiparó a racionalidad, y su contrario a ignorancia o retraso. Se constituyó así un axioma perdurable: alfabetismo igual a alta cultura y racionalidad (pp. 31-32).

- [46] Elizabeth L. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change*. Una versión abreviada de esta obra fundamental es *The Printing Revolution in Early Modern Europe*. Ésta es la versión que sigo aquí.
- [47] *Ibid.*, pp. 13-85.
- [48] *Ibid.*, p. 153.
- [49] *Ibid.*, p. 177.
- [50] *Ibid.*, p. 206.
- [51] *Id.* Véase también David R. Olson, *El mundo sobre el papel*, pp. 78-79.
- [52] Goody, *The Power of the Written Tradition*, p. 155.
- [53] Véase, en la primera parte de este libro, la sección titulada “Ampliación de las fronteras”, pp. 118-130, donde trato los orígenes y efectos de los llamados “estudios subalternos”, y los dedicados a la cultura popular. Y también, Ranajit Guha y Gayatri C. Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies*; Edouard Glissant, *Caribbean Discourse: Selected Essays*.
- [54] Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy*, I, p. 45. Nebrija, quien durante su permanencia en Italia recibió la influencia de Lorenzo Valla, pensaba, como su maestro, que el alfabeto fue una de las grandes creaciones de la humanidad.
- [55] *Ibid.*, pp. 30 y 43. José Bernardo de Aldrete, *Del origen y principio de la lengua castellana ó romance que oi se usa en España*.
- [56] Mignolo, pp. 29-55. En la primera mitad del siglo XVI, los frailes adoptaron el náhuatl y el quechua en Perú como lengua franca para transmitir la “doctrina christiana” y componer las gramáticas. El Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, la Universidad de México y más tarde el Colegio de San Pedro y San Pablo de los jesuitas, fueron instituciones donde se aprendía y enseñaba el español, el latín y otras lenguas, Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance...*, pp. 54-55.
- [57] Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, 7 vols., vol. I, libro primero, cap. XI, p. 47 (cursivas mías).
- [58] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, libro segundo, “Prólogo”, pp. 179-180.
- [59] Georges Baudot, *Utopie et histoire au Mexique*. Este libro contiene la reconstrucción más completa que se ha hecho de las diversas obras que recogió, tradujo o redactó fray Andrés de Olmos. Véanse los capítulos III y IV.
- [60] Baudot, *Utopie et histoire...*, pp. 180-189, hace la historia de la composición, contenido e influencia de la *Suma*.
- [61] Baudot resume así la importancia de la obra de Olmos: “Placé par les circonstances à la tête de premières recherches ethnographiques systématiques entreprises en Nouvelle-Espagne, il devait procurer un modèle et un exemple que ses coreligionnaires attachés plus tard aux mêmes tâches s’empresseraient de suivre [...] En ce sens, fray Andrés de Olmos, incontestablement, inaugure tous les chemins qui mènent alors, dans la première moitié du XVI^{ème} siècle, au cœur du Mexique”, *Utopie et histoire...*, p. 120.
- [62] Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, libro segundo, “Prólogo”, p. 180.
- [63] Este reconocimiento proviene de muy diversos autores. Véase por ejemplo, Ángel María Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, 2 vols., II, pp. 30-34. Baudot, *Utopie et histoire...*; Wigberto Jiménez Moreno, “Epílogo”, pp. 207-229; S. J. K. Wilkerson, “The Ethnographic Works of Andrés de Olmos: Precursor and Contemporary of Sahagún”, pp. 27-77.
- [64] Baudot, *Utopie et histoire...*, pp. 160-161. Véanse, asimismo, los textos de los primeros cronistas del Nuevo Mundo citados en las notas 5, 16 y 17 de esta sección.
- [65] *Ibid.*, pp. 160-239. Véanse asimismo las obras siguientes: Ángel María Garibay (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos*; Mito e historia de los antiguos; Códice Tudela; Elizabeth H. Boone, *The Codex Magliabechiano...*, Notes and Commentary.

- [66] Baudot, *Utopie et histoire...*, pp. 221-229. Entre los estudios recientes dedicados a los *huhuetlahtolli*, los cantos y la tradición oral, destacan los siguientes: Ángel María Garibay (ed.), *Poesía náhuatl*, 3 vols.; Birgitta Leander, *In xochitl in cuicatl. Flor y canto; Huehuetlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*, estudio preliminar de Miguel León Portilla [nueva edición ampliada y enriquecida con otros datos, FCE, 2011]; John Bierhorst, *Cantares mexicanos*.
- [67] Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance*.
- [68] Florescano, *Historia de las historias de la nación mexicana*, pp. 107-111; Elizabeth Hill Boone, *Relatos en rojo y negro*, pp. 14-15, 19 y 26-32.
- [69] Florescano, *Historia de las historias...*, pp. 152-154.
- [70] Florescano, *Memoria mexicana*, pp. 378-379.
- [71] *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1636, envoyé au R. Père Provincial de la Compagnie de Jesus en la Province de France par le Père Paul Le Jeune de la même compagnie, supérieur de la Résidence de Kébec*, vol. I, París, 1637, pp. 199 y 200. Citado por Carlo Ginzburg, *El hilo y las huellas*, p. 140.
- [72] Elisa Ramírez Castañeda, "Así contaban los antiguos", pp. 14-17.
- [73] Goody, *The Power of the Written Tradition*, p. 123. Más adelante dice: "La expansión de la dominación política en los mayores imperios de Europa y Asia ha estado siempre asociada con la expansión de la palabra escrita y el establecimiento de archivos y bibliotecas..." (pp. 155 y ss.).
- [74] M. T. Clanchy, *From Memory to Written Record. England 1066-1307*, pp. 11-12.
- [75] *Ibid.*, p. 10. Véanse otros ejemplos de los efectos nocivos, a veces letales, de la imposición de la escritura y la cultura occidental en los pueblos de cultura oral en el estudio citado de Ananda K. Coomaraswamy, "The Burgeon of Literacy", pp. 53-65.
- [76] *Ibid.*, pp. 7-9.
- [77] Lévi-Strauss en su ensayo "Raza e historia", recogido en *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, p. 339.
- [78] Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, pp. 44-45.
- [79] *Ibid.*, p. 38.

MITO, RITO E HISTORIA

PARA los pueblos de la antigüedad sumeria, egipcia, griega, china o mesoamericana, las voces mito y relato de los orígenes se entreveraban una con otra porque compartían fines comunes. Sus relatos coincidían en narrar el origen de los dioses y del cosmos, la creación de los seres humanos, afirmar la autoctonía de los pobladores, celebrar los comienzos de la civilización o la fundación del reino. En la antigua Grecia la *Iliada*, la *Odisea* y las obras de Hesíodo (*Los trabajos y los días*, la *Teogonía*), ejemplifican esta tradición: se referían a acontecimientos y personajes fabulosos, situados en momentos intemporales, “pues carecían de fechas o desarrollos que fuera necesario seguir o explicar”. El pensamiento helénico dividió el pasado en dos partes, “el tiempo de los dioses y el tiempo de los héroes”. El primero fue el que escenificaron los aedas anteriores a la invención de la escritura alfabética, y a ellos debemos la gran literatura épica que mezclaba mitos con acontecimientos reales, aun cuando éstos nunca fueron documentados. Era un pasado mítico, sustentado en la tradición oral.[1]

Según M. I. Finley, los griegos entendían por mito (*muthos*: palabra, relato), “lo que en el uso ordinario se quiere significar con las voces ‘mito’ y ‘leyenda’”. Su contenido se refería a “mitos tales como el de Prometeo, el de Heracles o el de la guerra de Troya”. Cumplía las funciones de “hacer el pasado inteligible y dotado de sentido mediante la concentración en algunos fragmentos de ese pretérito”, que de esa manera “adquirieron permanencia, relieve y significación universal”. El mito era su

gran maestro en todas las cosas relativas al espíritu. Con él aprendían la moral [...] y las reglas de conducta, las virtudes de la nobleza, el criterio del justo medio y la amenaza de la *hybris*; de él sacaban información sobre la raza y la cultura e incluso de la política.[2]

El mito es el relato de creación canónico en todos los pueblos antiguos y a su estudio se han dedicado generaciones de historiadores, antropólogos, epigrafistas, lingüistas, sociólogos, semiólogos y filósofos de todos los rumbos y doctrinas. Un investigador rumano, Mircea Eliade, consagró gran parte de su vida al análisis de las diversas manifestaciones del mito en numerosas culturas del mundo antiguo y moderno.[3] Al cabo de medio siglo de estudiar la estructura y las innumerables manifestaciones del mito, Eliade llegó a la siguiente definición de su significado:

En cualquier sociedad que ha conservado sus antiguos valores y tradiciones, la mitología constituye la historia sagrada de ese pueblo. No sólo explica la totalidad de la realidad y da cuenta de sus contradicciones, sino que también revela la jerarquía y la secuencia de los fabulosos acontecimientos que narra. Todos los mitos relatan cómo algo prodigioso se hizo presente, cobró realidad: el mundo, los seres humanos, los animales y vegetales, los héroes, una institución social, etc. Y puesto que la creación del mundo precede a todas las otras, la cosmogonía (el origen del cosmos), tiene el prestigio más alto: el mito cosmogónico es *el modelo* de todos los mitos de origen.

Los mitos de origen forman una historia coherente porque revelan cómo el mundo fue creado y se ha

transformado, cómo el hombre se convirtió en lo que es hoy (mortal, progenitor y obligado a trabajar para subsistir). Estas historias primordiales son sagradas porque dan cuenta de lo que sostiene la existencia de los seres terrestres. Por eso es que el mito es considerado tanto un relato verdadero como *un modelo* de las actividades humanas.

En las antiguas sociedades el conocimiento de los mitos tiene una función existencial. No sólo porque los mitos brindan a los seres humanos una explicación del mundo y de su propia existencia en ese ámbito, sino sobre todo porque los hombres, al recordarlos y actualizarlos, creen que son capaces de repetir lo que hicieron los dioses, los héroes y los ancestros en los orígenes del mundo. Conocer los mitos equivale a saber cómo las cosas fueron creadas, cómo descifrar su esencia y cómo hacerlas renacer y revivir cuando han desaparecido.[4]

Al cantar los mitos o al escenificarlos en el rito, sus actores se volvían contemporáneos de esos acontecimientos y creían participar de la esencia de los dioses, los héroes y los ancestros. Al revelar una realidad —el paso del caos al cosmos, la organización del espacio, los ritmos del tiempo, la creación de la naturaleza y los seres humanos, la extinción y renovación del mundo—, el mito la convierte en una realidad arquetípica, devela su carácter sagrado y codifica sus manifestaciones.[5] Como dice Bronislaw Malinowski, el mito “hace revivir una realidad original [...]. El mito es [...] una realidad viviente a la que no se deja de recurrir”. [6]

La literatura mejor conservada sobre los mitos de creación viene de Mesopotamia, tanto en su versión sumeria (procedente de las ciudades y bibliotecas de Uruk, Lagash o Nippur), como en la que se escribió en lengua acadia (principalmente en los palacios y templos de Babilonia y Nínive). Son los relatos más antiguos, pues están fechados entre 2350 y 1056-1025 a.C., y los más ricos, caudalosos y poéticos. Se refieren a los principios del mundo y narran el origen de los dioses (teogonía), la composición del cosmos (cosmogonía) y la creación de los seres humanos.[7]

Teogonía. El desciframiento de numerosas tabletas de arcilla con escritura cuneiforme sacó a la luz textos muy antiguos donde un dios creador autogenerado, o con más frecuencia una pareja de dioses, la tierra y el cielo o la tierra y el agua, engendraron a su vez otras parejas de dioses con poderes sobre las fuerzas del cielo, la tierra, el inframundo y la vegetación.[8] En otro relato Anu (el cielo) edifica su propio templo en ese espacio, y Ea-Enki (la tierra) hace crecer la vegetación en su territorio y ambos crean un lago inmenso de agua dulce rodeada por el agua salada del mar. Luego crearon a los dioses proveedores de los bienes naturales y de las cosas útiles para la vida.[9] Otras veces es una tríada de dioses: Anu (el cielo), Ea-Enki (la tierra) y Enlil (el aire), la que interviene en la creación del mundo, comenzando por establecer una residencia magnífica para los dioses.[10] Más tarde, cuando los asirios impusieron su poder y la lengua acadia en Sumeria, Babilonia pasó a ser la capital del reino. Entonces empezó a correr una versión acadia de la creación de los dioses y del mundo, pero asentada en la antigua tradición religiosa de Sumeria. En la grandiosa epopeya de la creación llamada *Enûma elis* (por sus palabras iniciales “Cuando en lo alto...”), el dios creador supremo es Marduk, que a su vez es el dios de Babilonia, y todo el relato es un poema épico de la creación y una glorificación de Marduk, quien recibe una colección de títulos y epítetos: el más poderoso, divino, sublime, clarividente, supereminente, valeroso, etc. Instalado en

su reino, Marduk asigna a los otros dioses sus virtudes y competencias y procede a ordenar el mundo y a crear a los hombres. En su parte teogónica esta epopeya de la creación va enumerando una sucesión de dioses, que nacen por la cópula de parejas, a semejanza de los seres humanos.[11]

Las formas más tempranas de los dioses los representan en figuras no humanas y celebran los poderes generativos de la naturaleza (como es el caso de Dumuzi, el dios de la cebada, el grano y el dátil, quien muere en el otoño y renace en la primavera), o de la madre Tierra, proveedora de todos los alimentos. En tiempos posteriores, en el segundo milenio a.C., la figura humana es la que se impone. El dios creador es el dios supremo y el máximo gobernante, como es el caso de Marduk en Babilonia.[12]

Cosmogonía. Una vez creados los dioses comenzó la obra de organizar el mundo y hacerlo habitable. El matrimonio sagrado entre el cielo y la tierra inicia el ordenamiento del mundo. Primero los dioses destierran el caos y separan el cielo de la tierra, luego dividieron las estaciones y ciclos del tiempo, definieron la posición de los astros y las estrellas, y las diversas calidades de la tierra y de las aguas.[13] La cosmogonía de Mesopotamia es muy semejante a la de los griegos, egipcios y mesoamericanos: su primera parte está dominada por la violencia y la fuerza incontrolada del caos, periodo que concluye con la aparición de los dioses creadores y la organización del cosmos en tres niveles verticales (cielo-tierra-inframundo) y cuatro regiones ubicadas en las cuatro direcciones cardinales. En Mesoamérica las fuerzas destructivas del caos cuatro veces frustraron el establecimiento del orden y fue necesaria la intervención del dios creador más sabio y poderoso para dar principio al ordenamiento del mundo: el dios del maíz entre los olmecas y los primeros reinos mayas y en el *Popol Vuh* de los k'iche', y Ehécatl-Quetzalcóatl en el mito cosmogónico nahua.[14]

Creación de los seres humanos. Cuando el cosmos fue ordenado los dioses decidieron crear los hombres con el interesado propósito de pasar a éstos la carga que pesaba sobre ellos. Un texto sumerio dice que desde entonces correspondió a los hombres sembrar y arar los campos, irrigar la tierra, cultivar las plantas, incrementar la riqueza y celebrar dignamente los festivales de los dioses.[15] Otro texto sumerio, el relato de *Atráhasis*, confirma esa intención: los seres humanos deberán trabajar y desarrollar la agricultura, la ganadería, la pesca y la caza en beneficio de los dioses en primer lugar, y luego de su propio país.[16]

Antes de esas creaciones fundamentales los dioses no tenían cereales, ni ganado o animales de tracción, ni hilos, tejidos y paños que cubrieran su desnudez, ni granos, dátiles o panes que los alimentaran, y por eso Enki, el padre de la agricultura, y Enlil, el soberano del universo, crearon a los mortales, para que trabajaran para ellos.[17] Al lado de estos textos se encontraron tabletas de arcilla que narraban el origen del arado, los cereales, la agricultura, la irrigación y la intervención benefactora de los dioses.[18]

Atráhasis, el texto antes citado, contiene otra versión del porqué los dioses crearon a los seres humanos. Informa que antes de que éstos aparecieran, los dioses se repartían en dos clases: los jefes, *Anunnakú*, quienes se ocupaban en dirigir y eran sólo consumidores que hacían trabajar a los productores, llamados *Igugi*, condenados a producir para los

dioses y para alimentarse ellos mismos. El esfuerzo mayor de estos últimos se concentraba en la irrigación y la producción de los campos de cultivo. Agobiados por esas tareas, los dioses-trabajadores convocaron a una asamblea y acordaron rebelarse contra los consumidores, los dioses de más alto rango: Anu, Enlil y Enki-Ea, quienes manejaban sus reinos como grandes feudos. Argumentaron que su trabajo era excesivo y demandaron igualdad de condiciones para todos los dioses.

Al enterarse de esta rebelión los dioses gobernantes convocaron a una reunión. Uno de ellos, Enlil, propuso ejecutar a los agitadores, pero el más astuto, Enki-Ea, discurrió una solución ingeniosa y satisfactoria para ambas partes: crear seres que reemplazaran a los dioses trabajadores rebeldes. Así, Enki-Ea decidió procrear un ser compuesto, cuya materia sería la arcilla, pero para hacerla maleable discurrió mezclarla con la carne y la sangre de uno de los dioses. El producto de esta inventiva fue una criatura nueva, una mixtura de dios y hombre, unidos por la masa de la arcilla. A ella, la tierra, volverían los hombres a su muerte, separándose así de los dioses inmortales. Para producir este nuevo ser fue necesario fabricar antes un prototipo, un esbozo de hombre, tarea que convocó a la Diosa-madre, la matriz universal, y al dios Enki-Ea. Este último fue quien ideó la participación del dios que habría de ser inmolado, Wé, una deidad secundaria, pues hasta entonces se ignoraba su nombre. Enki-Ea escoge a Wé porque éste posee “espíritu”, una suerte de alma. De este modo, Wé dotó de espíritu al hombre de arcilla y le aseguró un destino después de la muerte, pues al pasar a la otra vida el difunto recibiría el culto debido a los desaparecidos y se guardaría su memoria. A la sabiduría de Enki-Ea se atribuye la creación de este nuevo ser, pues supo moldear la naturaleza humana, darle razón de su ser y definir su destino futuro.[19]

Estas compilaciones literarias relatan en tono épico los mitos de creación, pero los expertos nos recuerdan que al lado de estos mitos primordiales hubo muchos otros, y por ello no hay una definición única del mito, ni una tipología que abarque sus innumerables manifestaciones.[20] La mayoría son narraciones que dan cuenta de acontecimientos maravillosos, como los citados antes. Otros, los que llama Kirk del tipo funcional y validatorio, definen las normas constitutivas que deben regir las costumbres, las creencias y las instituciones. Otros, en fin, tienden a ser más explicativos, dan solución a una incógnita o resuelven una contradicción, como es el caso de los mitos estudiados por Claude Lévi-Strauss (la relación entre naturaleza y cultura, lo crudo y lo cocido), etcétera.[21]

Como puede verse el mito es polimorfo, adopta diversas vestiduras en culturas diferentes, pero quienes lo han abordado coinciden en señalar que sus funciones sustantivas son las siguientes. En primer lugar, “mantener viva la tradición”. El mito es la gran enciclopedia popular en la que la memoria se conserva y se transforma. Transmite valores apodícticos, pues “enlaza a las generaciones en la transmisión de valores y conocimientos”. Codifica “los conocimientos por medio de fórmulas sintetizadoras”. Cohesiona a sus creyentes al repetir en la narración “el carácter común de los conocimientos y los valores del grupo”. Por último,

el mito legitima. Expone [...] cuál es la razón de las costumbres, cuál el fundamento de las instituciones, cuál el origen de las divisiones sociales, cuál la fuente de los derechos territoriales, cuál la naturaleza y el comportamiento de las cosas. El mito se distingue, sobre todo, por autenticar el poder [...][22]

En todos estos casos los mitos dan cuenta de acontecimientos fundamentales que conciernen a los orígenes del ser humano y su relación con los dioses, la naturaleza, los pueblos vecinos y el más allá. El mito es un faro que ilumina el pasado, pero no es historia. Los griegos de la época clásica comenzaron a distinguir las diferencias que separaban a los mitos de la historia, pues advirtieron, como se verá adelante, que el primero se refería a sucesos sobrenaturales o fabulosos, mientras que la historia, como lo escribió Heródoto, significaba investigación acuciosa de los acontecimientos verdaderamente ocurridos.[23]

RITO

El rito, como el mito, es un ordenador del mundo sobrenatural y de la realidad terrestre, un formador e integrador de profundos lazos que atraviesan distintas culturas, generaciones y organizaciones antiguas, modernas y contemporáneas. En las culturas antiguas y en las sociedades tradicionales los ritos principales son los de la creación del mundo, la fundación del reino y la entronización del gobernante supremo. En el rito, escribe Clifford Geertz, “el mundo como se vive en la realidad y el mundo imaginado se funden bajo la acción de un conjunto de símbolos [...] y] se vuelven uno”. [24] En las últimas décadas la exploración del sentido del rito y de sus significados ha sido objeto de numerosos estudios, definiciones e intensas controversias.[25] Gracias a la copiosa investigación de las distintas formas que adopta el rito en las culturas más diversas, y al creciente esfuerzo de etnólogos, historiadores, lingüistas, sociólogos y teóricos del desarrollo social para adentrarse en sus características y formas de representación,[26] hoy conocemos las numerosas e importantes funciones que cumplía el rito. La gran variedad de ritos registrados se ha ordenado en los siguientes tipos o géneros, que antes que limitativos quieren ser ejemplificativos.

Ritos de pasaje. Se llama así a las ceremonias que acompañan y dramatizan acontecimientos humanos importantes, como el nacimiento, la pubertad, el matrimonio o la muerte. Estos ciclos vitales eran acompañados por ceremonias idóneas que les otorgaban relieve y un significado social. En 1909 Arnold van Gennep[27] distinguió en estos ritos un proceso marcado por tres etapas: separación, iniciación y reincorporación. Estos procesos delimitaban el paso de un momento de la vida a otro, el tránsito de las personas de un estado incierto donde carecían de identidad o afiliación, a otro donde mediante la realización de pruebas, ritos y ceremonias lograban su integración con el grupo y adquirían identidad personal y social. Siguiendo este modelo, numerosos autores realizaron estudios en diversas culturas y épocas que verificaron esa regularidad, aun cuando distinguieron la existencia de variaciones y características particulares.

Ritos calendáricos. El paso del tiempo marcado por el transcurso de los días, meses, años y ciclos estacionales ha dado origen a interpretaciones que postulan una eterna renovación y repetición del tiempo, así como a ritos que los celebran con ceremonias especiales. Entre los más antiguos están los que conmemoran el nacimiento y desaparición del sol o el cambio climático que señala las épocas de siembra, recolección y cosecha. La siembra de las semillas en las culturas agrícolas era acompañada por ofrendas a los dioses de la fertilidad y el agua, mientras que la cosecha se festejaba con comidas rituales colectivas, música, danza y ofrendas a los dioses benefactores. Las culturas que florecieron en Mesoamérica y en Perú elaboraron calendarios rituales muy complejos que marcaban las ceremonias que debía celebrar la colectividad, sus fechas precisas de inicio y conclusión, las deidades que las presidían, los cultos y ofrendas que habrían de ejecutarse y la selección y jerarquía de los participantes.[28]

Otras ceremonias regidas por el calendario eran las que conmemoraban hechos históricos importantes, como la fundación de la ciudad o del reino, la entronización de los gobernantes, las guerras y conquistas, las migraciones y las catástrofes (sequías, hambrunas, temblores). Los ritos que celebraban los acontecimientos fundadores, como lo advirtió Mircea Eliade, poseían para sus celebrantes la virtud de volver al tiempo beatífico de los orígenes, eran considerados actos que actualizaban en el presente la fuerza y la plenitud de los orígenes.[29]

Ritos de intercambio y comunión. Una de las prácticas más extendidas en las sociedades antiguas, modernas y aun contemporáneas es dedicar a los dioses ofrendas bajo el principio de dar para recibir (*do ut des*). Mediante ofrendas para rogar, agradecer y complacer a los dioses, los seres humanos establecían contacto con quienes manejaban las fuerzas de la naturaleza y solicitaban su intervención para recibir sus dones. El sacrificio a los dioses era una práctica universal y en Mesoamérica un rito muy extendido. Las variadas formas de inmolar el cuerpo humano reflejaban distintas maneras de comunión con los dioses: destrucción total, incineración o ingestión colectiva de partes de la víctima, etc.[30] Otra ofrenda universal a las fuerzas sobrenaturales era el uso del incienso, el copal o el tabaco, acompañado por danzas, cantos y ceremonias. En todos estos casos la ofrenda se socializaba para ser recibida por los dioses y lograr así la plena identificación de la comunidad con ellos.

Una variante de los ritos de comunión eran los dedicados a aliviar el dolor, curar enfermedades, desastrosos, maleficios, mala fortuna o la intervención de fuerzas agresivas. Entonces se activaban diferentes ritos para exorcizar a los malos espíritus y sanar el cuerpo o el alma del paciente. En éste y en los casos anteriores las ofrendas, las ceremonias y curaciones estaban a cargo de chamanes, brujos y curanderos especializados. Como se advierte, los recursos humanos se consideraban impotentes para enfrentar o vencer esas calamidades y por ello se recurría al poder de los ancestros y de los dioses protectores.

Ritos de abstención, comidas colectivas y festivas. Al lado de los numerosos ritos consagrados a los dioses para recibir sus dones y protección, la mayoría de los grupos y religiones se impusieron ritos de abstención o restricción de alimentos en fechas

determinadas, y de penitencia. Los practicados por cristianos, judíos o musulmanes son los más conocidos. En estos ritos y en los festines colectivos y festivos, los participantes expresaban públicamente su adhesión a los valores religiosos o culturales que los sustentaban. El *potlach*, por ejemplo, reunía a grupos numerosos para celebrar etapas de la infancia, constitución de jefaturas y matrimonios o construcción de esculturas en madera (*tótems*), en las cuales se redistribuían abundantes regalos y comida a los asistentes. Estos ritos requerían la acumulación de bienes durante largo tiempo y esfuerzos y viajes extenuantes. A su debido tiempo la ceremonia culminaba en el reparto de regalos y alimentos y la ejecución de bailes con máscaras pertenecientes a los ancestros, en los que se cantaban los orígenes de la familia o del grupo. Otra expresión de estos convivios era el carnaval, que mezclaba parodias religiosas con burlas a instituciones y símbolos del poder y donde se representaba una inversión radical de las jerarquías sociales. Una recreación de estos festivales puede leerse en la obra magistral de Mijaíl Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*.

Ritos políticos. Éstos son quizá los más estudiados, desde Samuel Henry Hook, A. M. Hocart y James G. Frazer, hasta Clifford Geertz y politólogos como David Cannadine o David I. Kertzer. Su estudio abarca las ceremonias que construyen, despliegan y promueven las instituciones políticas (la monarquía, el Estado, la capital del reino), o legitiman a los jefes que las gobiernan. Clifford Geertz explica que los ritos políticos no deben entenderse como simples ceremonias que acompañaban y daban brillo al poder, sino como construcciones efectivas del poder, eran el poder mismo.[31] Los ritos, dice Catherine Bell, definen el poder en dos dimensiones. Primero se valen de los símbolos y su despliegue para presentar a personas y a grupos como si integraran una comunidad coherente y ordenada, y por otro lado reiteran la legitimidad del poder establecido mediante ritos efectuados en todos los escenarios del territorio y en repetidas ocasiones durante el año. El rito, subraya esta autora, no es sólo la máscara del poder, “el artificio que disfraza los crudos instrumentos del poder, sino que él mismo es una forma de poder”. [32]

El rito de la entronización de los gobernantes es quizá el más universal, pues se le encuentra en todas las culturas, desde las primarias hasta las desarrolladas, y por esas características se le puede considerar un rito histórico, un rito que se transforma con el paso del tiempo pero que conserva estructuras y contenidos originales. Es una más de las prácticas sociales cuyo análisis exige la observación de los contenidos que se niegan a cambiar junto al análisis de las formas que se disuelven o modifican con el transcurrir temporal. El mayor ejemplo de estas transformaciones y resistencias al cambio lo brindan las indagaciones de los historiadores, etnólogos, politólogos y sociólogos (en realidad, una mezcla de todas esas disciplinas), quienes han estudiado los ritos del poder en tiempos diferentes y en sociedades de contrastados niveles de desarrollo. A ellos debemos la antología más profusa y rica de los ritos de poder, un basamento sólido que permite su comparación, el análisis del núcleo duro que los estructura, sus transformaciones en el tiempo y las vestiduras que adoptan en las culturas donde se manifiestan. Recordemos, como mero ejemplo de esta copiosa literatura, la glorificación de Marduk en Babilonia,

un festival que le otorgaba el poder supremo sobre todos los hombres y lo elevaba al rango de los dioses; la fundación del reino y el nacimiento de la realeza sagrada en Egipto; las obras pioneras de James Frazer y Arthur M. Hocart que definieron las características de la realeza y sus funciones en las culturas antiguas; la ascensión del rey unida a la celebración del gran festival de la renovación de la primavera en Japón; el uso de las imágenes por Augusto para construir la figura imponente del soberano elegido por los dioses y restaurador del poder y la paz en el imperio romano; los ritos de entronización de los reyes aztecas desde 1427, cuando se corona Itzcóatl, hasta el ascenso de Motecuhzoma Xocoyotzin en 1502; la función sagrada de los reyes taumaturgos de Francia; el descubrimiento por Ernst Kantorowicz de los dos cuerpos del rey: el mortal o percedero y el inmortal, que encarna en el Estado y sus símbolos; los brillantes estudios de Louis Marin sobre las imágenes de Luis XIV como representación del poder y la monarquía; la suntuosa simbología del poder en el teatro-Estado de Bali en el siglo XIX; los ritos alrededor del asiento real en el pequeño reino de Akan en el sudoeste de Ghana en la segunda mitad del siglo XX; y las innumerables ceremonias de ascensión del gobernante ornado por la protección de los dioses y los símbolos de la realeza registrados por los etnólogos en diferentes regiones del mundo.[33]

La acumulación y variedad de estos estudios cambió la concepción anterior del rito como un mero transmisor de mensajes del actor o grupo que lo realiza. En lugar de esa interpretación rudimentaria ahora se postula que no importa lo que dice o simboliza el rito, puesto que el rito *hace* por sí mismo una realidad. En el ritual las palabras, las acciones y el escenario expresan cosas que no pueden decirse de otra manera.[34] Estas aseveraciones han llevado a diversos autores a preguntar “¿cómo hace el ritual lo que nosotros decimos que efectivamente hace?”. Una interrogante que los llevó a estudiar conjuntamente las formas y estructuras que adopta el ritual y su relación con el espacio temporal en el que éste se desarrolla.[35]

Tradicición y cambio es un tema crucial en el desarrollo de los mitos y en la interpretación del pasado en general. Es obvio que algunas creencias e instituciones permanecen y conservan su consistencia a través del tiempo, pero no es menos cierto que las tradiciones cambian en su estructura, contenidos e interpretaciones, aun cuando quienes las viven no sean conscientes de esas transformaciones. Maurice Bloch cita el caso de los procesos de “formalización” de prácticas no presentes o aceptadas antes, pero que son utilizadas para apoyar una “autoridad tradicional” asentada en costumbres y ritos antiguos.[36] Asimismo, Eric Hobsbawm y Terence Ranger han mostrado procesos efectivos de “invención de tradiciones” impulsadas por coyunturas contemporáneas que las requieren para fortalecer la identidad del grupo.[37]

También se ha acentuado el interés por los cambios que experimentan los actores que participan en los ritos, aun cuando éstos aparezcan amparados por prácticas o ancestros milenarios. Los etnólogos que estudian sociedades tradicionales advirtieron la presencia de diversos expertos o especialistas en la conducción y ejecución de los ritos, a quienes la comunidad estima como más sabios y poderosos. Observaron que los ritos, ofrendas y sacrificios domésticos requieren ejecutores menos diestros que los ritos dedicados a los

pasajes del tiempo, el tránsito de una situación social a otra, o la muerte y sucesión de los gobernantes. Los cambios más abruptos se presentan cuando la comunidad pasa de ser una organización simple a una estratificada, pues ese vuelco trae consigo la codificación de los ritos, condición que los hace más permanentes o reacios al cambio. La fijación de los ritos por la intervención de la escritura es la más drástica, pues la “autoridad tradicional” es sustituida por la “autoridad del texto”.^[38]

Émile Durkheim afirmó, con la fuerza de su libro clásico sobre las formas elementales de la vida religiosa, que el ritual era una dramatización de representaciones colectivas que fortalecían los lazos de solidaridad y a los grupos que manejaban los mecanismos de su realización. Otra de sus tesis sostiene que el ritual ejercía diversas formas de control al promover el consenso y la aceptación de sus normas entre la población.^[39] Catherine Bell considera excesiva la tesis de que el ritual es una forma absoluta de control social y afirma que constituye una dinámica particular de empoderamiento social. Para apoyar su propuesta hace valer diversos argumentos. En primer lugar considera que las creencias religiosas no son bloques unitarios, cerrados o unánimes, sino símbolos ambiguos, creencias inestables, una colección de prácticas con variados niveles de aceptación entre los distintos grupos que forman la sociedad.^[40] En segundo lugar arguye que el ritual no necesariamente inculca creencias compartidas que favorecen la solidaridad. La ideología, que para Durkheim y otros autores es dominante en la vida social y determina la cohesión colectiva, no siempre logra instaurar valores hegemónicos. Sin negar que los ritos imponen normas o conductas colectivas, Bell sostiene que la ideología es también un diálogo constante con las voces y actitudes que se intenta suprimir o manipular. Siguiendo a J. G. Merquior, Pierre Bourdieu y otros, afirma que en lugar de un discurso hegemónico y monolítico es un diálogo que admite la oposición, el consentimiento, la negación y la complicidad.^[41]

El mito no se ocupa de narrar o explicar los procesos históricos. Pero al revelarnos la composición de su estructura interna y el significado de su lenguaje, nos ha llevado a comprender cómo imaginaron y pensaron el mundo los pueblos que iniciaron la civilización y otras culturas apartadas y distintas de la tradición occidental. El mito y los ritos no dan cuenta de acontecimientos históricos verdaderamente ocurridos, pero le abrieron a los estudiosos de la aventura humana un mirador para comprender cómo imaginaron otros pueblos los orígenes del cosmos, los dioses, los seres humanos y la aparición de las plantas cultivadas. Como dijo en el siglo XVII un precursor de los etnólogos de hoy, F. La Mothe Le Vayer, al referirse a los libros perdidos de Diodoro Sículo (cuyo contenido rescataron comentaristas posteriores), los libros de Diodoro

nos hicieron conocer por entero la teología de los idólatras. Y si fuera lícito llamar con un nombre sacro una historia profana, me atrevería a definir los cinco libros de los que estoy hablando la Biblia del paganismo. En primer lugar nos hacen conocer las creencias de los paganos, acerca de la eternidad y la creación del mundo. Luego describen el nacimiento de los primeros hombres según la inteligencia natural [...]^[42]

Gracias a esa gran enciclopedia de relatos, cantos, imágenes y ritos, hoy sabemos cómo pueblos antiguos, modernos y contemporáneos forjaron sus lazos de identidad y

convivencia en sus aldeas, tribus, pueblos y reinos; y cómo desarrollaron tradiciones y ritos para reproducir, heredar y mantener su cultura frente a los cambios del tiempo, las amenazas e invasiones del exterior y la introducción de otras religiones e ideologías. Merced a la recolección de este gran océano de mitos y ritos, y de los estudios comparativos basados en ellos, hoy tenemos una idea más comprensiva de la diversidad humana y del esfuerzo desarrollado por esas comunidades para establecer normas o códigos que mantuvieran la unidad del lenguaje, el parentesco, la familia, la identidad, el culto, las relaciones comunales o los tratos con el exterior, y al mismo tiempo enfrentar los cambios, las transiciones, las rupturas y las adaptaciones a lo nuevo. El estudio del mito y del ritual, a la vez que nos abrió a culturas y formas de vida insospechadas, nos proveyó un caudal de instrumentos para detectar, comprender y explicar lenguajes, símbolos, ceremonias, cultos y creencias que ampliaron las fronteras del conocimiento. Así como la práctica y la teoría antropológica ensancharon sus métodos de análisis al adentrarse en la estructura y el simbolismo de los mitos y los ritos, así también la investigación histórica puede hoy conocer mejor los lenguajes del rito y el mito en el pasado, y sus prolongaciones en los pueblos y culturas modernas y contemporáneas.[43]

HISTORIA

El rompimiento entre mito e historia ocurrió cuando aparecieron las obras de Heródoto (ca. 480-420 a.C.) y de Tucídides (456-396 a.C.). *Los nueve libros de la historia* fueron compuestos poco después de 445 a.C. Desde entonces la obra de Heródoto cambió para siempre el sentido del relato histórico y el oficio del historiador: convirtió la memoria del pasado en una indagación, en un examen de las cosas verdaderamente acontecidas y al historiador en un analista del suceder histórico. Según Arnaldo Momigliano, de Heródoto proviene la tesis que considera la guerra entre griegos y persas como una contienda entre la democracia griega y el despotismo oriental.[44] Impuso entonces la regla que obligó a los historiadores posteriores a explicar los acontecimientos que relataban.[45] En cierto sentido fue un continuador de la tradición oral, pero al mismo tiempo prefiguró la imagen del futuro antropólogo que hizo de su profesión una aventura que tenía por destino pueblos remotos y culturas extrañas. Una de sus cualidades es su interés por los estudios “geográficos y etnográficos”, y sus extraordinarias facultades narrativas, pues sus historias “son muy amenas y entretenidas, gracias a su omnívora y tolerante capacidad humana sobre el mundo y la humanidad en todos sus aspectos y diversidad”. [46] Su fama atravesó las barreras del tiempo por el esmero que puso en hacer de su relato una obra placentera, atractiva y bien narrada que lo llevó a ser un autor leído y releído por sucesivos auditorios, así como descalificado, criticado y finalmente revalorado por distintas generaciones de expertos.

La vía abierta por Heródoto para hacer de la historia un arte dedicado a explicar los hechos pasados, se continuó y perfeccionó con Tucídides. Su *Historia de la guerra del*

Peloponeso[47] se concentró en los acontecimientos del presente y en la historia política en particular. Desde su aparición sus lectores lo consideraron el narrador virtuoso de los hechos realmente ocurridos y el modelo que habría de seguirse para relatar la historia de los sucesos políticos con profundidad, exactitud e imaginación. Más tarde, con Polibio, la historia política llegó a ser considerada la historia por excelencia.[48] Una de las contribuciones importantes que cumplió entonces la narración histórica fue la de educar a los ciudadanos en los asuntos públicos, de comprender y hacer comprender el sentido político de la organización de la ciudad, y la participación del ciudadano en esas entidades. Desde el siglo V los historiadores, además de escribir libros comenzaron a dar conferencias públicas. En esta tarea Heródoto puso el ejemplo, pues fue uno de los primeros que acompañó sus manuscritos con lecturas públicas que atrajeron a quienes no eran parte de la reducida elite de los educados en la cultura de las letras.[49]

Más tarde, el triunfo del cristianismo transformó el desarrollo histórico en una ruta ineluctable hacia la salvación eterna, pero la erudición de los anticuarios de los siglos XII, XIII y XIV, y las aportaciones de los humanistas del Renacimiento, derrotaron la concepción teológica de la historia y abrieron las puertas a la interpretación secular del desarrollo humano, un camino que alcanzó un punto alto en el siglo XVI, cuando los historiadores reconocieron la coexistencia de varios pasados (la antigüedad pagana, el cristianismo, las extrañas y remotas culturas de los pueblos americanos, asiáticos y africanos), cada uno marcado por interpretaciones peculiares del desenvolvimiento histórico. En el siglo XVIII la concepción de la historia experimentó otro salto cualitativo. Voltaire y los historiadores de la Ilustración se apartaron de la tradición que miraba el pasado como un transcurso guiado por la historia política y se interesaron por la evolución general de la humanidad, otorgándole un lugar propio a la historia del arte, la religión, las costumbres y el progreso del comercio y de las ciencias de la naturaleza. Como se verá adelante, en el siglo XIX la historia encontró un sitio estable en las instituciones universitarias y creó su propia academia, un espacio donde investigar, enseñar y acumular el conocimiento histórico de todos los tiempos y de las culturas más diversas.

[1] M. I. Finley, "Mito, memoria e historia", pp. 17-18 y 32.

[2] *Ibid.*, pp. 14-16.

[3] Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno; Imágenes y símbolos; Mito y realidad*. Véase una evaluación de las aportaciones de Eliade en Jonathan Z. Smith, *Map is not Territory*, pp. 91-103 y cap. V.

[4] Ésta es una versión resumida del texto de Mircea Eliade "Toward a Definition of Myth", que aparece como introducción de la magna compilación de Yves Bonnefoy, *Greek and Egyptian Mythologies*, pp. 3-4. Esta obra va seguida de otros tres volúmenes titulados, respectivamente, *Roman and European Mythologies*, *Asian Mythologies* y *American, African and Old European Mythologies*. La edición original de esta obra se publicó en francés con el título de *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Flammarion, París, 1981.

- [5] Eliade, "Toward a Definition of Myth", pp. 4-5.
- [6] Malinowski, "Myth in Primitive Society", pp. 101-108.
- [7] Estos relatos están traducidos y explicados con lucidez y erudición en la gran obra de Jean Bottéro y Samuel Noah Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, cap. XII.
- [8] Bottéro y Kramer, *Lorsque les dieux...*, pp. 470-478.
- [9] *Ibid.*, pp. 487-489.
- [10] *Ibid.*, pp. 64-65 y 491-493. Enki-Éa es el dios de la inteligencia y la creatividad, y a él Bottéro y Kramer dedican el cap. VIII de su libro.
- [11] *Ibid.*, pp. 602-679. La primera parte de este capítulo contiene la traducción de esta dilatada epopeya (1 100 versos), pp. 604-653, y la segunda, pp. 654-679, la interpretación y explicación por Bottéro y Kramer.
- [12] Thorkild Jacobsen, *The Treasures of Darkness*.
- [13] Bottéro y Kramer, *Lorsque les dieux...*, pp. 478-501.
- [14] Enrique Florescano, *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*. Para una visión general de los mitos mesoamericanos véase John Bierhorst, *The Mythology of Mexico and Central America*.
- [15] Bottéro y Kramer, *Lorsque les dieux...*, pp. 503-507.
- [16] *Ibid.*, p. 507.
- [17] *Ibid.*, p. 514.
- [18] *Ibid.*, pp. 515-525.
- [19] Bottéro y Kramer, *Lorsque les dieux...*, pp. 577-583. Véase otra división de las tareas de los dioses en Jacobsen, *The Treasures of Darkness*, pp. 81-86.
- [20] Véase G. S. Kirk, *El mito. Su significado y sus funciones en las distintas culturas*, pp. 297-306. Véase también la crítica de Jean Bottéro y Samuel Noah Kramer, dos de los mayores expertos en la mitología sumeria, a las interpretaciones únicas, en *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, pp. 102-104.
- [21] *Ibid.*, pp. 302-306. Claude Lévi-Strauss, *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*.
- [22] Alfredo López Austin propone estas características de las funciones del mito en su libro, *Los mitos del tlacuache*, pp. 390-391. En algunas de ellas concurren las afirmaciones anteriores de M. I. Finley, Mircea Eliade, Bronislaw Malinowski, Bottéro y Kramer, Thorkild Jacobsen y Catherine Bell, *Ritual Perspectives...*, pp. 24-25. En otra parte dice que la función social del mito, según los funcionalistas-estructuralistas, es "la formación y el mantenimiento de los lazos sociales de la comunidad, la socialización de los individuos a través de la apropiación de los valores y categorías proporcionados por el conocimiento y la experiencia, la canalización y la resolución de los conflictos sociales, y la renovación y transformación periódicas de las estructuras sociales y conceptuales que sostienen la vida comunitaria".
- [23] Heródoto, *Los nueve libros de la historia*.
- [24] Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, pp. 112-113.
- [25] Véase un documentado análisis de esas diversas controversias en el libro de Catherine Bell, *Ritual Theory. Ritual Practice*.
- [26] Catherine Bell en su libro *Ritual: Perspectives and Dimensions* hace un recorrido muy completo de las diversas interpretaciones, teorías y corrientes dedicadas al ritual, desde sus primeros estudiosos: Friedrich Max Müller, Andrew Lang, Edward B. Tylor, William Robertson Smith, James G. Frazer, Otto Rank, A. M. Hocart, Samuel Henry Hooke, Arnold van Gennep, Gilbert Murray, Francis M. Cornford, Arthur B. Cook, Jane Ellen Harrison, Theodore Gaster, hasta sus analistas más recientes: Émile Durkheim, Mircea Eliade, Rene Girard, Joseph Campbell, Bronislaw Malinowski, A. R. Radcliff-Brown, Marcel Mauss, Lucien Lévi-Bruhl, Claude Lévi-Strauss, Roy Rappaport, Gregory Bateson, E. E. Evans-Pritchard, Max Gluckman, Victor Turner, Mary Douglas, S. J. Tambiah, Edmund Leach, Clifford Geertz, Marshal Sahlins, Edward Shils y Michael

Young, Maurice Bloch, Jonathan Smith y otros.

- [27] Van Gennep, *The Rites of Passage*.
- [28] Véase, por ejemplo, Michel Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*; del mismo autor, *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*; Johanna Broda, “Calendarios, cosmovisión y observaciones de la naturaleza”, pp. 427-470.
- [29] Eliade, *El mito del eterno retorno*.
- [30] Véanse, entre los libros dedicados al sacrificio humano en Mesoamérica, Yolotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*, 1985; Michel Graulich, *Le sacrifice humain chez les aztèques*, 2005; Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*.
- [31] Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. En la p. 13 dice: “El ceremonialismo de la corte era la fuerza conductora de la política de dicha corte; y los rituales de masa no eran un invento para apuntalar el Estado, sino más bien el Estado [...] era un invento para la promoción de los rituales de masas. El poder servía a la pompa, no la pompa al poder”. Por su parte Kertzer dice en *Ritual, Politics and Power*, p. 25 que: “un hombre se convierte en rey porque es tratado [mediante el rito] como rey. El rito sirve para construir poder, no es un mero reflejo del poder”.
- [32] Bell, *Ritual Theory...*, pp. 194-196, y cap. III. En *Ritual: Perspectives...*, Bell considera otros aspectos de los ritos del poder, pp. 83-88.
- [33] Bottéro y Kramer, “La glorificación de Marduk”, en *Lorsque les dieux...*, pp. 602-679; Amélie Khurt, “Usurpation, Conquest and Ceremonial: from Babylon to Persia”, en Cannadine y Price, *Rituals of Royalty*, pp. 20-47; Henri Frankfort, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*; James A. Frazer, *Lectures of the Early History of the Kingship*; Arthur M. Hocart, *Kingship*; Robert S. Ellwood, *The Feast of Kingship: Accession Ceremonies in Ancient Japan*; Paul Zanker, *Augusto y el poder de las imágenes* (primera edición en alemán, 1987); Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos* (1924); Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*; Louis Marin, *Le portrait du roi*; Richard Townsend, “Coronation at Tenochtitlan”, en Elizabeth H. Boone (ed.), *The Aztec Temple Mayor*; Enrique Florescano, *Los orígenes del poder en Mesoamérica*, pp. 439-452; Virginia M. Fields y Dorie Reents-Budet (eds.), *Lords of Creation: The Origins of Sacred Maya Kingship*; Clifford Geertz, *Negara*; Michelle Gilbert, “The Person of the King: Ritual and Power in a Ghanian State”, en Cannadine y Price (eds.), *Rituals of Royalty...*, pp. 298-330; David I. Kertzer, *Ritual, Politics and Power*.
- [34] Bell, *Ritual Theory...*, pp. 110-114.
- [35] *Ibid.*, pp. 115-117; Victor Turner, *The Forest of Symbols*.
- [36] Maurice Bloch, *Political Language and Oratory in Traditional Society*, pp. 3, 4 y 9.
- [37] Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *The Invention of Traditions*, pp. 247-251.
- [38] Véase el estudio de Averil Cameron, “The Construction of Court Ritual: The Byzantine Book of Ceremonies”, pp. 106-136; y las consideraciones de Catherine Bell que disminuyen el efecto del impacto de la escritura en las culturas orales, *Ritual Theory...*, pp. 130-140.
- [39] Según Catherine Bell, *Ritual Perspectives...*, pp. 171-174, esta tesis de Durkheim fue adoptada, con variantes, por diversos autores, entre ellos E. E. Evans-Pritchard, Max Gluckman y Victor Turner.
- [40] Bell, *Ritual Perspectives...*, pp. 182-187.
- [41] *Ibid.*, pp. 188-192.
- [42] F. La Mothe Le Vayer, *Jugement sur les anciens et principaux historiens grecs et latins, dont il nous reste quelques ouvrages*, citado por Carlo Ginzburg, *El hilo y las huellas...*, pp. 126-128.
- [43] Véanse al respecto las reflexiones de Catherine Bell, *Ritual: Perspectives...*, pp. 89 y 267.
- [44] Arnaldo Momigliano, “L’historiographie grecque”, pp. 15-52; la cita en la p. 18. Sobre la oposición entre la

democracia griega y el despotismo oriental véase John Burrow, *Historia de las historias...*, p. 49.

- [45] Momigliano, “L’historiographie grecque”, pp. 19-20. Véase sobre este tema el libro de François Hartog, *Le miroir de Hérodote*.
- [46] John Burrow, *Historia de las historias...*, pp. 41-48; y Momigliano, “L’historiographie grecque”, pp. 20-21. Véase también, Arnaldo Momigliano, “The Herodotean and Thucydidean Tradition”, pp. 29-53; especialmente pp. 50-53; y Momigliano, “La place d’Hérodote dans l’histoire de l’historiographie”, pp. 184-185; y el exhaustivo estudio de R. Thomas, *Herodotus in Context*.
- [47] Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*.
- [48] Momigliano, “The Herodotean and Thucydidean Tradition”, pp. 46-53.
- [49] Momigliano, “Les historiens du monde classique et leurs publics: quelques suggestions”, pp. 53-70, especialmente pp. 56-57. Sergio Pérez Cortés muestra que la lectura en las plazas públicas y en las reuniones privadas era común en la Grecia del siglo V a.C. Heródoto, por ejemplo, recitaba fragmentos de su *Historia* antes de que fuera escrita, hacia 430 a.C. Véase, *La travesía de la escritura*, pp. 93-95.

MEMORIA E HISTORIA

DESDE tiempos antiguos memoria e historia tejieron lazos comunes. Quienes se han ocupado de esa relación coinciden en señalar que la memoria es el almacigo de la historia. “Lo dijo Aristóteles, lo volvió a decir con más fuerza [san] Agustín: la memoria es del pasado”.^[1] Lo confirma Jacques Le Goff en su estudio sobre la memoria y la historia: “La memoria es la materia prima de la historia, el vivero en el que se nutren los historiadores”. Paul Ricœur, el estudioso contemporáneo de esa relación, decía que su último libro “es un alegato a favor de la memoria como matriz de la historia, en la medida que sigue siendo el guardián de la problemática de la relación representativa del presente con el pasado”.^[2] En esta alquimia entre memoria e historia la memoria es una relación viva del presente con el pasado, mientras que la historia es “una representación del pasado”.^[3] Así interpreta esta relación Hayden White, quien observa que la memoria es más cercana a la naturaleza humana, pues está cargada de imágenes emocionales, mientras que la historia tiene que ver más con la cultura, y por eso dice que esta última es “memoria cultivada”.^[4]

En los inicios de esta inquisición el estudio de la memoria se concentró en los recuerdos individuales, como es el caso de las *Confesiones* de san Agustín, que es una reflexión “del hombre interior que se acuerda de sí mismo”.^[5] Sin embargo, el sociólogo francés Maurice Halbwachs argumentó que la memoria no era una creación individual, sino un producto social, un lenguaje, y en tanto tal, una creación colectiva.^[6] Contra las concepciones deterministas que afirmaban que la memoria era algo heredado genéticamente, Halbwachs enfatizó la influencia de la familia, la religión y los grupos sociales en la formación de la memoria. Desafió también la tesis del filósofo Henri Bergson, para quien la memoria era una colección de imágenes fundadas en experiencias individuales. Halbwachs sostuvo que la memoria era una reconstrucción del pasado elaborada por la conciencia del grupo. En páginas ahora muy citadas, Halbwachs propuso una nueva interpretación de los orígenes de la memoria:

Es dentro de la sociedad donde normalmente el hombre adquiere sus recuerdos, donde los manifiesta y, como se suele decir, los reconoce y los sitúa [...] Es en este sentido que existe una memoria colectiva [...] No es suficiente, sin embargo, decir que los individuos, cuando recuerdan, lo hacen empleando un marco social. [Debe subrayarse que] es en la perspectiva del grupo o de los grupos donde es preciso ubicar el recuerdo [...] Se puede decir que el individuo recuerda cuando está inmerso en el punto de vista del grupo, y que la memoria del grupo se realiza y se manifiesta en las memorias individuales.^[7]

Como se verá adelante, otros autores continuaron la reflexión sobre los fundamentos de la memoria colectiva, y apoyándose en las obras de Halbwachs y Bergson enriquecieron la interpretación sobre los orígenes e importancia de la memoria colectiva.

LA RUPTURA ENTRE LA MEMORIA Y LA HISTORIA

La memoria, sea individual o colectiva, se forma a través de la percepción sensorial. El oído, la vista y la imaginación son los receptores que captan el mundo exterior y lo introducen en la memoria. Los individuos que tuvieron a su cargo la tarea de conservar los recuerdos del grupo crearon métodos ingeniosos para recoger esas impresiones en su memoria, e idearon medios eficaces para transmitirlos de una generación a la siguiente. En la Antigüedad y hasta el medievo estas técnicas recibieron el nombre de arte de la memoria (*ars memorativa*).[8] Antes de la invención de la imprenta en la década de 1450, en los pueblos de tradición oral y aun en los que manejaban la escritura, el conocimiento almacenado en la memoria fue el medio utilizado para transmitir los legados del pasado a las nuevas generaciones. Como dice Walter Ong, “en una cultura oral, la experiencia es intelectualizada mnemotécnicamente”.[9] La memoria oral cumplía la función social de almacenar el conocimiento y las tradiciones de los antepasados. Los practicantes de esta labor conservadora crearon métodos mnemotécnicos asombrosos, apenas creíbles o imaginados en los días actuales, basados en la identificación de un lugar y de una imagen inolvidable, dos requisitos esenciales para conservar la memoria de los hechos pasados.[10]

Con estos instrumentos la memoria oral cumplía la función social de comunicar al otro una información sobre acontecimientos o personajes ya desaparecidos, sobre algo que no estaba más presente.[11] No sorprende entonces que los griegos de la época arcaica hicieran de la memoria una diosa, Mnemosine, la madre de las nueve musas. La diosa de la memoria recordaba a los seres humanos las hazañas de los héroes y presidía la poesía lírica. El poeta era pues el conocedor del pasado, el “testigo inspirado de los tiempos antiguos, de la edad heroica, y por esa vía, de la edad de los orígenes”. [12] No por azar las nueve musas que Hesíodo describe en su *Teogonía* son musas de la cultura oral, visual y auditiva: Calíope (poesía épica); Clío (historia); Erato (poesía lírica); Euterpe (música); Melpómene (tragedia); Polinmia (mímica); Talía (comedia); Terpsícore (danza); Urania (astronomía).[13]

La aparición de la escritura alfabética, y más tarde de la imprenta, modificaron radicalmente las técnicas de almacenar y transmitir la memoria oral y precipitaron el establecimiento de la memoria escrita. La memoria oral, por su carácter sensorial y fugitivo, no podía retener el recuerdo sino a fuerza de repetirlo una y otra vez, por medio del lenguaje oral o visual. El rito, el ancestral conductor de la memoria antigua, combinaba de modo feliz la palabra con el gesto, y a ambos con la danza, la música y la escenografía. Siguiendo esa tradición, el canto homérico conjugó la expresión oral con su representación corporal, y por eso dice Eric Havelock que su función era doble. Por un lado era un canto que atraía y embelesaba por su cadencia melódica; y por otro cumplía una función didáctica, era la enciclopedia que contenía la tradición cultural de su tiempo, el saber acumulado de los ancestros. El lenguaje de Homero, dice Havelock, es lenguaje almacenado en forma oral con el propósito de asegurar la sobrevivencia del grupo.[14]

La aparición de la escritura en Sumeria hacia el año 3500 a.C., que algunos autores

califican de “la más trascendental de todas las invenciones tecnológicas humanas”, cambió esas formas de transmitir el pasado e impuso la autoridad del texto sobre el lenguaje oral.[15] El tránsito de la oralidad a la escritura hizo del texto un objeto autónomo, independiente de su creador, que podía ser leído, interpretado y comunicado por otros. Comenzó entonces una nueva relación entre el autor, sus creaciones y las de sus antepasados. Podía leer ahora las historias de otros y trabajar en soledad, con apuntes, o esbozar un relato antes de escribirlo. Se hizo dueño de la libertad de releer lo que había escrito, de reconsiderarlo, revisarlo y hacer manipulaciones gramaticales y de sintaxis antes inimaginables.[16]

Esta conquista fue seguida siglos más tarde por la revolución impulsada por el libro impreso (1440-1450). La imprenta multiplicó la producción de libros, los dispersó por los continentes y los dio a conocer en diversas lenguas, una iniciativa que produjo a su vez una expansión del público lector y de las fronteras del conocimiento.[17] En lo que concierne a la memoria y el estudio del pasado, el libro impreso trajo aparejada la virtud de “registrar versiones permanentes del pasado”. Esta característica, y la posibilidad de comparar los datos de un libro con los publicados en otros, convirtió el relato histórico en un testimonio sujeto a la confrontación crítica y la verificación. El texto, junto con el mapa, las tablas, las figuras y los diagramas que le acompañaron se convirtieron en testimonios fuertes, en pruebas que sólo podían ser refutadas por documentos similares. Hacia 1500, medio siglo después de la propagación de la imprenta, se podía decir, “con cierta seguridad, que la edad de los escribas había terminado y comenzaba la de los impresores”.[18]

Al unirse el texto escrito con la fuerza multiplicadora del libro impreso, el testimonio letrado adquirió las cualidades de la permanencia y de la veracidad. Contra las veleidades, olvidos y fugas de la memoria sensorial, el texto grabó su rendición de los hechos en el pergamino, el papel, la piedra o el libro, y estos documentos se convirtieron en pruebas en las instituciones religiosas y en las públicas, incluido “el tribunal de la historia”. La formación del Estado nacional en los siglos XVII, XVIII y XIX, con sus extensas burocracias administrativas, consolidó la proliferación de los archivos, que en su mayor parte eran “archivos de papel”, como lo eran también las bibliotecas.[19] Por primera vez la reconstrucción del pasado no dependió más de la memoria oral de las personas o de los recuerdos acumulados por la memoria colectiva. El documento escrito o impreso fue el instrumento que al ser fechado, autenticado, descifrado y comparado con otros vestigios, se impuso como última prueba de lo verosímilmente acaecido. La disposición de este rico acervo de documentos escritos e impresos liberó al historiador de su dependencia de la memoria oral e hizo de la historia un saber fundado en testimonios capaces de ser verificados y sometidos a diferentes pruebas de autenticidad.[20]

La diferencia entre los modos de preservación del pasado de la memoria oral con los desarrollados por la memoria escrita abrió un foso cada vez más ancho entre ambas. El tránsito de la memoria oral a la escrita no sólo significó la imposición de la última sobre la primera, sino el ascenso del relato individual del cronista o del historiador sobre la memoria colectiva. La escritura de la historia de los siglos XVI al XVIII da cuenta de esa

transformación. De las crónicas basadas en fuentes memoriosas transmitidas de generación en generación se pasó a los relatos fundados en su mayor parte en fuentes escritas. En este tránsito la historia dejó de ser considerada una rama de las artes. Al ingresar en los siglos XVIII y XIX en los recintos universitarios, adquirió el rango de un saber regido por normas de investigación rigurosas, pasó a ser oficio de eruditos antes que de literatos. Al tiempo que la historia tomó distancia de la memoria oral, se alejó de la crónica literaria y depositó su confianza en los documentos, preferentemente en los acumulados en los archivos, que parecían más libres de la intencionalidad de los testigos.
[21]

La memoria colectiva, por su parte, sufrió transformaciones que cambiaron su antigua fisonomía. Los trastornos políticos y las guerras, el paso de la agricultura a la era industrial, el ascenso de la mecanización y la electrónica, el incremento de la urbanización y la escolaridad, modificaron las costumbres cotidianas, la vida familiar, las relaciones entre las generaciones y los sexos, las creencias colectivas, la religión y la memoria. En su esfuerzo por fortalecer la unidad y la identidad de la nación, en los dos últimos siglos el Estado se apropió de la enseñanza, las ceremonias públicas, las conmemoraciones, los monumentos históricos, los museos y del calendario cívico, los instrumentos conductores de la memoria colectiva en esos años.[22] De este modo, la preeminencia del documento como fuente principal del conocimiento histórico, y la presencia del Estado en los espacios antes reservados a la memoria étnica, grupal, religiosa, ceremonial y local, desplazaron la memoria colectiva del lugar que antes tenía como transmisora del pasado.

El rompimiento entre la memoria colectiva tradicional y la recuperación del pasado desarrollada por los historiadores (basada en los archivos, la verificación de los datos y la explicación razonada),[23] alcanzó su punto de mayor tensión en libros que la hicieron explícita. En *La muerte del pasado*, el historiador inglés J. H. Plumb identificó el pasado con la memoria. Esa memoria, decía, no puede ser identificada con la crítica histórica. “La verdadera historia, afirmaba, es básicamente destructiva”, combate y critica las memorias acumuladas por nuestros antepasados.[24] En *Zakhor*, el notable libro sobre la memoria colectiva del pueblo judío, Yosef Hayim Yerushalmi rompe lanzas con la tradición historiográfica occidental.[25] Denuncia la brecha abierta por los historiadores occidentales, a quienes atribuye la separación entre la memoria colectiva y la historiografía, y advierte que en la tradición judía “la memoria del grupo nunca dependió de los historiadores”. Esa historiografía, dice Yerushalmi, “no es un intento por restaurar la memoria sino que representa un género realmente nuevo de memoria”. [26] Por eso afirma que “sólo en la era moderna encontramos, por primera vez, una historiografía judía divorciada de la memoria colectiva judía, y en aspectos cruciales, totalmente contraria a ésta”. [27]

Junto a la memoria oral, la memoria escrita y la memoria archivo, aparecen en los siglos XIX y XX los *lugares de memoria*, ejemplarmente registrados en el caso de Francia por Pierre Nora: el calendario republicano, la bandera tricolor, las bibliotecas, los diccionarios, los museos, las conmemoraciones, el Arco del Triunfo, etc. Son estos los

lugares donde ahora “se cristaliza y refugia la memoria”. Pero lo que importa, como dice Nora, es que no estamos más ante una memoria plena, sino ante una memoria desgarrada. “Los lugares de memoria son, en primer lugar, restos.” Los *lugares de memoria* son otros síntomas del desplazamiento de la memoria, pues como arguye el mismo Nora, “si viviésemos todavía en nuestra memoria, no necesitaríamos consagrarle lugares”.^[28]

En sucesivos análisis sobre el desarrollo y las características que asumen los lugares de memoria, Nora muestra cómo éstos se van convirtiendo en el centro de la recuperación histórica, mientras que la historia deja de ser comprendida como un proceso que se desenvuelve en el tiempo para tornarse en rígido presente sacralizado, en conmemoración que suplanta y subvierte la historia. Una de las consecuencias derivadas de este proceso fue la supresión del marco unitario del Estado nacional, desplazado por el ascenso de las memorias locales, regionales, étnicas o de género, y por la proliferación de los lugares de memoria y la entronización de la conmemoración.^[29] Nora confiesa que al comenzar a preparar los *lieux de mémoire* su propósito era que tuvieran un sentido contra-conmemorativo. La paradoja es que resultaron ser propulsores y lugar obligado de referencia de la obsesión conmemorativa que se ha apoderado de los estudios históricos. La memoria del pasado se ha vuelto “rememoración, memorización y conmemoración”, un “frenesí contemporáneo de ritos y mitos, ordinariamente vinculados a los acontecimientos fundadores”.^[30]

El afán celebratorio de los lugares de memoria produjo excesos en el uso y el abuso de la memoria, al punto de que el acto memorial pareció sustituir la tarea analítica de la historia. Como dice Pierre Nora, “se invirtió la propia dinámica de la conmemoración, el modelo memorial prevaleció sobre el histórico y, con él, un uso totalmente distinto del pasado, imprevisible, caprichoso”.^[31] La obsesión por crear museos e instituciones almacenadoras de la memoria se volvió una moda que saltó todas las barreras y suscitó alarma más allá de los recintos del historiador. Tzvetan Todorov, el pensador francés, publicó *Les abus de la mémoire*, un librito donde criticaba el culto a la memoria y la manía conmemorativa.^[32] Estas polémicas y los alegatos que afirmaban la pretendida superioridad de la historia sobre la memoria, o de ésta sobre aquella, profundizaron la brecha entre ambas.

Afortunadamente, la aparición del luminoso libro de Paul Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, al imponer en sus páginas el análisis riguroso y la ponderación equilibrada, hizo que las aguas volvieran a su cauce, beneficiadas con la gracia de la sabiduría. En lugar de oponer la memoria a la historia, Ricœur se esfuerza por explicar la naturaleza de una y otra, y por comprender sus modos de relación. Lo que distingue a la memoria, dice, es su pretensión “de ser fiel al pasado”. Nuestra referencia al pasado es la memoria misma. “Para decirlo sin miramientos, no tenemos nada mejor que la memoria para significar que algo tuvo lugar, sucedió, ocurrió *antes* de que declaremos que nos acordamos de ello”.^[33] El testimonio de la memoria es “el acto fundador del discurso histórico”: “¡Yo estaba allí. Creedme o no! ¡Y si no me creéis, preguntad a cualquier otro! Confiado en el crédito del otro, el testimonio transmite a la historia la energía de la

memoria”.^[34] Por eso reitera Ricœur que “la memoria es la matriz de la historia”, y asocia el deber de memoria con la deuda con nuestros antecesores, puesto que “Debemos a los que nos precedieron una parte de lo que somos”.^[35]

Así definida la memoria, podemos percibir con mayor claridad sus diferencias con la historia. El testimonio, la piedra angular que sustenta la memoria, es claramente distinto del documento, la pieza que sostiene las operaciones del historiador. “La historia es, de principio a fin, escritura”, documento, texto.^[36] En la historia la credibilidad del testigo “es reemplazada por el ejercicio crítico, que somete al régimen de lo verdadero y de lo falso, de lo refutable y lo verificable, a las huellas del pasado”. “A la inmediata fidelidad (o supuesta fidelidad) de la memoria se opone la intención de verdad de la historia, basada en el procesamiento de los documentos, que son huellas del pasado, y en los modelos de inteligibilidad que construyen su interpretación.”^[37]

CARACTERÍSTICAS DE LA MEMORIA COLECTIVA

En contraste con los autores que separan tajantemente la memoria individual de la colectiva, Jeffrey Blustein afirma que si existe “una cosa como la memoria colectiva, ésta reside en las mentes de los individuos, no en alguna misteriosa entidad independiente de las mentes individuales”. Considera que “la memoria colectiva es reductible a la memoria individual y que ésta no se distingue en nada de aquella”.^[38] Pero advierte que las relaciones entre la memoria individual y la social son complejas. Si la memoria colectiva está presente en la memoria de los individuos, no es un agregado de memorias individuales. Observa que aun cuando las memorias individuales son personales, también están modeladas por interpretaciones colectivas del pasado.^[39]

Al tocar el tema de la memoria colectiva Blustein destaca la diferencia entre ésta y el relato histórico conducido por la investigación y la búsqueda de la verdad. La primera, dice, tiene funciones diferentes a las de la investigación histórica, pues no está gobernada por las normas del análisis histórico.^[40] Observa que la diferencia entre la memoria colectiva y la investigación histórica radica en aquellas cualidades que frecuentemente se asocian con los mitos de creación o mitos fundacionales estudiados por Mircea Eliade. En las sociedades antiguas y en algunas de las presentes, dice Eliade, “el mito tiene —o ha tenido hasta estos últimos tiempos— ‘vida’, en el sentido de proporcionar modelos a la conducta humana y conferir por eso mismo significación y valor a la existencia”. Los mitos fundacionales relatan acontecimientos que ocurrieron en el tiempo primordial, cuentan cómo, gracias a la intervención de fuerzas sobrenaturales, “una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución”.^[41]

Siguiendo las interpretaciones de Eliade, Blustein dice que aun cuando los mitos fundacionales no presentan un relato apegado a la realidad de los hechos históricos, preservan el significado del acontecimiento para las generaciones futuras. Por ello

equipara el relato fundacional con la memoria colectiva. Dice que esta última no sólo está comprometida en preservar los acontecimientos verdaderamente ocurridos, pues con frecuencia mezcla éstos con sus significados simbólicos y con las aspiraciones sociales, éticas o políticas que alientan a las agrupaciones colectivas. La memoria colectiva abreva de la historia pero está cargada de las creencias y aspiraciones que alientan a los miembros del grupo y son parte del legado que se transmite a las siguientes generaciones. [42]

LA MEMORIA Y LA RESPONSABILIDAD CON EL PASADO

A las inquisiciones de los historiadores acerca de la memoria se ha sumado en los últimos años el interés de filósofos,[43] antropólogos[44] y expertos en otras disciplinas. Entre los primeros, Paul Ricoeur, Avishai Margalit y Jeffrey Blustein han hecho contribuciones importantes sobre la memoria y su relación con la responsabilidad moral con el pasado. Con respecto a esta última, Blustein se refiere tanto al individuo que toma responsabilidad por su pasado *personal*, como a los miembros de un grupo que toman responsabilidad por su pasado *colectivo*. En ambos casos la memoria juega un papel decisivo porque nos liga con el pasado, pues ni “el individuo ni la colectividad podrían tomar responsabilidad de su pasado si la memoria no fuera parte de su conciencia”. [45] Puesto que los planteamientos de Jeffrey Blustein son centrales para explicar la relación de la memoria con el pasado que adopto aquí, trataré de resumirlos en los párrafos que siguen.

Tomar o aceptar responsabilidades frente el pasado, en un sentido moral, implica reconocer los errores cometidos antes, responder por ellos y hacer las reparaciones del caso a las víctimas y a sus descendientes. Implica, asimismo, respetar y reconocer los acuerdos, pactos y compromisos hechos en el pasado por nuestros antecesores. Estas tareas le dan a la memoria significación moral, puesto que no se puede ser responsable del pasado si no se recuerda ese pasado y se le mantiene vivo en la memoria. De ahí se sigue que quienes son responsables por los errores del pasado tienen la obligación de recordarlos, así como es obligatorio recordar los acuerdos establecidos por nuestros antepasados y reconocerlos como tales. [46]

Tomar responsabilidades personales por los acontecimientos ocurridos en el pasado no es sólo lógico en sí mismo, sino algo que *debe* hacerse. La noción de deber con uno mismo es capital, pues no se pueden tomar responsabilidades personales si no se acepta la responsabilidad con el propio pasado. Quien no acepta la responsabilidad de su pasado, de aquellos aspectos que han modelado su ser e identidad, carecerá de fortaleza y autodeterminación para enfrentar los desafíos de su presente. Trasladado a la memoria, el imperativo kantiano podría expresarse así:

Tomar responsabilidad personal por el pasado es expresar la intención de aprender de él en un sentido moral, e interpretarlo en modos que pueden ser diferentes a como se le interpretó anteriormente. Lo que antes me pudo

parecer moralmente inocente, puede ser entendido más tarde como cruel o insensible.

Vemos entonces que la apertura a la reflexión sobre el significado moral de las propias acciones es esencial para el desarrollo de una actitud responsable. La memoria, podría decirse, es el medio a través del cual es posible un cierto tipo de progreso moral, pues al considerar cómo se recuerda y cómo se modela la propia memoria, se aprecia qué tipo de agente moral es uno. En suma, si es un deber responsabilizarse del propio pasado, y si éste deber se concibe como un deber hacia uno mismo, entonces resulta un imperativo, puesto que es mediante la memoria como nuestro pasado, tanto individual como colectivo, se vuelve accesible, propio.[47]

LA MEMORIA COMO IMPERATIVO MORAL

En *Temps et récit* Paul Ricœur decía que la relación del historiador con el pasado establecía un deber con lo ocurrido en otro tiempo: “una *deuda* con el pasado, una deuda de reconocimiento con respecto a los muertos”.[48] En su último libro, *La memoria, la historia, el olvido*, refrendó la convicción de que los contemporáneos, y particularmente los historiadores, tienen una deuda con sus antecesores por el hecho de que “debemos a los que nos precedieron una parte de lo que somos”.[49] En el mismo sentido se pronuncia Yosef Yerushalmi, quien se refiere a “la dignidad especial de la vocación histórica” y “su imperativo moral”, un imperativo que “es ahora más urgente que nunca [...] contra los agentes del olvido, los trituradores de documentos, los asesinos de la memoria [...], los conspiradores del silencio”.[50]

Jeffrey Blustein, por su parte, afirma que entre los deberes morales que nos obligan con los demás uno de los más exigentes es discernir la verdad de los acontecimientos ocurridos en el pasado. El imperativo moral nos obliga a *hacer* justicia al pasado, justicia que sólo puede hacerse con la luz de la verdad. En esta tarea la investigación histórica juega un papel crítico porque la verdad es su objetivo supremo.[51] El imperativo moral al que se refieren estos autores no se restringe a la obligación de recordar vidas, colectividades o acontecimientos pasados. Unida a ese imperativo está la vocación del historiador, “su específica obligación de recordar con exactitud y transmitir la verdad acerca del pasado sin distorsión ni ofuscación”.[52] La obligación moral de recordar lo hecho por nuestros antecesores está centrada en la intención de preservar la verdad sobre el pasado y transmitirla incólume, si esto es posible, a las generaciones futuras. Pero de todos estos deberes del historiador con el pasado estimo como el más alto el que David Harlan resume con estas palabras:

El único modo en que nosotros, como historiadores, podemos llenar nuestra responsabilidad con los muertos es asegurarnos de que sus obras no se pierdan en el pasado —en otras palabras, levantarlas del cementerio de los contextos muertos y ayudarlas a tener nueva vida entre los vivos—. El mejor modo de respetar a los muertos es ayudarlos a hablar con los vivos.[53]

En la división del trabajo que se establece en cualquier sociedad organizada, corresponde al cronista y al historiador rescatar, recordar y transmitir el pasado. Apoyado en las técnicas de la investigación forjadas por sus antecesores y coetáneos, el historiador participa en modelar la memoria colectiva de su tiempo, y al empeñarse en esa tarea se vuelve el almacigo memorioso de su comunidad, el conservador y difusor de la memoria del pueblo, el grupo o la nación.[54] Se trata de un deber de memoria que nos concierne a cada uno y nos obliga con los otros en virtud de nuestra común pertenencia a la humanidad. Pero como no todos pueden asumir cabalmente ese deber, corresponde a quienes ejercen el oficio de historiador cumplir con ese mandato social, conforme a las reglas establecidas por ese arte.

-
- [1] Paul Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, pp. 128-129.
- [2] Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*, pp. 10-11; Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, p. 119.
- [3] Pierre Nora, cit. por Ricœur, p. 526.
- [4] Hayden White, “Guilty of History? The *Longue durée* of Paul Ricœur”, pp. 235 y 237-238.
- [5] Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, pp. 128-134; Koselleck, *Futuro pasado*, p. 135.
- [6] Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*.
- [7] *Ibid.*, caps. VI-VIII. Véanse también los comentarios de Namer en el posfacio de esta obra, pp. 317-318. En una obra póstuma, Halbwachs subrayó el carácter colectivo de la memoria: *La mémoire collective*.
- [8] Frances A. Yates, *The Art of Memory*. Hay traducción española, *El arte de la memoria* (2005).
- [9] Walter J. Ong, *Oralidad y escritura*, p. 42.
- [10] Sobre las técnicas de conservación de la memoria oral véase la obra ya citada de Yates; y Eric A. Havelock, *The Muse Learns to Write*; del mismo autor, *Preface to Plato*; Albert B. Lord, *The Singer of Tales*; y Jan Vansina, *Oral Tradition as History*.
- [11] Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*, p. 107.
- [12] *Ibid.*, pp. 124-125.
- [13] Havelock, *The Muse Learns to Write*, pp. 20-21. Hesíodo, *Obras y fragmentos*, pp. 72-73.
- [14] Havelock, *The Muse Learns to Write*, pp. 58-59 y 70-78. En este sentido, Jan Vansina dice (*Oral Tradition as History*, p. 147): “... oral traditions consist of information existing in memory [...] This information forms a vast pool, one that encompasses the whole of inherited culture –for culture is what is in the mind. It is a pool that is essential to the continuity of culture and the reproduction of society from generation to generation”.
- [15] Ong, *Oralidad y escritura*, p. 97.
- [16] *Ibid.*, pp. 144-145. En *La travesía de la escritura*, dice Sergio Pérez Cortés que en los siglos XIV y XV, cuando en los monasterios cristianos se impuso la lectura en silencio, la lectura personal del libro, se desarrolló también “una interioridad personal”, se estableció entonces “una asociación entre recogimiento, soledad y lectura” [...] “El libro se había convertido en el compañero de la soledad”. Por su parte, “el autor tenía ahora todo el proceso bajo su control, haciendo de la escritura de manera explícita una práctica íntima, por eso se consideró a sí mismo como escritor y compilador, y observó con orgullo las obras surgidas de su cálamo: “la pluma fue considerada como un implemento que permitía la expresión de sus emociones y

- pensamientos”, pp. 199-203.
- [17] Véanse los diversos efectos provocados por la imprenta en el precioso libro de Elizabeth L. Eisenstein, *The Printing Revolution in Early Modern Europe*. Este libro es una edición abreviada de su obra mayor, *The Printing Press as an Agent of Change*.
- [18] *Ibid.*, p. 114. El impacto de la palabra impresa corrió paralelo al de la reproducción de símbolos, signos y códigos en las páginas del libro. Algunos autores incluso afirmaron que el empuje decisivo que entonces experimentó la ciencia no provino tanto de la palabra impresa como de la imagen (*Ibid.*, p. 38): las cartas astronómicas, los mapas geográficos, la codificación de las cronologías, los catálogos de plantas, las compilaciones de leyes y bibliografías, etcétera (pp. 75-91 y caps. 5-7).
- [19] Pomian, *Sur l'histoire*, pp. 311-312, 314-316.
- [20] *Ibid.*, pp. 320-321.
- [21] En su obra citada, Pomian da cuenta de estos cambios en las páginas 316-321.
- [22] *Ibid.*, pp. 337-342.
- [23] Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, pp. 515-525 y ss.
- [24] J. H. Plumb, *La muerte del pasado*.
- [25] Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*.
- [26] Citado por Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, p. 524.
- [27] Yerushalmi, *Zakhor*, p. 93.
- [28] Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, I. *La République*, pp. XVII-XLII, especialmente pp. XVII-XXI.
- [29] Véanse *Les lieux de mémoire*, II, pp. 647-658; *Les lieux de mémoire*, III, pp. 931-971; *Les lieux de mémoire*, III, pp. 974-1007. Véanse también las consideraciones de Ricœur sobre la obra de Nora, *La memoria, la historia, el olvido*, pp. 525-537. Nora señala estas diferencias entre la historia y la memoria (*Les lieux de mémoire*, I. *La République*, pp. XIX-XX): Mientras la memoria “es afectiva y mágica [...] y se nutre de recuerdos imprecisos [...], globales o flotantes, particulares o simbólicos [...] La historia, en tanto operación intelectual [...] apela al análisis y el discurso crítico”. Siguiendo estas ideas, Antoine Prost (*Doce lecciones sobre la historia*, p. 302), sostiene que la memoria basa su fuerza en “los sentimientos que ella moviliza”, mientras que la historia “exige razones y pruebas”. Por eso dice que “la historia representa un progreso”, pues más “vale que la humanidad se conduzca por razones que por sentimientos”.
- [30] Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, p. 117.
- [31] Citado por Ricœur, p. 123.
- [32] Tzvetan Todorov, *Les abus de la mémoire*.
- [33] Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, pp. 40-41.
- [34] *Ibid.*, p. 647.
- [35] *Ibid.*, p. 121.
- [36] *Ibid.*, p. 311.
- [37] Roger Chartier, *La historia o la lectura del tiempo*, pp. 34-36.
- [38] Blustein, *The Moral Demands of Memory*, p. 182.
- [39] *Ibid.*, pp. 186-187.
- [40] *Ibid.*, p. 188.
- [41] Mircea Eliade, *Mito y realidad*, pp. 8 y 12-13.
- [42] Blustein, *The Moral Demands of Memory*, pp. 190-203.

- [43] Véase, por ejemplo, Avishai Margalit, *The Ethics of Memory*; y Jeffrey Blustein, *The Moral Demands of Memory*.
- [44] Los estudios de los antropólogos son numerosos. Cito una obra que reúne una bibliografía amplia: Jacob J. Climo y María G. Cattel (eds.), *Social Memory and History*. Otros enfoques sobre la memoria pueden verse en Michael Rossington y Anne Whitehead (eds.), *Theories of Memory. A Reader*.
- [45] Blustein, *The Moral Demands of Memory*, p. 38.
- [46] *Id.*
- [47] Blustein, *The Moral Demands of Memory*, pp. 40-41.
- [48] Paul Ricœur, *Temps et récit*, III. *Le temps raconté*, pp. 203-204.
- [49] Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, p. 121.
- [50] Yerushalmi, *Zakhor*, p. 116.
- [51] Blustein, *The Moral Demands of Memory*, p. 212. Es éste, como sabemos, un objetivo perseguido desde los tiempos más antiguos. Ya Luciano de Samosata decía: “El único deber del historiador es narrar con verdad los hechos [...] La historia no busca lo fabuloso; deja a la posteridad un relato de hechos verídicos con la mira de que si en el porvenir sobrevienen acontecimientos parecidos, se pueda, viendo los pasados, proceder con acierto en los presentes”. Citado por Luis González, *El oficio de historiar*, p. 129.
- [52] Blustein, *The Moral Demands of Memory*, p. 213.
- [53] David Harlan, *The Degradation of American History*, pp. XXXII-XXXIII. Sobre este tema véase el libro fundamental de James M. Banner Jr., *Being a Historian*, especialmente el cap. 8.
- [54] *Ibid.*, pp. 615-616.

HISTORIA Y FICCIÓN

LA HISTORIA y la ficción se distinguen tanto en el contenido como en los fines, aunque con el tiempo se han entrecruzado y fecundado mutuamente. Según Paul Ricœur:

Una cosa es una novela, incluso realista, y otra un libro de historia. Se distinguen por el pacto implícito habido entre el escritor y su lector [...] Al abrir una novela, el lector se dispone a entrar en un universo irreal, respecto al cual es incongruente la cuestión de saber dónde y cuándo ocurrieron esas cosas; en cambio [...] al abrir un libro de historia, el lector espera entrar, guiado por la solidez de los archivos, en un mundo de acontecimientos que suceden realmente. Además, al pasar el umbral de lo escrito, está sobre aviso, abre su ojo crítico y exige, si no un discurso verdadero comparable al de un tratado de física, al menos un discurso plausible, admisible, probable, y en todo caso, honesto y verídico.[1]

Estas diferencias bien establecidas entre la narrativa literaria y las obras históricas comenzaron a disolverse cuando se propagó la tesis que asentó que el relato histórico y el relato de ficción “pertenecen a una sola y misma clase, la de las ‘ficciones verbales’”. [2] Según Carlo Ginzburg, esta tesis, que desató una intensísima polémica alrededor de la interpretación de la historia en los últimos 30 años, tuvo su origen en 1967, cuando se publicaron dos ensayos de Roland Barthes: “De la science à la littérature” y “Le discours de la histoire”. [3] A partir de entonces el discurso histórico dejó de ser considerado en sí mismo y pasó a ser una forma más de la retórica, un lenguaje. De ahí viene la calificación de esta interpretación como “giro lingüístico” (*linguistic turn*) o “giro retórico”. El historiador norteamericano Hayden White llevó estas propuestas a su punto extremo al afirmar que las obras de historia, al ceñirse a la forma narrativa, no son más que “ficciones verbales, cuyo contenido es inventado tanto como descubierto”. [4] Frente a la pretensión de verdad que argüían los historiadores dedicados a elucidar el pasado, Hayden White no vio más que “ficciones verbales”. En uno de sus ensayos aseveró:

Yo sé que esta insistencia en el elemento ficticio en *todas* las narraciones históricas seguramente provocará la ira de los historiadores que creen que están haciendo algo fundamentalmente diferente de lo que hace el novelista, en virtud de que ellos se ocupan de acontecimientos “reales”, en contraste con los “imaginados” por el novelista [...] De hecho, damos sentido a la historia —el mundo real tal como evoluciona con el tiempo— del mismo modo que el poeta o el novelista tratan de darle sentido, es decir, dotando a lo que en una primera vista parece ser problemático y misterioso, del aspecto de una forma reconocible, porque es familiar. No importa si se considera que el mundo es real o sólo imaginado: la manera de darle sentido es la misma. [5]

Las ideas de White sobre la identidad del relato histórico con la novela y la literatura en general se asentaron con fuerza en su libro mayor, *Metahistoria...*, y en obras subsecuentes. [6] En el prefacio a su obra, White informó que para estudiar el pensamiento histórico del siglo XIX, el tema central de su libro, procedió primero a elaborar una teoría formal de la obra histórica. En esta teoría percibió

la obra histórica como lo que más visiblemente es: una estructura verbal en forma de discurso en prosa

narrativa. Las historias (y también las filosofías de la historia) combinan cierta cantidad de “datos”, conceptos teóricos para “explicar” esos datos, y una estructura narrativa para presentarlos como la representación de conjuntos de acontecimientos que supuestamente ocurrieron en tiempos pasados. Yo sostengo que además tienen un contenido estructural profundo que es en general de naturaleza poética, y lingüística de manera específica, y que sirve como paradigma precriticamente aceptado de lo que debe ser una interpretación de especie “histórica”. Este paradigma funciona como elemento “metahistórico” en todas las obras históricas [...] [7]

Con esta perspectiva White interpretó la historia como una disciplina más interpretativa que explicativa, gobernada por un conjunto de categorías apriorísticas y universales, asentadas en lo más profundo de la conciencia humana. Influida por Northrop Frye (*Anatomy of Criticism*), argumentó que las creaciones literarias eran tanto productos individuales como formas o relatos arquetípicos, determinados por modelos o reglas autónomas e independientes de la voluntad del historiador. [8] Así visto el relato histórico aplicó a él la teoría de los tropos de Kenneth Burke (metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía), que para White resultaron ser los determinantes del relato del historiador, las operaciones del pensamiento que gobiernan la retórica y la estructura del relato. [9]

Más adelante, al tratar la distinción entre el relato del historiador y el del novelista, escribió:

A diferencia de las ficciones literarias, como la novela, las obras históricas están hechas de hechos que existen fuera de la conciencia del escritor. Los sucesos registrados en una novela pueden ser inventados de una manera como no pueden serlo (o se supone que no deben serlo) en una obra histórica [...] A diferencia del novelista, el historiador se enfrenta con un verdadero caos de sucesos *ya constituidos*, en el cual debe escoger los elementos del relato que narrará. Hace su relato incluyendo algunos hechos y excluyendo otros, subrayando algunos y subordinando otros. Ese proceso de exclusión, acentuación y subordinación se realiza con el fin de constituir un *relato de tipo particular*. Es decir, el historiador “trama” su relato. [10]

Así, como lo ratifican sus seguidores,

para White *todas* las historias son ficciones y sólo pueden ser verdaderas en sentido metafórico. De ahí su insistencia en que “los relatos no son verdaderos o falsos”, sino más bien más o menos inteligibles, coherentes, consistentes y persuasivos, etc. Y esto es válido tanto para “los relatos históricos como para los de ficción”. [11]

Pero al adoptar la retórica de este estructuralismo lingüístico, White cayó, según la reflexión de David Harlan, en un reduccionismo extremo, pues llegó a asumir la existencia de una suerte de “verdadera y esencial naturaleza de la humanidad”, la “verdad absoluta de una realidad última”. [12]

A estos planteamientos respondió críticamente el gran historiador italiano Arnaldo Momigliano, quien descalificó el intento de White de considerar a los historiadores como meros narradores o retóricos identificados por su lenguaje. “Temo —decía Momigliano— las consecuencias de este enfoque para la historiografía, porque [White] ha eliminado la investigación de la verdad como la principal tarea del historiador.” [13] Los temores de Momigliano los compartieron otros historiadores y filósofos de la historia y dieron lugar a lo que en las décadas de 1980 y 1990 se llamó “crisis de la historia”, la difuminación de

lo que hasta entonces era una legitimidad epistemológica incommovible. “Un tiempo de incertidumbre y crisis epistemológica” lo llamó el historiador francés Roger Chartier. Joyce Appley, Lynn Hunt y Margaret Jacob, historiadoras norteamericanas, afirmaron: “La historia ha sido sacudida en sus mismos fundamentos científicos y culturales”. El historiador inglés Lawrence Stone asentó que el desafío posmodernista había hecho caer a la profesión de la historia en una crisis de autodesconfianza acerca de lo que se hace y cómo se hace en esa disciplina. Richard Evans, un distinguido profesor de la universidad de Cambridge, advirtió con alarma que un “crecido número de historiadores estaban abandonando la búsqueda de la verdad, la creencia en la objetividad y la pesquisa de un enfoque científico del pasado”.^[14]

En esta polémica el vendaval posmodernista dejó en el aire una pregunta: “¿qué diferencia separa a la historia de la ficción, si una y otra narran?” Louis O. Mink mantuvo la tesis de que la diferencia entre ambas residía en que “la historia se distingue de la ficción por su pretensión de verdad”. Dice Paul Ricœur que Mink, en su última obra, “Narrative Form as a Cognitive Instrument”, llegó a considerar “desastrosa la eventualidad según la cual el sentido común pudiese ser expulsado de su posición protegida; si desapareciese el contraste entre historia y ficción, ambas perderían su marca específica: la pretensión de verdad por parte de la historia” y la fabricación de una realidad mediante artificios literarios por parte de la ficción.^[15] Como hemos visto, a esa conclusión arribó Hayden White. Contra ella se han rebelado decenas de historiadores, entre otros, Roger Chartier, quien en un libro reciente sostiene que “Entre historia y ficción, la distinción parece clara y zanjada si se acepta que, en todas sus formas (míticas, literarias, metafóricas), la ficción es un discurso que informa de lo real, pero no pretende representarlo ni acreditarse en él, mientras que la historia pretende dar una representación adecuada de la realidad que fue y ya no es. En este sentido, lo real es a la vez el objeto y el garante del discurso de la historia”.^[16] Sin embargo, desde tiempos antiguos la literatura, la poesía y la historia se han unido porque unas y otras se afanan en el mismo propósito: representar la realidad. Como dice la filósofa Susane Langer, “el oficio de la poesía es crear la apariencia de la ‘experiencia’, la semblanza de sucesos vividos y sentidos, y organizarlos de tal forma que constituyan una realidad pura y completamente experimentada en trozo de realidad virtual”.^[17]

Si numerosos historiadores consideraron la crítica posmodernista una explosión que liberó un relativismo sin freno, esa sacudida tuvo el efecto de activar una reflexión intensa sobre la naturaleza del conocimiento histórico. Así, las principales discusiones sobre el carácter cognoscitivo, la estructura y las formas de escribir la historia fueron suscitadas en los últimos años por el aguijón posmodernista.

Me detengo en dos respuestas ejemplares a ese estímulo agresivo. Por un lado, está la reflexión de Paul Ricœur sobre la memoria y la historia que resume su larga inquisición sobre la historia y la filosofía de la historia. *La memoria, la historia, el olvido*, citada aquí en repetidas ocasiones, toca los temas centrales desafiados por los posmodernistas: los fundamentos de la recordación histórica —la memoria—, sus pilares epistemológicos —documentos, crítica, explicación-comprensión— y la representación del pasado

plasmada en la obra escrita. Esta última, que Ricœur llama la “representación historiadora del pasado”, es la que interesa destacar aquí. Para Ricœur, lo que define a la historia y le otorga su “autonomía epistemológica”, es el entrelazamiento de las tres operaciones sustantivas del discurso del historiador: la prueba documental, la explicación-comprensión y la representación historiadora.[18] La unión de la prueba documental con la explicación comprensiva y con la escritura es la fuerza que acredita “la pretensión de verdad del discurso histórico”. [19] En última instancia, la tarea de representar en el presente “una cosa ausente marcada con el sello de lo anterior” es la tarea específica de la historia.[20] Una tarea que en sus tres fases pasa por la crítica, el término que especifica a “la historia como ciencia”, pues dice Ricœur que “no tenemos nada mejor que el testimonio y la crítica del testimonio para acreditar la representación historiadora del pasado”. [21]

Carlo Ginzburg ha hecho de las tres fases del discurso al que se refiere Ricœur el hilo conductor de su obra, que señala un punto alto en la historiografía contemporánea. A lo largo de su prolífica trayectoria puede decirse que Ginzburg ha recorrido los diversos territorios del *métier de l'historien*. [22] En esa indagación el rasgo más constante ha sido la búsqueda exigente del testimonio idóneo, la ubicación cuidadosa y hasta donde es posible exhaustiva del contexto que rodea al documento, seguidos por la comprensión-explicación de la trama, hasta concluir con la relación argumentada que muestra que lo narrado es, plausiblemente, una representación muy cercana a lo que en efecto ocurrió.

Formado en la prestigiosa escuela historiográfica italiana, testigo y observador participante de la revolución promovida por la *École des Annales*, profesor e investigador en los principales centros académicos del mundo occidental, y lector voraz de innumerables literaturas, Ginzburg incluye en su bibliografía una crítica aguda y constante contra la reducción de la obra histórica a su expresión meramente literaria. Para él, el mayor error de la corriente posmodernista es considerar la obra historiográfica sólo en su acabado final, la escritura, pasando por alto la “investigación (archivística, filológica, estadística, etc.) que la hace posible”. [23] Sus últimos ensayos recurren a antiguas y nuevas teorías para explicar la relación entre la escritura y la representación del pasado.

En el posfacio a la edición italiana de *El regreso de Martin Guerre*, el justamente aplaudido libro de Natalie Zemon Davies, Ginzburg encontró la ocasión para continuar sus reflexiones sobre la relación “entre las narraciones en general y las narraciones historiográficas”. [24] Recuerda ahí que la “primera obra maestra de la novela burguesa”, *La vida y las aventuras sorprendentes de Robinson Crusoe*, se publica en 1719, y que su autor, Daniel Defoe, la presentaba como “una precisa historia de los hechos” sin “ninguna apariencia de ficción”. [25] Asimismo, Henry Fielding, el celebrado autor inglés, le puso como título a su novela el de *The History of Tom Jones* (1749), pues arguyó que su relato ameritaba el nombre de “historia” porque “todos los personajes están bien documentados”. De esta manera, dice Ginzburg, “Fielding reivindicaba la verdad histórica de su propia obra, comparándola con un trabajo de archivo. Los historiadores eran tanto aquellos que se ocupaban de los asuntos públicos, como también aquellos que, como él, se limitaban a las escenas de la vida privada”. [26] Sin embargo, al avanzar el

siglo XIX, la aparición de las novelas de Walter Scott, Balzac, Stendhal, Flaubert y Tolstoi le otorgaron mayor peso a la literatura en la descripción de la realidad, pues las obras de estos autores desplegaron ante los lectores extensos lienzos históricos donde actuaban personajes representativos de todos los sectores sociales retratados magistralmente.

Al comenzar el siglo XIX, en 1804, Jane Austen concluyó su novela *La abadía de Nothanger*, que se publicaría póstumamente. En ella, uno de sus personajes se pregunta: “¿Por qué la historia es a menudo tan aburrida, si en buena medida ella es producto de la invención?”^[27] Poco más tarde, hacia 1830, un estudioso de la novela italiana, Giambattista Bazzoni, demandó un cambio en la narración histórica: “no más los reyes, duques, magistrados; sino también la gente del pueblo, las mujeres, los muchachos [...] los vicios, las virtudes domésticas [...]; el influjo de las instituciones públicas sobre las costumbres privadas”. Ante la insuficiencia o debilidad que mostraban los historiadores en sus relatos, Bazzoni demandaba a los novelistas “una historia más rica, más diversa, más acabada en comparación con aquella que se encuentra en las obras... [históricas]. La historia que de vuestra merced esperamos —decía—, no es un relato cronológico de tan sólo hechos políticos y militares, y como excepción, de algún acontecimiento extraordinario de otro tenor”. En lugar de ello pedía “una representación más general del estado de la humanidad en un momento, en un lugar, naturalmente más acotado donde habitualmente se expanden los trabajos de historia, en el sentido más usual del término”.^[28]

La respuesta a esta exigencia de cambio en el contenido y los procedimientos para representar la realidad social no tardó en llegar. En 1842, en el prólogo a su obra monumental, *La comedia humana*, Balzac escribió: “acaso podría llegar a escribir la historia olvidada por tantos historiadores, la historia de las costumbres. Con mucha paciencia y valor, yo haría realidad acerca de la Francia del siglo XIX, ese libro que todos nosotros añoramos”.^[29] Más tarde irrumpieron *La cartuja de Parma* y *El rojo y el negro* de Stendhal, *Madame Bovary* y *La educación sentimental* de Gustave Flaubert, *La guerra y la paz* de León Tolstoi, y otros grandes lienzos que retrataron el entorno social y transformaron los contenidos, los actores, los escenarios y la escritura de la novela, así como las formas de representación del pasado. La novela, advierte George Steiner,

fue el espejo con que la imaginación, predispuesta a la razón, captó la realidad empírica [...]. Como el náufrago de Defoe, el novelista se rodearía de una empalizada de hechos tangibles: las casas maravillosamente sólidas de Balzac, el aroma de los *puddings* de Dickens, los mostradores de botica de Flaubert y los interminables inventarios de Zola [...] las obras de Defoe, Balzac, Dickens, Trollope, Zola o Proust son documentos para nuestro sentido del mundo pasado. *Son las primas hermanas de la historia.*^[30]

Estas obras fueron portadoras de cambios radicales, como lo percibió el fino análisis de Erich Auerbach. En *El rojo y el negro*, dice este autor,

las actitudes y las relaciones de los personajes están estrechísimamente ligadas a las circunstancias históricas de la época. Sus condiciones políticas y sociales se hallan entretrejidas en la acción de una forma tan real y exacta como en ninguna otra novela y, en general, en ninguna otra obra literaria anterior, ni siquiera en los ensayos de carácter pronunciadamente político-satírico. El entretrejo radical y consecuente de la existencia, trágicamente concebida, de un personaje de rango social inferior, como Julien Sorel, con la historia más

concreta de la época y su desarrollo a partir de ella, constituye un fenómeno totalmente nuevo y extremadamente importante.[31]

Por ceñirse a estos fines, Erich Auerbach considera a Stendhal un fundador del realismo que a partir de entonces se infiltró en la literatura:

Si tenemos presente que el realismo moderno serio no puede representar al hombre más que insertado en una realidad total, en constante evolución político-económico-social —como sucede ahora en cualquier novela o película—, habremos de considerar a Stendhal como un fundador.[32]

Un fundador que comparte ese título con Balzac, “que poseía tanta capacidad creadora y mucho mayor proximidad a lo real”, y quien tomó como “tarea propia la representación de la vida de su tiempo, y puede ser considerado, al lado de Stendhal, como creador del realismo contemporáneo”.[33]

Tolstoi participó de estas ideas, pero se impuso una tarea más ambiciosa. Años antes de escribir *La guerra y la paz* (1864-1869), su interés por la historia ocupó un lugar especial en su pensamiento. En septiembre de 1852 asentó en su diario: “Escribir la historia auténtica de la Europa de hoy: he ahí una meta para toda una vida”.[34] Isaiah Berlin considera que esta obsesión no obedeció a un interés por el pasado en cuanto tal; más bien fue impulsada por “el deseo de penetrar en las causas primeras, de comprender cómo y por qué las cosas suceden como suceden y no de otra manera, de un descontento de las habituales explicaciones [de los historiadores] que no explican sino que producen insatisfacción...”[35] “La historia y el destino del hombre en la historia, fue el gran tema que se instaló en el intelecto de Tolstoi, el artista.”[36] Tal es uno de los temas centrales inscrito en las páginas de *La guerra y la paz*. En esta obra clásica, dice Carlo Ginzburg:

Tolstoi salva, dando un salto, la brecha inevitable entre las huellas fragmentarias y distorsionadas de un acontecimiento (una batalla, por ejemplo) y el acontecimiento mismo. Pero ese salto, esa relación directa con la realidad, puede producirse (aunque no necesariamente) en el campo de la invención; pues por definición, está vedado de antemano para el historiador, quien dispone sólo de huellas, de documentos.[37]

Los novelistas se sintieron entonces pares de los pintores y de los historiadores, parientes próximos de los artífices volcados a representar la vida y reencarnar el pasado. Así lo escribió en una página memorable Henry James:

La única razón de ser de la novela es que pretende representar la vida [...] la analogía entre el arte del pintor y el arte del novelista es completa [...] así como el cuadro es realidad, la novela es historia. Esta es la única descripción justa que podemos dar de la novela [...] De la misma forma, la materia prima de la novela está almacenada en documentos y actos escritos, y si no quiere “traicionarse a sí misma” [...] debe hablar con aplomo, con el tono del historiador. Ciertos consumados novelistas tienen la costumbre de traicionarse a sí mismos [...] como Anthony Trollope, quien] admite que los acontecimientos que narra no han ocurrido realmente, y que puede dar a su narración el giro que más agrade al lector. Confieso que semejante traición a un oficio sagrado me parece un crimen terrible [...] Esta actitud presupone que el novelista está menos preocupado por buscar la verdad que el historiador (por supuesto que aquí hablamos de la verdad que él asume, de sus propias premisas, que debemos respetar cualesquiera que fuesen); y al considerarlo así, le

priva de un solo golpe de toda su base de sustentación. Ambos escritores tienen como tarea el representar e ilustrar el pasado, las acciones de los hombres; la única diferencia que puedo vislumbrar, en honor del novelista, en tanto éste logre su objetivo, es que tiene más dificultad en juntar su evidencia, que está muy lejos de ser puramente literaria. Me parece que el hecho de que tenga tanto en común con el filósofo y el pintor le confiere un gran carácter; esta doble analogía es una herencia magnífica.[38]

Fue tan innovador y trascendente este cambio que, como apunta Carlo Ginzburg, tuvo que transcurrir “todo un siglo” para que los historiadores comenzaran a responder al

desafío lanzado por los novelistas del siglo XIX —de Balzac a Manzoni, de Stendhal a Tolstoi— afrontando campos de investigación previamente soslayados con la ayuda de modelos explicativos más refinados y complejos que los tradicionales. La creciente predilección de los historiadores por temas (y, en parte, por formas expositivas) otrora reservados a los novelistas [...] no es más que un capítulo de un largo desafío en el campo del conocimiento de la realidad.[39]

El multiforme escenario de la realidad ha sido el campo común de observación de pintores, escritores e historiadores, así como el de economistas, sociólogos, politólogos o antropólogos, aun cuando cada uno de ellos ha privilegiado y perfeccionado sus propios instrumentos para aprehenderlo y representarlo.

Así, cuando el novelista y el historiador ponen manos a la obra, al punto advertimos que uno y otro se sirven de medios diferentes para representar la realidad. Lo confiesa, del lado de la literatura, uno de sus grandes maestros, Henry James. La novela, dice James, es un arte regido por principios ineludibles. Como primera “obligación” que de “antemano podemos imponerle a la novela”, es “que sea interesante”. Otra regla del decálogo del novelista dice que éste “debe escribir de su propia experiencia”, de tal manera que

sus personajes deben ser reales y tales que pudieran encontrarse en la vida cotidiana [...] la impresión de realidad [...] es, según mi parecer, la virtud suprema de la novela, el mérito del que no pueden menos que depender todos los otros méritos [...] Si este mérito no está presente, todos los demás se reducen a nada, y si éstos realmente aparecen, deben su efecto al éxito con que el autor ha producido la ilusión de vida. El cultivo de este éxito, el estudio de este proceso exquisito, constituyen, en mi apreciación, el principio y el fin del arte del novelista [...] Queda fuera de cuestión que no se puede escribir una buena novela si no se posee el sentido de la realidad; pero será muy difícil dar una receta para hacer aparecer ese sentido. La Humanidad es inmensa, y la realidad tiene mil formas; lo más que podemos afirmar es que algunas de las flores de la ficción tienen aroma de realidad y otras no [...] [40]

Ernest Hemingway resumió en un párrafo lo que aquí me ha tomado varias páginas: el escritor, decía, “hace algo por medio de su invención, *algo que no es una representación* sino toda una cosa nueva más verdadera que cualquier cosa verdadera y viva, y uno la hace viva, y si la hace lo suficientemente bien, le confiere inmortalidad”. [41] Por ello, quienes reconocen en el escritor estas virtudes lo consideran un “suplantador de Dios”, un creador omnisciente. [42] Como oficios, historia y literatura se rechazan, pero como modos de aprender y representar la realidad se unen y nutren uno con otro, hasta levantar simulacros de experiencias del pasado. Experiencias, que, como dice Mauricio Tenorio, “una vez nombradas por la poesía o contadas por la historia, son tan reales”

como la realidad del pasado.[43] Todas las artes, la música, la danza, la pintura, la escultura o la arquitectura “participan en la formación de nuestra capacidad de entender a la gente que nos rodea”. Pero la filósofa contemporánea, Martha C. Nussbaum, sostiene que en

un *currículum* dirigido a la formación de una ciudadanía universal, la literatura con su capacidad de representar las circunstancias y problemas específicos de las personas de distintas clases, hace una contribución especialmente valiosa [...] Este conocimiento [...] es un recurso especialmente valioso en la vida política.[44]

Tales son los principios que rigen el arte de la novela. En cambio, el discurso del historiador quiere sobre todo representar la realidad del pasado, y para ello comienza por seleccionar las fuentes idóneas y comprobar la veracidad de su contenido; luego, para fijar la dimensión de esos datos, está obligado a confrontarlos con su contexto espacial y temporal, y finalmente tiene que darle a todo ello un acabado, una presentación escrita. Son estas reglas también ineludibles, pero distintas de las del arte de novelar, como lo ha mostrado desde sus orígenes el oficio del historiador (véase el apartado “Tres pilares de la operación historiográfica”, en la página siguiente).

-
- [1] Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, p. 348. Koselleck resumió esta división en una sentencia de Alsted: “Quien inventa peca contra la historiografía; el que no lo hace peca contra la poesía. Con esta frase resumió Alsted en el siglo XVII, en una sencilla oposición, la historia de un tópico de 2 000 años de antigüedad. La *Historie* debía atenerse a acciones y acontecimientos, mientras que la poesía vivía de la ficción”. Koselleck, *Futuro pasado...*, p. 267.
- [2] Ésta es la tesis que esgrime Hayden White, aquí citada por Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, p. 33.
- [3] Carlo Ginzburg, *History, Rhetoric, and Proof*, pp. 58-59. Los ensayos citados de Barthes se publicaron juntos más tarde en *Le bruissement de la langue: Essais critiques*, IV. Véase la traducción española, *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, pp. 13-21 y 163-177, respectivamente.
- [4] Hayden White, “The Historical Text as Literary Artifact”, p. 82. Hay traducción española: *El texto histórico como artefacto literario*, pp. 107-139.
- [5] White, “The Historical Text as Literary Artifact”, p. 98.
- [6] Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX* (edición inglesa, 1973); *Tropics of Discourse*, ya citado; y *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*.
- [7] White, *Metahistoria...*, p. 9.
- [8] Northrop Frye, *Anatomy of Criticism. Four Essays*.
- [9] Kenneth Burke, *A Grammar of Motives*, pp. 503-517. Véanse al respecto las observaciones críticas de David Harlan, *The Degradation of American History*, pp. 114-117.
- [10] White, *Metahistoria...*, p. 17, nota 5.
- [11] Keith Jenkins, *¿Por qué la historia? Ética y posmodernismo*, p. 201; David Roberts, *Nothing but History*, p. 258. En nuestro país, las ideas de Hayden White se han divulgado en la revista *Historia y Grafía*, que publica

- la Universidad Iberoamericana. Véase, por ejemplo, el número 24 del año 2005.
- [12] David Harlan, *The Degradation of American History*, pp. 116-117 y 123. Este libro de Harlan contiene uno de los mejores estudios críticos de Hayden, equilibrado y analítico. Muestra, como ningún otro, las distintas fases recorridas por el pensamiento de White.
- [13] “I fear the consequences of his approach to historiography because he has eliminated the research for truth as the main task of the historian”. Véase Arnaldo Momigliano, “The Rhetoric of History and the History of Rhetoric: On Hayden White’s Tropes”, *Settimo contributo alla storia degli studo classici e del mondo antico*, pp. 49-59. Citado por Carlo Ginzburg, *History, Rhetoric, and Proof*, p. 49.
- [14] Éstas y otras respuestas a la crítica de White fueron recogidas en el libro de Richard J. Evans, *In Defense of History*, pp. 3-12. En este libro, construido como una replica a la crítica desbordada de los posmodernistas, el profesor Evans reunió las alarmas de sus colegas, y en particular puso énfasis en la defensa de la investigación objetiva del pasado.
- [15] Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, pp. 320-321. Las obras citadas de Louis O. Mink son *Historical Understanding* y “Narrative Form as a Cognitive Instrument”, publicado en Robert H. Canary y Henry Kozicki (eds.), *The Writing of History: Literary Form and Historical Understanding*, pp. 144-49.
- [16] Chartier, *La historia o la lectura del tiempo*, p. 39. En un congreso titulado “Fictionality, Narrativity, Objectivity”, Chartier abundó sobre estas diferencias: “entre las muchas formas de narración —decía—, la historia es sin embargo singular porque mantiene una relación especial con la verdad”. Su narración propone reconstruir un pasado que efectivamente existió; es decir, tiene la función de producir un relato inteligible. Y esto es lo que constituye a la historia y la separa de la fábula o la falsificación. Citado por Iggers, *Historiography in the Twentieth Century*, pp. 11-12.
- [17] Langer, *Philosophy in a New Key* (1942), citada por Mauricio Tenorio Trillo, “Poesía e historia”, pp. 3-24. La cita en la p. 13.
- [18] Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, pp. 178-179; 250-251 y especialmente pp. 311-376. Véase también Karl Kohut, “Historiografía y memoria”, en *Istmo*, núm. 9, julio-diciembre de 2004; y del mismo autor, “Literatura y memoria”, *Istmo*, núm. 9, julio-diciembre de 2004.
- [19] *Ibid.*, p. 371.
- [20] *Ibid.*, p. 374.
- [21] *Ibid.*, pp. 225 y 372.
- [22] Entre sus principales libros publicados en español destaco los siguientes: *El queso y los gusanos: El cosmos según un molinero del siglo XVI*; *Mitos, emblemas, indicios*; *Historia nocturna*; *Los benandanti: brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII*; *El juez y el historiador*; *Tentativas*. Y el más reciente, *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*.
- [23] Carlo Ginzburg, *History, Rhetoric, and Proof*, p. 101. Véase también las pp. 1, 20-21, 39, 57, 62-63, 95 y 103. Amplió y profundizó su crítica a la interpretación posmodernista en su libro, *El hilo y las huellas...* Véanse especialmente los ensayos “Descripción y cita”; “París, 1647: un diálogo acerca de ficción e historia”; “La áspera verdad. Un desafío de Stendhal a los historiadores”; “*Unus Testis*. El exterminio de los judíos y el principio de la realidad”; “Microhistoria” y “Pruebas y posibilidades”.
- [24] Este posfacio se tradujo con el título de “Pruebas y posibilidades. Comentario al margen del libro *El regreso de Martin Guerre* de Natalie Zemon Davies”, en Carlo Ginzburg, *Tentativas*, p. 224. El libro de Davies se publicó originalmente en inglés, en 1983, por Harvard University Press. En el último libro citado de Ginzburg, *El hilo y las huellas...*, incluye el ensayo sobre el libro de Natalie Zemon Davis, “Pruebas y posibilidades” (posfacio a Natalie Zemon Davis), pp. 11, 433-465. En adelante citamos esta edición.
- [25] “Pruebas y posibilidades”, pp. 445-448. Georg Lukács dice en *La novela histórica*, p. 16, que el mismo Fielding se consideraba, “en cuanto escritor un historiador de la sociedad burguesa”. Véanse otras consideraciones sobre la novela histórica en el libro de Alessandro Manzoni, *On the Historical Novel*.

- [26] Ginzburg, “Pruebas y posibilidades”, pp. 446-447.
- [27] “Pruebas y posibilidades”, nota 44. Esta misma frase, con otra traducción, aparece como epígrafe en el libro de E. H. Carr, *¿Qué es la historia?*
- [28] Citado por Ginzburg, “Pruebas y posibilidades”, pp. 449-451. Georg Lukács llegó a conclusiones semejantes en su libro *La novela histórica*, cuya primera edición en ruso se publicó por entregas en una revista rusa en 1937. La primera edición como libro tiene fecha de 1955. Véanse en especial los capítulos 1, 2 y 3.
- [29] Citado por Ginzburg en “Pruebas y posibilidades”, p. 448.
- [30] George Steiner, *Tolstoi o Dostoievski*, pp. 29 y 63-64. El subrayado es mío.
- [31] Auerbach, *Mimesis...*, p. 429.
- [32] *Ibid.*, p. 435.
- [33] *Ibid.*, p. 441.
- [34] Isaiah Berlin, “El erizo y el zorro”, p. 83.
- [35] *Ibid.*, pp. 80-111. Véase también Nicola Chiaromonte, “Tolstoi y la paradoja de la historia”, pp. 60 y ss.
- [36] Chiaromonte, “Tolstoi y la paradoja de la historia”, p. 62.
- [37] Ginzburg, “Microhistoria: dos o tres cosas que sé de ella”, *El hilo y las huellas...*, pp. 382-383. Véase también, en el mismo libro, el ensayo “*Unus testis*”, pp. 323-324.
- [38] Henry James, *El arte de la novela y otros ensayos*, pp. 10-11.
- [39] Ginzburg, “Pruebas y posibilidades...”, pp. 452-453.
- [40] Entresaqué estos principios del libro ya citado de James, *El arte de la novela...*, pp. 16-17 y 19-20. Por su parte, Frank R. Ankersmith, uno de los autores posmodernistas más representativos, señala las siguientes diferencias entre el discurso histórico y el de ficción (citado por Luis Vergara Anderson, “Discusiones contemporáneas en torno al carácter narrativo del discurso histórico”, *Historia y Grafía*, pp. 19-53): “a) el estilo del historiador es expositivo y argumentativo; el autor de ficciones aplica el conocimiento histórico general a situaciones particulares; b) el historiador parte de hechos concretos para efectuar una interpretación comprensiva de un periodo histórico o de un aspecto del mismo; el autor de ficciones procede al contrario, por lo que no refiere explícitamente sus conocimientos historiográficos generales, los cuales sólo se muestran en las palabras y acciones de sus personajes; y c) la narrativa historiográfica no se escribe desde la perspectiva de ninguno de los autores que figuran en ella; la ficción muestra la realidad histórica a través de los ojos de los personajes de la misma”.
- [41] Entrevista de George Plimpton a Ernest Hemingway publicada en *El oficio de escritor*, pp. 201-221. Las cursivas son mías.
- [42] Mario Vargas Llosa, *García Márquez: historia de un deicidio*, p. 480. En una entrevista reciente de Sealtiel Alatríste a Mario Vargas Llosa (“Verdades profundas a través de la ficción”, *Revista de la Universidad de México*, noviembre de 2010, pp. 5-15), dice Vargas Llosa que “cuando uno escribe novelas no puede contar verdades. Es imposible contar verdades, pues la ficción ejerce una presión de tal naturaleza sobre lo que uno quiere que sea puro testimonio, que se ve obligado a introducir también en el testimonio la ficción, es decir, que el testimonio sea infiel [...] Desde entonces estoy convencido que las novelas no cuentan verdades, que las novelas se han hecho para contar mentiras, un tipo de mentiras que son muy *sui generis*, porque sólo a través de esas mentiras se pueden expresar ciertas verdades”. El mismo Vargas Llosa desarrolla con más amplitud estas ideas en *La verdad de las mentiras*, pp. 17-32 y 403-424.
- [43] Tenorio, “Poesía e historia”, p. 13. Adelante (p. 16), dice Tenorio: “Usar metáforas para contar el pasado no es sólo un recurso retórico del historiador, sino es, como para el poeta, la manera de capturar ‘realidades’ humanas incomprensibles de otra manera”.
- [44] Martha C. Nussbaum, *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, p. 118.

TRES PILARES DE LA OPERACIÓN HISTORIOGRÁFICA

A LO LARGO de siglos los historiadores se han empeñado en precisar los objetivos y metas de su disciplina. A esa compulsión debemos el que cada época del desarrollo humano haya elaborado su propia concepción de la historia. La que hoy aceptan la mayoría de los historiadores reposa en esa larga experiencia y se apoya en tres pilares: 1) la *fase documental*, que va desde la declaración de los testigos oculares a la constitución de los archivos, y cuyo fin último es el establecimiento de la prueba documental, la presentación propiamente dicha de los hechos. 2) Sigue la *fase explicativa-comprensiva*, donde el historiador recurre no a un modo privilegiado de explicación, sino al “abanico de modos de explicación capaces de hacer inteligibles las acciones humanas [...] La mayoría de los trabajos históricos —dice Ricœur— se despliegan en una región media en la que se alternan y se combinan, a veces de manera aleatoria, modos heteróclitos de explicación”. [1] 3) Por último, encontramos la fase que Ricœur llama *representación historiadora*, o sea, “la configuración literaria o escrituraria del discurso ofrecido al conocimiento de los lectores de historia”. [2]

La *fase documental* comienza con la declaración que hace el testigo de su experiencia, que es una declaración oral y personal, referida a un hecho vivido en un lugar y un tiempo precisos. Pero para adquirir la categoría de testimonio esa declaración es sometida a distintas pruebas de veracidad hasta llegar a ser considerada un testimonio fiable, garantizado. [3] Cuando advino la escritura, el testimonio oral se convirtió en texto. Más tarde los papeles dieron paso a la formación de archivos, bibliotecas, museos y demás instituciones abocadas a conservar, ordenar y resguardar las huellas del pasado: los textos, pero también los monumentos, los restos arqueológicos, las pinturas, etc., son las fuentes a las que acude el historiador para establecer los hechos. “Por lo tanto, en la historia como en la ciencia, la imaginación debe estar limitada y disciplinada por las fuentes, y esto es precisamente lo que la diferencia de las artes y todos los métodos de representación de la realidad.” [4]

Ricœur ha escrito que la presencia del archivo como fuente principal del historiador terminó con “el rumor del testimonio oral” y dio inicio a la etapa moderna de la crítica histórica, pues “sólo la comprobación de los testimonios escritos [y de los vestigios a los que se refiere Carlo Ginzburg], dieron lugar a la crítica, en el sentido de este nombre”. [5] Estos vestigios son la huella de lo que existió en el pasado. “Se les puede llamar evidencias (porque son signos visibles que dan testimonio de algo ocurrido en el pasado), o fuentes (porque brindan información del pasado como las aguas fluyen de su nacimiento), o testimonios primarios (porque se advierten antes que la literatura escrita por los historiadores), o datos (porque se trata de hechos dados diferentes a las teorías que construimos sobre ellos)” [6] La historia, dice Lucien Febvre, se hace “con

documentos escritos”. Pero también puede y debe hacerse con otros testimonios cuando faltan los escritos:

Con todo lo que el ingenio del historiador pueda permitirle utilizar para fabricar su miel, a falta de las flores usuales. Por lo tanto, con palabras, con signos, con paisajes y con tejas. Con formas de campo y malas hierbas. Con eclipses de luna y cabestros. Con exámenes periciales realizados por químicos. En una palabra: con todo lo que siendo del hombre, significa la presencia, la actividad, los gustos y las formas de ser del hombre.[7]

Distinguir lo cierto de lo falso es la función de la crítica y la primera tarea del historiador. Marc Bloch escribió que “el verdadero progreso llegó el día en que la duda se volvió ‘examinadora’ como decía Volney”, cuando “las reglas [objetivas] fueron elaboradas paulatinamente y permitieron seleccionar entre la verdad y la mentira”. A esta venerable y prolongada tarea contribuyeron numerosos autores. Entre los primeros, Lorenzo Valla, quien apoyándose en la crítica documental descubrió la falsedad del *Decreto* o *Donación de Constantino*. A esta obra siguieron la publicación del *De re diplomatica* de Mabillon, la exégesis de la Biblia de Richard Simon, el *Tratado teológico-político* de Spinoza, “obra maestra de crítica filológica e histórica”, y los trabajos de otros eruditos eminentes. [8] Porque la historia reconstruye el pasado mediante huellas, rastros e indicios, por ello mismo le otorga a la crítica de esos testimonios un lugar privilegiado. En el discurso de los historiadores “los hechos son el núcleo duro, aquello que resiste a la contestación”, y por eso su primera tarea es probar la autenticidad de los hechos que narra, aportar las pruebas que confirman su veracidad.[9]

En su *Apología para la historia*, Marc Bloch describió las reglas básicas del método crítico. La primera norma del historiador, señaló, es “indicar lo más brevemente posible la fuente del documento que está utilizando, es decir la manera de encontrarlo, [pues esto] equivale sin más a someterse a una regla universal de probidad”.[10] Luego desarrolla las diversas formas de la crítica externa, que atiende a las características materiales del documento (el papel, la tinta, la escritura), y se concentra en la crítica que analiza la coherencia interna del texto. Como observa Prost, todos los métodos críticos tienen por objeto responder a cuestiones simples: “¿De dónde procede el documento? ¿Cómo se ha conservado y transmitido? ¿Quién es su autor [...] ¿Dice la verdad?”[11] Para Constantin Fasolt, la peor ofensa que el historiador puede hacerle al pasado es caer en el anacronismo.

Todos los otros pecados pueden ser perdonados, pero no éste. Anacronismo es el signo que contradice el espíritu sagrado de la historia. Muestra que el historiador inconscientemente ha infectado la interpretación del pasado con una partícula del presente, es decir, que no sólo ha fracasado en su tarea, sino que ha fracasado vergonzosamente.[12]

Así pues,

cualesquiera que sean los documentos utilizados o las cuestiones planteadas, lo que está en juego en la fase del establecimiento de los hechos es la fiabilidad del texto que el historiador dará a sus lectores. De eso depende el valor de la historia como “conocimiento”. La historia se basa en los hechos, y al historiador se le aprecia en la

medida en que los produzca en apoyo de sus afirmaciones. La solidez de un texto histórico, la cualidad de ser científicamente admisible, depende del cuidado que se presta a la construcción de los hechos.[13]

El segundo paso de la tarea historiadora, la *explicación-comprensión*, va precedida por el reconocimiento de que en el análisis histórico “no hay un modo privilegiado de explicación”. [14] En realidad, como dice Ricœur, la interpretación está presente “en los tres niveles del discurso histórico, en el documental, en el de la explicación-comprensión y en el de la interpretación literaria del pasado”. [15] Marc Bloch, Edward H. Carr y Henry-Irénée Marrou, entre otros, delinearon con perspicacia los preceptos que debe seguir el historiador para abordar los innumerables temas que atraen y desafían su oficio. [16] Sin embargo, desde la aparición de esos libros a los días que corren, los métodos que pone en juego el historiador para analizar el pasado no han cesado de renovarse, al punto que ha hecho suyos buena parte de los métodos desarrollados por las ciencias sociales. Otros, más audaces, se han acercado a los que manejan los expertos de las ciencias duras. Mi generación, por ejemplo, fue radicalmente afectada por los métodos demográficos introducidos por la escuela de Berkeley en el análisis de las catástrofes que diezmaron la población indígena de la Nueva España en los siglos XVI y XVII. [17] Más profundas y revolucionarias fueron las transformaciones metodológicas promovidas por la llamada Escuela de los Annales. A las obras hoy legendarias de March Bloch, Lucien Febvre, Ernest Labrousse, Fernand Braudel y Georges Duby, inmediatamente seguidas por las de Pierre Vilar, Pierre Goubert, Emmanuel Le Roy Ladurie, Pierre Chaunu, Jacques Le Goff, François Furet, Nathan Wachtel, Pierre Vidal-Naquet, Jacques Revel y Michel de Certeau, para citar algunos de los autores más representativos, debemos el trascendental vuelco de la historiografía del siglo XX, un viraje que cambió los paradigmas cognitivos, temáticos y metodológicos de la disciplina. [18]

Paralelamente, en el mundo anglosajón y en Alemania se registraron también cambios significativos en diversos ámbitos del saber historiográfico, y de manera destacada en la historiografía política y en el marco conceptual. Las revistas *The American Historical Review* y *Theory and History*, entre otras, dieron a conocer periódicamente los cambios teóricos, metodológicos, temáticos y escriturales de la historiografía anglosajona e internacional. Como en ninguna época anterior, el historiador tiene hoy a su disposición un inventario de las diversas formas de hacer historia que han cobrado vida en el ámbito internacional.

En sus acercamientos al pasado el historiador se sirve de conceptos. Reinhart Koselleck, quien se ha concentrado en su estudio, propone esta definición: “Un concepto reúne la pluralidad de la experiencia histórica y una suma de relaciones teóricas y prácticas de relaciones objetivas en un contexto que, como tal, sólo está dado y se hace experimentable por el concepto”. [19] Generalmente los historiadores utilizan dos tipos de conceptos: los establecidos por la gente en su propio tiempo para designar realidades en las que estaban inmersos (feudo, vasallaje, religión). Por otro lado es común que el historiador recurra a conceptos creados en el tiempo en que escribe y, por lo tanto, extraños a la época que trata: clases, capitalismo, inflación, etc. En el primer caso,

considera Koselleck,

los conceptos tradicionales sirven como acceso heurístico para concebir la realidad pasada. En el segundo caso, la *Histoire* se vale *ex post* de categorías formadas y definidas que se emplean sin poder demostrar su presencia en las fuentes. Así, por ejemplo, se formulan premisas teórico-económicas para investigar los inicios del capitalismo con categorías que en aquel momento eran desconocidas.[20]

En todo caso, como se puede observar, los conceptos son “herramientas con las cuales los contemporáneos, pero también los historiadores, se esfuerzan en hacer una ordenación de lo real y de hacer decir al pasado su especificidad y su significado”. [21] Sin embargo, a pesar del rigor que los acompaña, los conceptos no logran imponer a la realidad un orden estrictamente riguroso. Por eso dice Antoine Prost que

antes de conceptos ya constituidos, mejor sería hablar de conceptualización —como planteamiento y como investigación—, de conceptualizar la historia. Esta operación implica ordenar la realidad histórica, aunque se trataría de una ordenación relativa y parcial, pues la realidad jamás se puede reducir a la racionalidad: tiene siempre una parte de contingencia, y las particularidades concretas perturban generalmente el bello orden de los conceptos.[22]

En su constante enfrentamiento con los enigmas del pasado, los historiadores no han dudado en acudir a los métodos y conceptos más rigurosos de las ciencias sociales y aun de las ciencias duras. De ambas han tomado herramientas como las antes citadas y, sobre todo, métodos. La cercanía de la historiografía contemporánea con la sociología, la economía, la psicología o la antropología, se asienta en esos préstamos; es decir, como dice Antoine Prost, buena parte de “su tiempo [lo ha dedicado el historiador] a incubar huevos que no ha puesto”. [23]

Finalmente, el proceso de comprensión y explicación puede resumirse en el objetivo de interpretar adecuadamente los hechos examinados, una ambición que Paul Ricoeur define en el párrafo siguiente. La interpretación, dice, es un proceso complejo en el cual

se pueden distinguir varios componentes: en primer lugar, el deseo de clarificar, de explicitar, de desplegar un conjunto de significaciones consideradas oscuras para una mejor comprensión por parte del interlocutor; después, el reconocimiento del hecho de que siempre es posible interpretar de otro modo el mismo complejo y, por lo tanto, la admisión de un mínimo inevitable de controversia, de conflicto entre interpretaciones rivales; después, la pretensión de dotar a la interpretación asumida de argumentos plausibles, posiblemente probables, sometidos a la parte adversa; finalmente, el reconocimiento de que detrás de la interpretación subsiste siempre un fondo impenetrable, opaco, inagotable, de motivaciones personales y culturales, que el sujeto nunca ha terminado de explicar.[24]

El proceso de conceptualización es un proceso lento. Una página extensa de Paul Veyne define su paulatina formación y la complejidad que lo constituye.

La historia comienza siendo una visión ingenua de las cosas, la del hombre corriente o la de los hombres del *Libro de los Reyes* o de las *Grandes crónicas de Francia*. Poco a poco, a lo largo de un proceso análogo a los que experimentaron la ciencia o la [... filosofía], y tan lento e irregular como ellos, se desarrolla la conceptualización de la experiencia. Ese proceso es menos perceptible que el experimentado por la ciencia o por la filosofía: no se traduce en teoremas, tesis o teorías que se puedan formular, contraponer y discutir, y

para darse cuenta de él es necesario comparar una página de [Max] Weber o de [Henri] Pirenne con otra de un cronista del año mil. Esa evolución, tan escasamente discursiva como cualquier aprendizaje, no sólo constituye la razón de ser de las disciplinas histórico-filológicas y la justificación de su autonomía, sino que forma también parte integrante del descubrimiento de la complejidad del mundo. Cabría decir que la humanidad adquiere una conciencia cada vez más exacta de sí misma, si no fuera porque se trata de un fenómeno mucho más modesto, del conocimiento cada vez más riguroso de la historia que adquieren los historiadores y sus lectores. Estamos ante la única evolución que permite que hablemos de ingenuidad griega o de infancia del mundo: en el ámbito de la ciencia o de la filosofía la madurez no está en función de la dimensión del *corpus* de conocimientos adquiridos, sino de cómo se han sentado sus bases. Los griegos son niños geniales que carecieron de experiencia; en cambio, descubrieron los *Elementos* de Euclides... De la misma forma, una historia de la historiografía que pretendiera llegar al núcleo de la cuestión debería atender menos al fácil estudio de las ideas de cada historiador y dedicar mayor interés al repertorio de su paleta: no basta elogiar la agudeza narrativa de determinado historiador, o decir que otro apenas se ocupa de los factores sociales del periodo que estudia. En tal caso, la escala de valores podría experimentar variaciones: se pondría de manifiesto que el viejo abate Fleury, en sus *Costumbres de los judíos y de los primeros cristianos*, resulta, cuando menos, tan rico como Voltaire, y nos sorprenderían la riqueza de Marc Bloch y la pobreza de Michelet. Muy a menudo, esa historia de la historia no es obra de los historiadores, sino de novelistas, viajeros o sociólogos.[25]

Recuerda John Lewis Gaddis que en una ocasión una importante revista académica le rechazó un artículo con el argumento de que “había incurrido en pluralismo de paradigmas”. Luego de meditar sobre esa respuesta llegó a la conclusión de que ésta era una interpretación miope, pues las lecturas de otras obras le mostraron que “una pluralidad de paradigmas puede convergir para darnos una adaptación más estrecha entre representación y realidad”. [26]

Esta convergencia de enfoques en la explicación de un acontecimiento es posible y está presente en la historia.

Los historiadores están abiertos —o deberían de estarlo— a las diversas maneras de organizar el conocimiento: nuestra mayor dependencia de la micro que de la macroorganización nos abre a un amplio abanico de enfoques metodológicos. En una misma narración podemos ser rankianos, marxistas, freudianos, weberianos o incluso posmodernos, en la medida en que estos modos de representación nos aproximan a las realidades que tratamos de explicar. Quizá —agrega Gaddis— esto pueda interpretarse como una mezcla pragmática e incoherente, pero concluye que es buena ciencia, pues lo que podemos conocer debiera primar siempre sobre la pureza de los métodos para conocerlo.[27]

Sabemos, por la mera experiencia de ser lectores, “que con métodos diferentes se pueden escribir grandes libros de historia, obras plenas de sentido, que nos iluminen y nos satisfagan enteramente desde el momento que aceptamos su tema”. [28]

Así, cuando los historiadores entran en la discusión de las diversas formas y métodos de interpretar el pasado podría decirse que “lo liberan de una única explicación válida posible de lo sucedido [...] tenemos que consolarnos con el pensamiento de que, al debatir enfoques alternativos del pasado, permitimos que éste respire mejor”. [29]

El tramo final de la operación historiadora es la *representación del pasado*. La historia, insiste Ricœur, “es totalmente escritura”, [30] se manifiesta en el texto o en el relato, que a su vez quieren ser una representación de la realidad. Pero no se trata de la realidad misma, sino de una aproximación a ella, de un intento siempre inalcanzable de reproducirla o replicarla. [31] En *La memoria, la historia, el olvido*, la representación de

la realidad figura en tres contextos diferentes: en la memoria, en la teoría de la historia y en la obra escrita. Aquí nos interesa esta última, “cuando el trabajo del historiador, iniciado en los archivos, desemboca en la publicación de un libro o artículo entregados para leer. La escritura de la historia se ha convertido en escritura literaria”. [32] Ricoeur le da el nombre de *representación* a esta fase, pues observa que “en ese momento, la expresión literaria, el discurso historiador declara su ambición, su reivindicación, su pretensión, la de representar *de verdad* el pasado”. [33] Sin embargo, afirma que sólo la unión de las tres fases de la operación historiadora (la *prueba documental*, la *explicación-comprensión* y la *escritura*) “son capaces de acreditar la pretensión de verdad del discurso histórico”. [34] Mediante la escritura el pasado, la cosa ausente, se vuelve presente, se rescata el hecho desaparecido cuyas frágiles huellas el historiador persigue, reconstruye y examina una y otra vez, hasta que el análisis riguroso lo lleva a la conclusión de que esas huellas son testigos confiables del acontecimiento que se ha propuesto explicar. Es decir, la narración, la forma de representación propia de los historiadores, es una simulación de lo “que ha sucedido en el pasado. Son reconstrucciones, montadas en laboratorios mentales virtuales, de los procesos que han producido cualquier estructura que tratamos de explicar”. [35]

Pero la representación del pasado que hace el historiador, además de apoyarse en testimonios fidedignos e ir acompañada de formas de explicación certeras, razonadas y convincentes, exige la condición de la buena escritura. Puesto que la historia se escribe, es obligado que esté bien escrita, un requisito que ha acompañado a las obras que llamamos clásicas, desde *Los nueve libros de la historia* de Heródoto, pasando por *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* de Gibbon, *El otoño de la Edad Media* de Johan Huizinga, *La cultura popular de la Edad Media y el Renacimiento* de Mijaíl Bajtín, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* de Fernand Braudel, *Montaillou, village occitan* de Emmanuel Le Roy Ladurie, *El queso y los gusanos* de Carlo Ginzburg, *El regreso de Martin Guerre* de Natalie Zenon Davis o los grandes panoramas históricos de Eric Hobsbawm.

Hace tiempo que novelistas, historiadores y críticos de la literatura y de la historia advirtieron las sutiles y a veces contradictorias relaciones entre la historiografía académica y la literatura. Antes de que el relato histórico se vistiera con las virtudes y prestigios de las letras, el historiador lo fortaleció con un despliegue de testimonios sólidos, con los recursos de la comprensión y la explicación rigurosas y con la fuerza de una interpretación coherente y persuasiva. A este basamento el historiador le sumó el atractivo de un estilo que atrajo la atención de un público más amplio y perdurable. Tal es el caso de las obras históricas antes citadas y de la mayoría de los clásicos de la historiografía mexicana o latinoamericana. De las obras dedicadas a la historia mexicana bastaría recordar la *Historia general de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún, la *Historia antigua de México* de Francisco Javier Clavijero, la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo, el *Hernán Cortés* de José Luis Martínez, el *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España* de Alexander von Humboldt, la *Historia de México* de Lucas Alamán, *Orbe indiano* (o *The*

First America, su título original en inglés) de David Brading, *La invención de América* de Edmundo O’Gorman, *La formación de los grandes latifundios en México* de François Chevalier, *Zapata* de John Womack, *Pancho Villa* de Friedrich Katz, u obras más recientes como *Monte sagrado. Templo Mayor* de Alfredo López Austin y Leonardo López Luján o *Tierra adentro, mar en fuera* de Antonio García de León.

Como se ha visto antes, al mencionar los grandes desafíos que las obras de Stendhal, Balzac, Flaubert y Tolstoi arrojaron a la cara de los historiadores, éstos no sólo reaccionaron con una mejoría en la composición y el estilo de sus obras, sino con un replanteamiento radical de la presentación de los actores, los temas, los escenarios y contextos que integran el relato histórico. Desde entonces los historiadores no sólo exploraron nuevos temas, métodos y arquitecturas para relatar el pasado, sino que vieron en las creaciones literarias textos impregnados de historia, pues aun cuando entendieron que los escritores no se propusieron relatar acontecimientos reales, aceptaron que sus textos proporcionaban una “imagen fiel” de “aquello que se suponía que había sucedido, sobre la base de costumbres análogas en uso, o bien de documentos en los cuales consta que costumbres análogas habían tenido vigencia en el pasado”.^[36] Así, basándose en el romance medieval de *Lancelot du lac*, Jean Chapelain, quien escribía entre 1646 y 1647, concluyó que ese texto literario brindaba “una representación genuina [...], una historia cierta y exacta de las costumbres que imperaban en las cortes de ese entonces”. Éste es un ejemplo, arguye Ginzburg, de cómo un texto ficticio nos permite “construir la verdad sobre esas ficciones (*fables*), la historia verdadera sobre la ficticia”.^[37]

Los romances, las novelas y los textos literarios no sólo reconstruyen ambientes, acontecimientos y personajes históricos con procedimientos ignorados por los historiadores, sino que con frecuencia brindan la impresión, como es el caso del cine, de que estamos viviendo esos acontecimientos y comprendiendo la magnitud y el sentido de las reacciones experimentadas por sus personajes. Carlo Ginzburg recuerda cómo la aguda lectura de Erich Auerbach de *En busca del tiempo perdido* de Proust, o de *Al faro* de Virginia Woolf, nos permitió saber cómo, “mediante un acontecimiento accidental, una vida cualquiera, un fragmento tomado del azar, se puede arribar a una comprensión más profunda” de la biografía de una persona o ahondar en la trama de un acontecimiento histórico. La literatura también nos impone desafíos, como los de Stendhal, quien por “medio de un relato basado en personajes y acontecimientos inventados [...] intentaba alcanzar una verdad histórica más profunda”.^[38] Los novelistas, en fin, de Henry Fielding a Marcel Proust, o de Virginia Woolf a James Joyce o William Faulkner, o de Juan Rulfo a Gabriel García Márquez, enseñaron a los historiadores técnicas maravillosas para comprimir el tiempo o dilatarlo, de tal manera que apropiándose de esos procedimientos el historiador pudo resumir siglos de historia en unas páginas, o extender por días, meses y años acontecimientos ocurridos en breve tiempo.^[39] Según Peter Burke, el “historiador del cine Siegfried Kracauer parece haber sido el primero en sugerir que la ficción moderna, más en particular la ‘descomposición temporal’ en Joyce, Proust y Virginia Woolf, ofrece una oportunidad y un reto a los narradores históricos”.^[40] Otros historiadores, siguiendo el modelo de los novelistas que cuentan sus tramas desde

distintos puntos de vista, a través de diferentes actores o narradores, nos presentan relatos históricos expresados en varias voces, como el libro de Richard Price sobre los esclavos de Surinam.[41]

Podrían citarse muchos otros casos que muestran cómo se han abierto los historiadores a las técnicas narrativas que les proponen las letras y las artes, un testimonio más de la creciente apertura de esta disciplina para aceptar nuevos retos y un ejemplo de la incesante renovación del oficio del historiador. Entre estos historiadores, Carlo Ginzburg es quizá quien más ha insistido en esta apertura a la literatura como texto impregnado de historia y como herramienta asequible al historiador.[42]

-
- [1] Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, p. 244. El título “operación historiográfica” y sus tres componentes, provienen de Michel de Certeau, *Faire de l’histoire*.
- [2] *La memoria, la historia, el olvido*, p. 179.
- [3] *Ibid.*, pp. 210-217. En estas páginas Ricœur describe con precisión las distintas fases por las que pasa la declaración ocular u oral para convertirse en testimonio fidedigno.
- [4] Gaddis, *El paisaje de la historia*, p. 68.
- [5] Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, pp. 211 y 224-225.
- [6] Constantin Fasolt, *The Limits of History*, p. 5.
- [7] Febvre, *Combates por la historia*, pp. 232-233. Como dice Constantin Fasolt (*The Limits of History*, pp. 5-6): “Pero una cosa debe subrayarse: las fuentes no necesariamente deben ser escritas. Cualquier cosa —edificios en ruinas, esculturas, música, flores, praderas abiertas, muebles pintados, zapatos desabrochados, hatos de madera, piedra suavemente tallada— cualquier cosa puede servir como evidencia siempre y cuando se cumplan dos condiciones: debe estar presente, para que pueda ser examinada, y debe contener información acerca del pasado, para que pueda funcionar como fuente”.
- [8] Marc Bloch, *Apología para la historia*, pp. 187-189. Sobre Lorenzo Valla, véase el prefacio de Carlo Ginzburg en Lorenzo Valla, *La Donation de Constantin (Sur la “Donation de Constantin”, à lui faussement attribuée et mensongère)*. Según Ricœur (*La memoria, la historia, el olvido*, p. 225), “sólo la comprobación de los testimonios escritos, unida a la de estas otras huellas, como los vestigios, dieron lugar a la crítica, en el sentido digno de este nombre”.
- [9] Prost, *Doce lecciones sobre la historia*, p. 68.
- [10] Bloch, *Apología para la historia*, pp. 192-193.
- [11] Prost, *Doce lecciones sobre la historia*, p. 73.
- [12] Fasolt, *The Limits of History*, p. 6.
- [13] Prost, *Doce lecciones sobre la historia*, p. 89.
- [14] Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, p. 244.
- [15] *Ibid.*, pp. 244-245 y 448.
- [16] Bloch, *Apología para la historia o el oficio de historiador*; Marrou, *El conocimiento histórico*; Carr, *¿Qué es la historia?*
- [17] Véase, como ejemplo, Sherburne F. Cook y Lesley Byrd Simpson, *The Population of Central Mexico in the Sixteenth Century*; Sherburne F. Cook y Woodrow Borah, *Essays on Population History*.

- [18] Sobre los cambios introducidos por la *École des Annales* hay una bibliografía dilatada. Véase, por ejemplo, Jacques Le Goff y Pierre Nora (eds.), *Faire de l'histoire*; Peter Burke, *La revolución historiográfica francesa*; Rosan Rauzduel, "Sociologie historique des Annales"; George G. Iggers, *Historiography...*, cap. 5; y el libro de Phillippe Carrard, *Poetics of the New History. French Historical Discourse from Braudel to Chartier*; e Hira de Gortari y Jorge Zermeño (eds.), *Historiografía francesa. Corrientes temáticas y metodológicas recientes*.
- [19] Koselleck, *Futuro pasado*, p. 117. En otro libro, *L'expérience de l'histoire*, pp. 101-119, Koselleck dedica un capítulo a la historia de los conceptos.
- [20] Citado por Prost, *Doce lecciones sobre la historia*, pp. 134-135. Estos dos tipos de conceptos los define así Paul Veyne (*Cómo se escribe la historia...*, p. 152): "El objeto último del esfuerzo de conceptualización es facilitar, a través del discurso, al lector profano, todos los datos que le permitan reconstruir el acontecimiento en su totalidad, incluidos su 'tono' y su 'atmósfera'. En efecto, inicialmente, cualquier hecho que ocurre en una civilización que nos es ajena consta [...] de dos partes: una se puede leer explícitamente en los documentos [...], en tanto que la otra es un *aura* de la que el especialista se impregna en contacto con los otros documentos, pero que no es capaz de traducir en palabras..."
- [21] *Doce lecciones...*, p. 151. Mary Fulbrook (*Historical Theory*, cap. 5, p. 74), observa que, explícitamente o no, la mayoría de los historiadores operan con categorías o conceptos que les sirven para modelar o definir los modos con los que investigan y representan el pasado.
- [22] Prost, *Doce lecciones sobre la historia*, p. 145.
- [23] *Ibid.*, p. 146.
- [24] Ricœur, *La memoria, la historia...*, pp. 446-447.
- [25] Veyne, *Cómo se escribe la historia...*, pp. 141-142.
- [26] Gaddis, *El paisaje de la historia*, p. 145.
- [27] *Ibid.*, pp. 145-146.
- [28] Prost, *Doce lecciones sobre la historia*, pp. 236-237.
- [29] Gaddis, *El paisaje de la historia*, p. 183.
- [30] Ricœur, *La memoria, la historia...*, p. 315.
- [31] Gaddis, *El paisaje de la historia*, p. 177. Gaddis dice que en cualquier caso "es una lastimosa aproximación a una realidad que, aun con la máxima habilidad de parte del historiador, parecería muy extraña a cualquiera que hubiera vivido realmente en ella".
- [32] Ricœur, *La memoria, la historia...*, p. 250. En el caso de la escritura literaria, dice Ricœur en la misma obra (p. 360), "la narratividad añade sus modos de inteligibilidad a los de la explicación/comprensión; a su vez, se ha comprobado que las figuras de estilo son figuras de pensamiento capaces de añadir una dimensión propia de exhibición a la legibilidad propia del relato".
- [33] *Ibid.*, p. 303.
- [34] *Ibid.*, p. 371. En otra parte, p. 372, dice: "no tenemos nada mejor que el testimonio y la crítica del testimonio [para] acreditar la pretensión de verdad del discurso histórico".
- [35] Gaddis, *El paisaje de la historia*, p. 141.
- [36] Ginzburg, *El hilo y las huellas...*, pp. 14-15. La cita entrecorrida procede de un texto de Jean Chapelain escrito entre 1646-1647 que se refiere al romance medieval de *Lancelot du lac*, pp. 114-115.
- [37] *Ibid.*, pp. 115 y 130-131.
- [38] Ginzburg, "La áspera verdad", *El hilo y las huellas...*, pp. 244-245 y 246-247.
- [39] Véase Ginzburg, "Pruebas y posibilidades", *El hilo y las huellas...*, pp. 445-447; y los ensayos de Auerbach sobre Stendhal y Virginia Woolf en *Mimesis*.

- [40] Burke, *Formas de hacer historia*, pp. 293-294. Siegfried Kracauer, *The Last Things before the Last*. Véase también Ginzburg, “Detalles, primeros planos, microanálisis”, *El hilo y las huellas*, pp. 327-349.
- [41] Richard Price, *Alabi's World*.
- [42] Véanse las obras citadas de Carlo Ginzburg a lo largo de este ensayo.

IMÁGENES Y TRANSFORMACIONES DEL NARRADOR DEL PASADO

EN LOS orígenes de la banda errante, de la tribu o de los primeros pueblos sedentarios, esas agrupaciones requirieron como ancla de sobrevivencia un conservador de sus experiencias vitales y un transmisor de ese legado a las generaciones futuras. De ahí proviene la antigüedad de la figura del transmisor del pasado, las variadas vestiduras que adoptó en diferentes tiempos, los distintos papeles que ha jugado en el desarrollo social y su lugar insustituible como colector y mensajero de la memoria colectiva.

Cuando los primeros grupos humanos se reunieron alrededor del fuego para ver danzar y cantar al relator de acontecimientos memorables, nació la primera forma estable de compartir en grupo las experiencias pasadas y presentes. La palabra y la danza se unieron luego con el rito y éste, al combinar en un momento emotivo la fuerza de la expresión oral, el baile y la actuación corporal, hizo del acto colectivo el catalizador eficiente de la identidad y la tradición. La memoria viva y tenazmente transferida de los actores al público y de éstos a las generaciones siguientes fue el instrumento fundador de la civilización. Todos los pueblos, tanto los antiguos como los modernos, fueron conscientes de que el conocimiento acumulado por la experiencia, cuando no se guardaba en medios adecuados para conservarlo, corría el riesgo de extinguirse. Por eso desde la antigüedad más remota el arte mejor cultivado fue el de la memorización.[1] Ante la imposibilidad de dar cuenta de las innumerables facetas y transformaciones del narrador del pasado, las páginas que siguen sólo intentan delinear los cambios sustantivos que experimentó ese oficio y resaltar el perfil de algunos de sus actores más representativos.

Uno de los primeros retratos del transmisor del pasado quedó impreso en la región de Mesopotamia, donde se ha encontrado la mayor cantidad de tabletas de arcilla con escritura cuneiforme, así como los registros históricos más antiguos. Sin embargo, un número alto de esos registros se refiere a transacciones económicas y a impuestos en especie y tributos en manufacturas pagados a los templos de las ciudades.[2] Aun cuando la invención de la escritura en Sumeria se ha fechado hacia el año 3000 a.C., el registro histórico más antiguo que conocemos es una lista de reyes en la que aparece el nombre del rey Kish, hacia el año 2600 a.C., o los datos históricos registrados en los monumentos reales más tardíos tapizados de escritura, como el llamado *Código de Hammurabi*. Por largo tiempo la región de Mesopotamia fue dominada por los sumerios, que hablaban esa lengua y tuvieron por capital la ciudad de Ur. La ascensión de Sargón en 2334 a.C. marcó el comienzo de la dinastía de Akkad y el dominio de esa lengua. Babilonia se convirtió entonces en la capital del reino y en esta ciudad se acumularon los principales archivos históricos.[3]

Con excepción del rey y conquistador Ashurnasirpal (883-859), pocos gobernantes de Mesopotamia sabían leer y escribir, aun cuando bajo los reinados de Sargón (2334-

2769), Naram-Sin (2254-2218) y Gudea (2141-2122), se construyeron palacios donde se grabaron inscripciones históricas, escenas de guerra y conquista y se levantaron grandes estelas, como la de Hammurabi (1792-1750). En esta estela de granito negro Hammurabi grabó para siempre las leyes fundamentales que regían su reino. Otros gobernantes construyeron estatuas de grandes dimensiones, como las dedicadas a Gudea en Lagash, rodeadas de escritura por todas partes, un rasgo que a la vez que marcaba la diferencia entre el gobernante y sus súbditos, expresaba el poder enigmático y superior que emanaba de las letras.[4] En este tiempo el pasado cobró una fuerza legitimadora de tales proporciones que en los palacios y los templos se construyeron bibliotecas que además de guardar los archivos administrativos conservaban las epopeyas que narraban el origen de los dioses, la creación del mundo, la catástrofe del diluvio y las hazañas de sus héroes y gobernantes.[5] Los escribas eran artesanos apreciados por sus habilidades y oficio, pero no los autores de los textos. No había la costumbre de conservar el nombre de los escritores de esos textos, pero en un catálogo preservado en Nínive aparecen los nombres de los autores de algunas de las composiciones más conocidas, como el de Sinliqui-unninni, editor de la saga maravillosa y melancólica de Gilgamesh, y el de Lu-Nanna, autor de la épica Etana. En tiempos posteriores los autores acostumbraron poner su nombre al lado de sus obras, o el de sus ancestros, pues el oficio de escriba se heredaba de padres a hijos.[6]

Algunos nobles destacaron en el arte de escribir, pero los escribas no tuvieron un estatuto sobresaliente. A veces aparecen retratados en las estelas o en los muros de ladrillo con la tableta y el estilo en las manos, registrando el botín conquistado por los guerreros. Los más diestros seguramente eran miembros de la corte o conservadores de los archivos reales.[7] En cambio, en Egipto, la posición que ocuparon los escribas fue relevante, quizá por la extensión y el poderío que tuvo el Estado. En las tierras regadas por el Nilo la escritura jeroglífica fue la más antigua y la que pervivió por más tiempo.

En Egipto la escritura fue un requisito indispensable en las tareas administrativas, así como en las funciones religiosas y en la organización y dirección del ejército. Los gobernantes eran una élite educada, que tenía a su disposición escuelas y expertos en todas las áreas estratégicas. Se calcula que al menos uno por ciento de la población sabía leer y escribir. El letrado tenía un rango alto, pues su oficio daba acceso a los cargos importantes, gozaba de prestigio y denotaba poder y sabiduría. Quizá por ello entre las obras de arte de esta cultura sobresale la efigie famosa del escriba egipcio.[8]

El grupo sacerdotal que dominaba la escritura tenía a su cargo el culto real, el mantenimiento de los templos, el sistema de enseñanza y la custodia de los textos antiguos y las bibliotecas.[9] Los textos escolares que han sobrevivido indican que desde edad temprana los alumnos eran sometidos a ejercicios rigurosos bajo la dirección de maestros que les enseñaban a leer y escribir en los diferentes medios disponibles: papiro, madera, tabletas de arcilla, pieles, etc.[10] Una idea del prestigio que irradiaba de la escritura la proporciona la siguiente nomenclatura de los sacerdotes encargados del culto: escriba de La Casa de la Vida (el lugar donde las escrituras religiosas se componían, aprendían y copiaban); jefe de los sacerdotes de Amón, en Tebas, sacerdote mayor, en

Menfis, sacerdote lector, escriba del templo, escriba del libro de Dios, astrónomo, etcétera.[11]

En Egipto, como en Mesopotamia, la escritura regía el conjunto de las actividades religiosas así como la administración del Estado, principalmente porque la mayor parte de los bienes y riquezas producidas se canalizaban a los templos y al palacio real, donde quedaban a cargo de los escribas y contables.[12] En la antigua China la escritura tuvo también un carácter sagrado. Se le consideró un saber que permitía conocer el pasado y predecir el futuro y fue el sustento de la autoridad política. Al igual que en Mesopotamia y en Egipto, en la antigua China la escritura fue una prerrogativa de la clase dirigente, que hizo de este saber un oficio riguroso y elevado, conservado a través de una tradición milenaria.[13] De ahí que en esos reinos las primeras manifestaciones o registros de la escritura sean una colección de listas dinásticas e himnos consagrados al monarca, del mismo modo que la arquitectura, la pintura, la escultura y las artes eran el espejo donde se reflejaban las distintas funciones y atributos del gobernante.[14]

En Mesoamérica la escritura y el escriba tuvieron una relación tan estrecha con el poder dinástico que pudiera decirse que ambos nacieron y crecieron pegados a él. Desde los primeros reinos olmecas, mayas, zapotecos y teotihuacanos, pasando por los más tardíos de Cholula, Xochicalco, Tajín, Chichén Itzá, Tula o Tenochtitlán, la escritura, los anales y las crónicas estaban consagrados a exaltar la fundación del reino, la antigüedad de la dinastía y las proezas del gobernante.[15] De modo que en el caso de los reinos de la Antigüedad sería impropio hablar de relato histórico o de historiadores, pues tales narraciones no eran más que cruda apología del poder, a cargo de servidores y amanuenses del gobernante. El surgimiento del reino es una condición necesaria para la aparición de la escritura, pues sin la existencia de un poder central fuerte no se puede siquiera imaginar la integración de los más diversos conocimientos en un discurso abarcador de los diferentes ámbitos de la experiencia humana.

Desde la publicación de su libro innovador, Joyce Marcus sostuvo la tesis de que en Mesoamérica la escritura nació con la fundación del Estado.[16]

Los numerosos estudios dedicados a los códices y la escritura de los antiguos reinos de Mesoamérica muestran la intervención en su manufactura de los siguientes elementos: un relato oral o escrito elaborado por el propio gobernante o sus consejeros; uno o varios escribas y artistas que fijaban en pictografías, pinturas, esculturas, palacios, templos y ritos el mensaje que le dictaban sus preceptores y, por último, un relator que transmitía oral o escenográficamente el mensaje original a un público más amplio.[17]

Un contexto político y social diferente se presenta en Grecia y Roma, cuna de la historiografía occidental. Antes de la escritura, cuando Homero y los aedas orales trajeron la atención de sus coetáneos, los temas de sus relatos no eran los del poder y sus detentadores. La cólera de Aquiles y las peripecias del accidentado regreso de Ulises a su nativa Ítaca fueron los temas de su canto, mezclados con las pasiones y ambiciones de una humanidad circunscrita al ámbito de la ciudad pequeña, gobernada por el ánimo cambiante de dioses con virtudes y flaquezas terrenales. Pero al componer la *Iliada* y la *Odisea*, los aedas representados por el nombre de Homero trasladaron al presente la

memoria de los acontecimientos anteriores a la creación de la escritura, tomaron del pasado una tradición y le dieron una envoltura nueva y superior a la recibida. Harold Bloom llama “la angustia de las influencias” al proceso en el que un autor o autores recoge la obra de sus antecesores, en este caso la memoria oral, y la convierten en los cantos inmortales que llamamos la *Iliada* y la *Odisea*. Tal es el proceso que les da “su carácter de obras inmortales”.^[18] Un proceso de incesante recepción, revisión y creatividad.

Más tarde, cuando Heródoto y Tucídides inician el relato escrito, su primer interés fueron los asuntos militares y políticos, los temas que atraían la atención de la polis griega. Pero hasta donde sabemos, se trata de historiadores alejados de los centros de poder, pues ellos y otros relatores escribieron sus obras durante las amargas horas del exilio.^[19] Y contrariamente a los poetas, filósofos y oradores griegos de la época Clásica, los primeros relatores del pasado no llegaron a formar un grupo profesional, ni tuvieron un lugar reconocido en la sociedad.^[20]

En cambio, en Roma, la relación entre los historiadores y el poder fue de otro tenor, pues durante muchos años las autoridades publicaron una crónica oficial de la ciudad, la república o del imperio, y es sabido que buena parte de sus cronistas y relatores pertenecía a la clase dirigente.^[21] Pero su escasa valoración social queda revelada por el hecho de que el historiador no fue un personaje oficial ni una figura pública, ni había enseñanza de la historia en las escuelas.^[22]

Por sus escritos y por la crítica de sus pares y lectores, algunos historiadores griegos y romanos fueron elevados a la categoría de autores clásicos, como es el caso de Heródoto, Tucídides, Jenofonte, Polibio, Salustio, Tito Livio, Tácito o Plutarco, cuyas obras, centradas en los temas políticos, fueron ejemplo para las generaciones siguientes. Un rasgo que distingue a estos historiadores es su obsesión por el cambio. Casi todos se ocuparon de la guerra, que entonces como hoy era el mayor disruptor del orden político, social y económico. Como señala Arnaldo Momigliano: “Los ‘grandes’ historiadores griegos y latinos han estado dominados por el sentido del cambio”, y para ellos el cambio por excelencia era el provocado por las guerras y las revoluciones políticas.^[23] Contrariamente a los historiadores de otras naciones, como los chinos o los mesoamericanos, obnubilados por la intención de conservar la tradición acumulada por los ancestros y los gobernantes, por preservar la estabilidad del reino y sus instituciones, o por exaltar el momento primordial en que todo fue creado por primera vez, los historiadores griegos y latinos sintieron escaso interés por el papel de guardianes de la tradición.^[24]

En la polis griega o en los años de formación del poderío romano, el relato histórico era un arte vinculado con la literatura y la retórica, y por ello las normas y prestigios del arte literario y del discurso oral fueron los principios que nutrieron a los relatores del pasado. Así, no puede dudarse que el poder narrativo que emana de la *Iliada* y la *Odisea* fue un modelo presente en las obras históricas de Heródoto y Tucídides.^[25] Otra norma dominante en estos historiadores fue escribir acerca de “hechos verdaderos”. Es característico en Tucídides su apego a los datos bien establecidos, proporcionados por

testigos directos o verificados por él mismo, como se aprecia en las descripciones que hace de los asedios y las batallas.[26] Ambos, pero sobre todo Tucídides, pensaban la historia como *magistra vitae*. “Tucídides —dice John Burrow— es el primer autor en proclamar que la historia debe ser útil”, basado en la creencia de “que los hechos del pasado se repetirán”. Por eso se atrevió a decir: “Mi obra ha sido compuesta como una posesión para la eternidad y no como una pieza de concurso para deleite de un momento”. [27] Esta concepción y el principio de que la historia debe ser fiel a los hechos se transmitió a los historiadores griegos y romanos posteriores. Polibio escribió:

no es preciso que un historiador sorprenda a los lectores con descripciones que causan sensación, ni tratar, tal como lo hacen, por ejemplo, los poetas trágicos de representar los parlamentos o discursos que podrían haberse pronunciado [...], su tarea es primero y ante todo recoger con fidelidad lo que de verdad sucedió. [28]

Escribir historia para estos historiadores “era ante todo un arte literario, como lo explican algunas de las fórmulas que para ella propuso Cicerón”. Pero se trataba de un arte que tenía que apegarse a “las reglas relativas a la veracidad”. [29] Esta es la tradición que se respetará en los años siguientes.

En Cicerón y sus contemporáneos —observa Momigliano—, esa tradición permanece rigurosa, es la tradición que demanda que la historia sea la narración de hechos verdaderos, de acontecimientos políticos no solamente creíbles, sino efectivamente ocurridos y para los que existen medios para controlar su veracidad. [Es ésta la tradición que pervivirá] incambiable en la época imperial. [30]

Desde entonces la importancia de la veracidad en la investigación histórica permanecerá como requisito fundamental del arte de historiar.

Heródoto y Tucídides pusieron las bases de una historia secular, centrada en los hechos políticos de sus país natal y sustentada en datos efectivamente ocurridos. Los historiadores romanos continuaron esa tradición, pero cargaron el acento en la historia patria y en el compromiso de crear un gobierno de la ciudad autónomo, fortalecido por la participación activa de sus miembros, y dedicado a preservar la república. El fundamento de este proyecto proviene del concepto de polis definido por Aristóteles en la *Política*. Aristóteles pensaba que la actividad humana estaba orientada hacia el bienestar de los ciudadanos, quienes se habían asociado para satisfacer sus intereses y gobernar su comunidad, una comunidad de ciudadanos libres e iguales que tomaba decisiones para satisfacer el bienestar común, bajo los principios de justicia, prudencia, fortaleza y temperancia. En esta concepción el ciudadano era un ser social y la ciudadanía una actividad que competía a todos, de tal modo que la polis era asimismo una comunidad universal. [31]

Cicerón, Polibio y otros pensadores romanos asumieron esos ideales. Para Cicerón el concepto de *virtus* comprendía tres cualidades: primero, mediante su ejercicio el hombre podía alcanzar el más alto grado de excelencia; segundo, la educación era el medio idóneo para lograr esa meta y, finalmente, el contenido de esa educación debería unir la retórica con la filosofía. [32] Para Polibio la historia era un conocimiento que preparaba a

los ciudadanos para la política. Los historiadores, decía, han aseverado que

el estudio de la historia es a la vez una educación en el sentido más verdadero y un adiestramiento para la carrera política, y que el método más infalible, en realidad, el único, de aprender a sobrellevar con dignidad las vicisitudes de [... la Fortuna], consiste en que nos recuerda los desastres que otros padecieron.[33]

Como se advierte, éstas y otras expresiones de Polibio repiten la concepción ciceroniana de la historia *magistra vitae*.

En contraste con otros historiadores, especialmente con Tito Livio, quien es un historiador del Imperio y de la virtud republicana que lo edificó, Tácito es un historiador de la conducta humana en la vorágine de la lucha por el poder en tiempos de inestabilidad política. Sus *Historias* y *Anales* se caracterizaron por narrar las desviaciones, perversiones y brutalidad que enturbiaron las luchas por el poder, después de la batalla de Actium y desde la muerte de Augusto a la muerte de Nerón. Para Gibbon, las interpretaciones de Tácito de esa época conflictiva fueron cruciales, particularmente su interpretación de la participación de los ejércitos provinciales en los juegos de poder que tenían por centro a Roma. Por sus análisis y su estilo, Gibbon llamó a Tácito “el más grande y el más filosófico de los historiadores latinos”. [34]

Sin embargo, la conversión al cristianismo del emperador Constantino en el año 312 d.C. introdujo cambios drásticos en el contenido y la forma del relato histórico, así como en la figura del escritor de esas narraciones. La *Historia eclesiástica* de Eusebio (260-340), que aparece hacia 312, inicia esos cambios. Aun cuando Eusebio sigue apegado al discurso retórico de los historiadores romanos (Cicerón, Tito Livio, Polibio), escribe una historia de la iglesia perseguida fundada en la ortodoxia cristiana, es decir, asentada en la autoridad de la fe y no en el valor y la autenticidad de los testimonios, como era la tradición entre los historiadores griegos y romanos. Crea una narración que se aparta de la historia política y se centra en la historia de las acciones de Dios (historia divina) y en las tareas que realiza la Iglesia (historia sagrada), es decir en la biografía de los santos. El santo, según esta concepción, es el tipo del hombre perfecto, como se aprecia en la *Vida de Constantino*, del propio Eusebio. A su vez, el martirologio se torna tema principal de las narraciones hagiográficas que en adelante se vuelven populares.[35] Bajo la protección del Imperio romano el cristianismo se propaga en las regiones dominadas o influidas por él, y con esa protección se expandió también la concepción cristiana de la historia. Sobre los orígenes y la difusión de esta escritura de la historia debemos a Peter Brown dos contribuciones decisivas: una sobre el culto de los santos y otra sobre la expansión del cristianismo entre los años 200 y 1000.[36]

Como explica Sergio Pérez Cortés,

la Iglesia de Cristo no únicamente modificó la concepción del libro, que de instrumento de cultura se convirtió en signo precioso de misterio y objeto de culto, sino que también alteró la relación entre la escritura, el escritor y el libro. En líneas generales el proceso consistió en el monopolio gradual y definitivo de la escritura, ejercido por monasterios y catedrales, cuyo complemento era un creciente analfabetismo y una mayor inhabilidad para escribir entre los laicos, incluida la nobleza medieval.[37]

La escritura fue un saber exclusivo del poder religioso, que más tarde produjo “una nueva clase de intelectuales provista de nuevas exigencias que empezó a construir el complicado edificio de la escolástica”.^[38] La *Biblia* se convirtió en el libro fundamental de las comunidades religiosas, en lectura divina (*lectio divina*), y esta imposición fue seguida por el rechazo del libro pagano.^[39]

Así, desde el siglo V en adelante las catedrales y los monasterios se apoderaron del arte de la escritura en todas sus formas. En ese medio surge la especialidad del escriba junto con su taller, el *scriptorium* o lugar donde se verificaba la actividad de la copia y escritura de libros, que a su vez dará nacimiento a los autores-escritores. En su mayoría, estos autores-escritores eran

monjes educados desde su infancia en la lectura, la escritura y hasta el canto [...] En general estos autores-escritores no ocuparon altas funciones eclesiásticas porque la escritura era incompatible con otras actividades [...] y aun cuando estos autores-escritores se expresaban en comentarios bíblicos, tratados de edificación moral, poemas y muchos otros géneros, los escritos que ocupan el papel central de sus obras son la historia y la hagiografía.^[40]

Santo Tomás es el mejor ejemplo de este nuevo autor de libros religiosos. Con ellos se transformó también el concepto de biblioteca, que en lugar de ser un centro de recepción y conservación de todo tipo de libros sobre los asuntos más variados, como lo había sido desde la Antigüedad, fue considerado el lugar donde se guardaba la Biblia y los libros religiosos. Los monasterios con las bibliotecas más ricas fueron los de Cluny, Aviñón o la biblioteca de la Sorbona en París.^[41]

El Renacimiento rompió con esa trayectoria aun cuando también se nutrió de ella, como lo han mostrado los estudios recientes. Ahora sabemos que el Renacimiento fue un proceso histórico más complejo, que abrevó tanto en la tradición clásica y escolástica como en el humanismo y el republicanismo que se desarrollaron en diversas partes de Europa, pero especialmente en las ciudades italianas del norte y la toscana. Desde mediados y finales del siglo XII en diversas ciudades: Milán, Pisa, Arezzo, Luca, Bolonia, Siena y en otras regiones, aparece la compulsión de fundar gobiernos republicanos independientes, contrapuestos a la monarquía hereditaria. La guía de esta nueva configuración política fue la palabra libertad, un concepto que connota la independencia política y el autogobierno republicano.^[42] Sin embargo, este proyecto tuvo una vida corta, pues al final del siglo XIII la mayoría de esas ciudades padece continuos conflictos faccionales que terminaron con la imposición de gobiernos fuertes, dominados por un *signore*. El acceso al poder de estos hombres poderosos dio origen a un racimo de libros dedicados a proporcionarles consejos esenciales para el buen gobierno de la ciudad. A esta corriente se unió una cultura literaria fundada en el humanismo y orientada al servicio de la ciudad.^[43]

El punto de partida de este movimiento se inspira en el concepto de libertad, que en su sentido tradicional se equipara al autogobierno republicano. En la ciudad de Florencia estas aspiraciones coincidieron con el pensamiento político escolástico y el humanismo, pues ambos apoyaron la defensa de las libertades cívicas. Para los humanistas del

quattrocento el concepto de libertad quería decir independencia, autogobierno y republicanismo.[44] Un grupo nutrido de pensadores (Flavio Biondo, Ghiberti, Donatello, Petrarca), se esforzaron en sus obras y acciones por recuperar la antigüedad clásica romana en sus propios términos. Como apunta Quentin Skinner, el héroe de esta saga, el actor más influyente, es Petrarca (1304-1374), quien descubre a Cicerón y su concepto del hombre virtuoso (*vir virtus*), el hombre ornado por la sabiduría, la elocuencia y la participación ciudadana. La obra de Cicerón es la fuente que conduce al descubrimiento de la moral clásica romana y republicana, que pugna por alcanzar la excelencia por medio de la educación, la retórica y la filosofía, un adiestramiento indispensable para formar al hombre y prepararlo para la vida pública.[45] Petrarca es también singular porque es el primero en mucho tiempo que no escribe “por encargo de una autoridad, ni según las miras de una clase o con el apoyo de un sistema teológico”. Es un “laico independiente” que “trata la historia según su concepción personal”. A él debemos, según Fueter, los cimientos para edificar la “historiografía humanista de Italia”. [46] El ideal del hombre virtuoso que encarnaron los humanistas lo trazó Jacob Burckhardt en el retrato que compuso de Leone Battista Alberti en su famoso libro *La cultura del Renacimiento en Italia*: [47]

Desde su infancia fue el primero en todo aquello que es digno de encomio. De su habilidad en toda índole de ejercicios físicos y gimnásticos se nos cuentan cosas increíbles [...] En tres cosas quería aparecer impecable: en el andar, en el cabalgar y en el hablar. Aprendió la música sin maestro [...] Obligado por la pobreza estudió ambos Derechos durante muchos años hasta enfermar por agotamiento. Cuando a los veinticuatro años advirtió que se debilitaba su memoria, pero su sentido objetivo permanecía incólumne, se dedicó a la física y a las matemáticas y aprendió, de paso, todas las técnicas imaginables, consultando con artistas, interrogando a sabios y artesanos [...] Pintaba además y modelaba [...] pero también reconocía y acogía noblemente la obra de los demás y consideraba en general, toda obra humana, que de algún modo respondía a las leyes de la naturaleza, como algo divino. Añádase a esto su actividad de escritor, especialmente en obras sobre el arte [...], sobre todo en arquitectura. Y aun compuso prosas, novelas cortas, etc. [...] Y cuanto poseía íntimamente, cuanto sabía, lo comunicaba sin la menor reserva [...] Finalmente es preciso mencionar el más entrañable raudal de su espíritu: un afán de convivencia, lleno de simpatía [...] hacia todas las cosas [...] Como los más grandes entre los hombres del Renacimiento, decía también él que todos los hombres, si quieren, lo pueden todo. [48]

A principios del siglo XIV Florencia vive el riesgo de perder sus libertades republicanas por el poderío de Giangaleazzo Visconti, el *signore* de Milán, que la tenía cercada, un desafío que la enfrentó a un poder hegemónico imperial y al peligro de caer en la monarquía. Los florentinos optaron por rechazar el cesarismo milanés y revaloraron el principio de la *vita activa*, es decir, los valores del *humanismo cívico*, como le llaman Hans Baron y J. G. A. Pocock. [49] Este conflicto impulsó a los florentinos a aceptar y defender la concepción de la república terrena sustentada en los valores del ciudadano libre y comprometido con su comunidad. Jerrold E. Seigel y Pocock llamaron *humanismo cívico* a esta conciencia política basada en las circunstancias históricas concretas por las que atravesaba Florencia y en los valores de la libertad y la república. Pocock sostiene que esta encrucijada histórica provocó una intensificación de la conciencia histórica que vinculó los valores del humanismo con los del ciudadano. [50]

La conciencia de que Florencia estaba asentada en instituciones republicanas fortaleció la concepción aristotélica de la política, que entendía la polis como una comunidad sustentada en la *vivere civile*, en la participación del ciudadano comprometido con la defensa de su patria y entregado a la perfección política de su ciudad. Esta determinación implicaba el rechazo del poder monárquico y eclesiástico, pues la república se expresaba en los valores ciudadanos, no jerárquicos, y estaba asentada en la soberanía y autonomía de su gobierno. La república, en este sentido, era una entidad histórica que tenía un origen, un desarrollo y un final.[51] Al considerar la república sobre estas bases se llegó al umbral de una nueva conciencia histórica, a marcar una separación más neta entre el presente y el pasado, a enfrentar interpretaciones conflictivas del pasado y a concebir la república como un ente histórico.[52] Por ello dice Pocock que la confrontación con el poder milanés y el riesgo de perder la soberanía, llevó a los florentinos “al redescubrimiento de la ciudadanía”, pues ésta, así como la nueva concepción o “renovación de la historia”, fueron una consecuencia de la súbita intensificación de la autoconciencia republicana que suscitó el enfrentamiento traumático con Giangaleazzo Visconti.[53] Por ello observamos en esta época la aparición de una nueva escritura de la historia de Florencia, como se puede ver en las obras de Leonardo Bruni, Fabio Biondo, Niccolò Machiavelli y Francesco Guicciardini.[54]

La nueva concepción de los historiadores italianos del *quattrocento* se manifestó cuando éstos separaron la Antigüedad clásica (Grecia y Roma), de los años oscuros que comenzaron con la caída de la República en el año 410 d.C. Giovanni Andrea Bussi, Flavio Biondo, Lorenzo Valla y Petrarca, por ejemplo, consideraron la caída de Roma como el comienzo de una edad oscura, que llamaron “edad media”, un tiempo de escasas luces y falta de hombres ilustres.[55] Más aún, pensaron que ellos mismos estaban iniciando una nueva época, un verdadero renacimiento de las virtudes y valores de la época clásica. Petrarca, Leonardo Bruni y otros humanistas festejaron en sus obras el final de la edad oscura y el renacimiento de los valores clásicos.[56] Una de las fuentes que inspiraron este renacimiento fue la retórica y las obras de los historiadores griegos y romanos.

Los humanistas florentinos siguieron el ejemplo adoptado en las repúblicas italianas: escribieron la historia o la crónica de su ciudad, según el modelo de los historiadores clásicos griegos y romanos. Sus obras históricas ponían el énfasis en las virtudes republicanas, es decir, estaban asentadas en la retórica y en la historia *magistra vitae*. Así lo declara Giovanni Villani, quien dio a conocer una *Crónica* de Florencia a principios del siglo XIV, siguiendo a los autores romanos “y otros grandes maestros de historia”. Adoptó este canon con el fin de “preservar la memoria y dar ejemplo a los que vendrán después”, y por ello decía, “hice mío su estilo y su forma”. Leonardo Bruni continuó ese mismo modelo y pudo adentrarse más en la historia política de Florencia porque estuvo al frente de la cancillería florentina, la secretaría de Estado. Bruni es también un innovador, pues “es el primer historiador moderno que hace crítica por principio. Las leyendas eclesiásticas y profanas, tan estimadas, los milagros, son excluidos completamente de su narración [...] No se refiere nunca a una intervención de

la providencia”.^[57] En su análisis de la caída del Imperio romano afirma que ésta fue una consecuencia de la destrucción de la libertad por los césares. Propuso una interpretación original, pues afirmó que la elevación de Roma a capital imperial “había sofocado la libertad y la virtud de muchas otras [ciudades], y que la mayor consecuencia del declive y caída [del Imperio] había sido el resurgimiento de las ciudades italianas en el ejercicio de su propia soberanía”.^[58] Otros grandes historiadores florentinos, como Francesco Guicciardini y Nicolás Maquiavelo también ocuparon puestos importantes en la cancillería florentina.

Guicciardini escribió una *Historia de Italia* en la que consideraba el país como un todo. Su tema principal fue la dominación extranjera que lo agobió, un periodo que lamenta y le da pie para criticar la actuación de los gobernantes, y cuya originalidad reside en la explicación que presenta de las complejas redes políticas y diplomáticas que entonces se tejieron entre estados de diverso calibre, unos pequeños y débiles y otros poderosos y conquistadores.^[59]

Pero el más grande representante del humanismo político florentino e italiano es sin duda Nicolás Maquiavelo (1469-1527). Hijo de una modesta familia florentina, tuvo una temprana relación con los clásicos griegos y romanos gracias a la afición paterna por los libros. En 1495, cuando apenas tenía 29 años, ascendió a secretario de la Segunda Cancillería de Florencia, un puesto importante que lo llevó a ocuparse de los asuntos relacionados con la guerra y la relación política con las ciudades del territorio florentino. Se mantuvo en ese puesto hasta 1512 y durante esos años desempeñó diversas tareas de carácter diplomático y militar, una experiencia decisiva en el desarrollo de su pensamiento político y en el conocimiento de los asuntos del Estado.^[60] Participó en la conquista de Pisa, fue enviado a Lyon como embajador, donde trabó contacto con la corte francesa, y más tarde realizó misiones semejantes en Cascina, Siena y otras regiones donde la influencia francesa y el poder de César Borgia amenazaban la república de Florencia. Bajo la presión de los reinos de Francia, España, el papado, Milán, Venecia y las repúblicas italianas, Maquiavelo forjó su idea del poder y su concepción del “arte dello stato”. Al igual que Giovanni Villani, Francesco Guicciardini o Leonardo Bruni, Maquiavelo fue un hombre dedicado al servicio de la república de Florencia. Como historiador, Maquiavelo escribió una *Historia florentina*, que fue tema de comentarios elogiosos, como éste, que se refiere al primer libro de su *Historia florentina*:

parecerá [esta obra] de un inmenso valor a quien sepa [...] de la] marcha de la historiografía [...] y de la] diferencia entre la analística de los cronistas, la retórica de los latinos, el pragmatismo de los diplomáticos y de los memorialistas, y la filosofía científica de Maquiavelo.^[61]

El historiador Fueter, agrega: “La obra maestra de Maquiavelo historiador, la parte verdaderamente genial de su obra, es la sección que comprende la historia interior de Florencia desde sus orígenes hasta 1420”.^[62]

Sus revolucionarias interpretaciones de la política y el Estado quedaron impresas en varios libros: *Il principe*, los *Discorsi* y en la *Istorie florentine*.^[63] Éstas y otras obras satíricas han sido objeto de múltiples análisis, algunos prejuiciados y otros más

apreciativos del sentido de sus escritos y de su contexto. En su tiempo *El príncipe*, y más tarde toda su obra, fue considerada ejemplo de cinismo político, pues decían sus críticos que ponía en juego toda clase de estrategias, buenas o malas, bajo la consigna de “que el fin justifica los medios”, de que todos los medios son validos para conquistar el poder. Pero la “revolución maquiaveliana”, como la llama Quentin Skinner fue otra: la autonomía de la política.[64] Maquiavelo consideró el Estado como un

espacio de autonomía diferenciado de las relaciones jurídicas entre individuos y, desde luego, de cualquier relación moral. Esta nueva lógica no es otra que la de supervivencia y la realidad existencial del Estado que lleva a Maquiavelo a pensar lo político desde la lógica de la eficacia o, si se quiere, desde un realismo descarnado.[65]

A partir de *El príncipe* y los *Discursos* la interpretación de la política y del Estado cambian radicalmente, pues Maquiavelo las separa de la ética y la religión. La fuerza, la coacción política, militar o diplomática, y sobre todo la fuerza armada, se constituyen en la expresión fundamental del principio de la eficacia. La fuerza se convierte en el principio último del poder político. La política, argüía Maquiavelo, sin la eficacia del poder, no puede alcanzar sus fines y pierde legitimidad.[66]

El ideal maquiaveliano fue la fundación de un Estado fuerte, apoyado en el poder militar. Políticamente se inclinó por la *república*, por la vitalidad de un cuerpo político fundado en la educación, leyes justas y un orden constitucional dedicado a propiciar el bien común, el *vivere libero* (la vida en libertad) y el *vivere politico* (la vida civilizada). [67] En contraposición a Aristóteles y Cicerón, partidarios de un cuerpo político armónico, Maquiavelo reconoció que el cuerpo político siempre estaba atravesado por el conflicto y el antagonismo, y sostuvo que el conflicto social era una condición de la vida republicana y un factor de equilibrio en las relaciones políticas.[68] Abogó incluso por una república de base popular. La esencia de su pensamiento político se puede resumir en la creación de un Estado fuerte y republicano que asegurara la libertad y la independencia del ciudadano, y capaz de hacerle frente a los estados monárquicos e imperiales, como Francia y España. Para él, el gobierno republicano era la barrera contra el despotismo de la monarquía y la mejor defensa de las libertades ciudadanas.[69] Maquiavelo les mostró a los príncipes y gobernantes la importancia de la política realista en la organización del Estado y en la creación de sociedades estables, y a los historiadores les hizo ver que la investigación histórica que ignora la política se extravía y corre el riesgo de no alcanzar a discernir el núcleo duro que organiza la vida de las comunidades civilizadas.

LOS HISTORIADORES DE LA ILUSTRACIÓN

A los historiadores de la Ilustración debemos lo que John G. A. Pocock ha llamado una narrativa ilustrada (*Enlightened narrative*), es decir, una macronarrativa sistemática y compleja que unió la retórica de la Antigüedad clásica, la erudición de los anticuarios y la

filosofía en un discurso que arrancaba de la Antigüedad, proseguía con la edad oscura del “barbarismo y la religión”, continuaba con el Renacimiento y concluía con el esplendor del siglo XVIII, el momento en que la sociedad civil pudo liberarse de la superstición y el despotismo, trazando así el itinerario de lo que se llamó “le progrès de l’esprit humain”. [70] Esta narrativa fue la obra de una nueva generación de autores provenientes de distintos sectores sociales y ámbitos intelectuales: hombres de letras y leyes, filósofos, eruditos, sacerdotes, abades y miembros de distintas iglesias, burgueses, médicos, funcionarios, etc., una composición muy variada, como lo muestra la nómina de colaboradores de la *Encyclopédie* primera, la dirigida por Diderot y D’Alembert y la más tardía editada por Panckoucke.[71] Además, no hubo “una” Ilustración, sino diversas formas de este pensamiento que se manifestaron con sus propias peculiaridades en Francia, Inglaterra, Escocia, Holanda y otros países.

En Francia dos personajes, Voltaire (1694-1778) y Juan Jacobo Rousseau (1712-1778), marcaron con su pensamiento y obra la Ilustración, hicieron de esta época una donde florecieron la historia y la filosofía,[72] y la convirtieron en una corriente ideológica agitada y controvertida. Sus libros alcanzaron ventas inusitadas y ambos merecieron el honor de ser los primeros autores en entrar al recién fundado *Panteón*, el recinto consagrado a guardar los restos de los inmortales de Francia. Voltaire fue considerado el fundador de la historiografía de la Ilustración[73] por sus libros famosos: *Siècle de Louis XIV*, *Essai sur les mœurs*, *La philosophie de l’histoire*, *Précis du siècle de Louis XV*, etc.[74] En estas obras inaugura una narrativa de gran amplitud temporal y espacial, centrada en el desarrollo de las costumbres (*mœurs*), el progreso de las artes, las ciencias, el comercio y la civilización, con un sentido que podríamos llamar multicultural (su historia de “Europa” se extiende hacia las estepas del Asia Central, China, África y los territorios recién descubiertos de América). Por asumir esa dimensión planetaria su obra fue considerada una nueva historiografía global. Pero el tratamiento de esta historia está envuelto en el viejo molde de la historiografía neoclásica: su tema son los hechos de los grandes reyes y está escrita en el estilo de las narraciones cortesanas y panegíricas. Su historia de los reyes es todavía un “espejo de príncipes”, un elogio del absolutismo ilustrado.[75] Por ello dice Pocock que a Voltaire podría llamársele un historiador de la corte, aun cuando no un historiador cortesano.[76]

Voltaire es un historiador moderno que se separa tajantemente de la tradición cristiana y del dogmatismo, un crítico de la edad oscura y de la superstición, así como de los mitos sobre el despotismo oriental, un creyente en la idea de que el fanatismo será sustituido por una etapa racional, de la que emergerá una Europa ilustrada, apuntalada por el comercio y el perfeccionamiento de las artes. Con todo, su interpretación de la historia es eurocéntrica, la documentación que la apoya es débil y, comparado con David Hume, William Robertson, Adam Smith o Edward Gibbon, un historiador que no logró llenar los requisitos de la historiografía de la Ilustración establecidos por Momigliano: la comunión armoniosa de la erudición con el rigor filosófico y el arte de la buena escritura. [77]

En contraposición con la historiografía francesa, protegida por la realeza, las

academias y los salones, en Escocia e Inglaterra los historiadores carecieron de esos apoyos y más bien trabajaron como parte de la sociedad civil, divididos en grupos y facciones (*tories* y *whigs*), y en diferentes iglesias y regiones. Lo cierto es que a lo largo del siglo XVIII las obras de David Hume (1711-1776), William Robertson (1721-1793), Adam Smith (1723-1790), Adam Ferguson (1723-1816) y Edward Gibbon (1737-1794) construyeron una narrativa ilustrada singular, con una proyección tan poderosa que marcó el desarrollo posterior de la historiografía mundial.[78] Fue ésta una hazaña construida por hombres de letras, filósofos, historiadores y eruditos que laboraron como capellanes, clérigos de distintas iglesias, profesores de las universidades de Oxford, Edimburgo y Glasgow, y jueces, quienes a pesar de sus distintas formaciones y afiliaciones edificaron una literatura histórica nacional, forjaron con sus obras lo que más tarde se denominó una esfera pública, un espacio de análisis, discusión y controversia sobre la influencia del pasado en el presente y la formación de la conciencia histórica británica. En conjunto los historiadores de la Ilustración (franceses, escoceses, ingleses, alemanes y europeos en general) fueron los promotores de una revolución del libro y de una ampliación del público lector sin precedentes. Hay que recordar que de las obras de Voltaire, tan sólo entre 1814 y 1824 se tiraron 1 600 000 ejemplares; que la *Encyclopédie* fue el libro más vendido después de la Biblia, que la *History of Charles V* de William Robertson se convirtió en un *best seller* y que *The Decline and Fall of the Roman Empire* fue reeditada numerosas veces en vida del autor y más tarde vino a ser una obra leída y releída por sucesivas generaciones de lectores y críticos de la historiografía.[79]

Gibbon fue un lector escrupuloso de esta historiografía que por primera vez dibujaba una historia de Inglaterra, de la formación del Estado y del desarrollo de una sociedad civil.[80] Pero Gibbon, quien vio en el escrutinio analítico de Hume y en la prosa elegante de Robertson sus guías, agregó a ello su erudición formidable y la ambición de encerrar en un libro los brillos de la virtud republicana, la descomposición generada por el crecimiento desmesurado del Imperio y de las legiones mercenarias, más la invasión de los bárbaros y el fanatismo religioso, y con todo ello compuso una historia de la Antigüedad tardía y de la caída catastrófica en el “milenio cristiano”, el tiempo de la “barbarie y la religión”, cuya desaparición abrió la puerta a la modernidad. Su libro se convirtió en el punto más alto de la historiografía de la Ilustración.[81]

La tradición de la Ilustración alemana es quizá la menos citada en las obras generales sobre esta época, pero jugó un papel protagónico en la formación del rigor histórico y en el desarrollo de una concepción cultural y universal de la historia. La reforma de las universidades en los territorios luteranos impulsó la creación de cátedras de historia en fecha temprana: Marburgo, 1529; Tubingia, 1530; Estrasburgo, 1544, etc. En el siglo XVIII la historia se había convertido en una disciplina fundamental y fundacional, según la opinión de Donald R. Kelly. Entre 1650 y 1750 había más de 20 universidades y unos 40 profesores que ofrecían cerca de 200 cursos en diversas áreas de la historia. El estudio de la verdad y la utilidad de la historia continuaron siendo las guías en estas instituciones. Pero al lado de estos fines se desarrolló un interés creciente por el análisis epistemológico

y la crítica de los textos. A semejanza de lo que ocurrió en Francia e Inglaterra, en Alemania hubo un interés creciente en el pasado de otros pueblos y continentes, así como en la historia de la Iglesia y en la historia universal.[82] La llamada “historia cultural”, representada principalmente por los estudios de Johann Gottfried Herder (1744-1803),[83] junto con la obra de los filósofos alemanes, marcaron los nuevos derroteros de la historiografía mundial.

LOS HISTORIADORES DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

La Revolución de 1789 fue una conmoción universal, una disrupción política que desde su estallido repercutió en todos los órdenes, provocó reacciones en todas partes, suscitó querellas, críticas y polémicas furiosas, desencadenó una deliberación sin límites sobre el sentido, los efectos y las características del fenómeno revolucionario y sigue siendo hoy referencia ineludible para interpretar otras erupciones políticas. “La Revolución francesa fue ante todo un gran espectáculo, que llena a los contemporáneos de estupor.” Hay testimonios abundantes de la fuerte impresión que produjo: “filósofos, periodistas, poetas ingleses como Coleridge, estupefactos de ver a esa Francia encolerizada levantar sus miembros gigantes”; “poetas alemanes como Klopstock maravillados de ver sonreír en Francia la serenidad azul, en la vasta superficie del cielo”. Incluso quienes se sintieron desengañados, expresaron ante la Revolución el sentimiento de lo nunca visto: “¡Qué espectáculo, qué actores!”, escribió Burke a Lord Charlemont. Todos la saludaron como una escena inédita, cuya balastrada fue bruscamente franqueada por las fuerzas colectivas, “irrupción imprevista de un pueblo entero levantado para destruir la tiranía”. [84]

Después de la tormenta que desató el asalto a la Bastilla y la caída de la monarquía se sucedieron los manifiestos, libelos, artículos y folletos, una avalancha de literatura polémica que defendía o descalificaba a uno u otro bando, hasta formar el variopinto mar testimonial que hoy sirve de base al estudio de este movimiento. Los estudios propiamente dichos aparecieron poco más tarde, aun cuando se conocen análisis tempranos. El de Edmund Burke, publicado en 1790 con el título de *Reflections on the Revolution in France*, fue uno de los primeros y más leídos, pues en dos días se agotaron 2 000 ejemplares. La obra de este irlandés y destacado *whig* en el Parlamento inglés es una crítica conservadora de la Revolución, pues ve en ella un monstruo, una amenaza al orden mundial y la estabilidad de las instituciones inglesas. Contra el carácter violento, radical y dictatorial de la Revolución de 1789, Burke opuso la prudente Revolución inglesa, asentada en el desarrollo paulatino y ascendente de la civilización, que a su vez descansaba en constituciones políticas sustentadas en el bien común, el derecho de propiedad y el libre juego económico.

Con este libro Burke dio inicio a la secular polémica entre la “derecha y la izquierda”, “conflictos que van a dividir las sociedades liberales o en busca de instituciones

liberales”, como observa Gérard Gengembre. En Francia las reacciones fueron inmediatas y violentas. En 1791 Saint Just, en su *Esprit de la Révolution*, expresó “el traumatismo que le causó el espectáculo de la muchedumbre jugando con trozos de carne humana”.^[85] Más tarde, Madame de Staël, Benjamin Constant, Sismondi, Wilhelm von Humboldt, A. W. Schlegel y otros forman el llamado círculo de Coppet y leen a Burke. De Staël, en su obra de 1798 *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution...*, no considera el modelo inglés de éste, pero sí aboga por “un programa de gobierno cuyo eje será el poder sin división del partido republicano apoyado en el ejército, y con el establecimiento de un consenso sin compromiso como objetivo”.^[86] A estos testigos y comentaristas del acontecimiento revolucionario se sumaron Johann Gottlieb Fichte y Joseph Marie de Maistre, un conde que en 1797 escribió unas *Considérations sur la France* en las que buscó encontrar un orden al tumulto político, social e ideológico generado por la Revolución, y como no acertó a descubrirlo en la realidad política pidió el auxilio de la Providencia.^[87]

El estallido revolucionario, la toma de la Bastilla, la celebración de los Estados Generales y la Declaración de los Derechos del Hombre, seguidos por la instauración del terror, los golpes de Estado y las feroces guerras faccionales fueron los temas que ocuparon a los testigos-autores que escribieron sobre estos acontecimientos. Vino luego el periodo en el que Napoleón ocupó el escenario francés y europeo, seguido por su caída tempestuosa. En los años siguientes los autores que escribieron sobre la revolución tuvieron que volver a sus orígenes, que habían sido trastocados por el oleaje que desataron las obras contrarrevolucionarias, condenatorias o reivindicatorias que nublaron su génesis y antecedentes.

François Pierre Guillaume Guizot (1782-1874), profesor del Collège de France, escribió unos *Essais sur l'histoire de France* en 1823 y una *Histoire de la civilisation en France* (1828). Pero no contempló los sucesos revolucionarios porque “la cuestión política y la filosófica de la revolución eran el centro de su interés y a ellos dedicó sus obras”. Convirtió 1789, los orígenes, en lo positivo: la igualdad, la libertad, el salto a la modernidad. En contraste, 1793 era lo negativo, representado por el terror, Robespierre, las matanzas, las degollinas, la guerra y el episodio napoleónico. A partir de estas ideas Guizot procede a una reconsideración del proceso revolucionario francés bajo una perspectiva política y filosófica. Su principal contribución a la historia de la Revolución francesa, según Pierre Rosanvallon, “consiste sobre todo en reformular los principios políticos que la sostenían. Son precisamente las exigencias de la lucha política bajo la Restauración las que lo llevan a realizar el primer análisis crítico del conjunto de la revolución”.^[88]

Los filósofos también intervienen en la observación, el análisis y la crítica del fenómeno revolucionario. Hegel, en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (1833), describe la revolución “como una soberbia salida del sol” que exaltan “todos los seres que piensan”. “Una emoción sublime reinó en ese tiempo” y el “entusiasmo del espíritu hizo estremecerse al mundo”. Sin embargo, en la *Fenomenología del espíritu* (1807), Hegel hace “una auténtica requisitoria filosófica contra la revolución y sus

efectos terroristas”. [89] Pero si para Hegel el Estado es el lugar de la reconciliación entre la sociedad civil y lo político, para Marx, en sus textos de juventud, existe una prioridad de la sociedad civil sobre el Estado. El individuo aislado, separado de la sociedad y del Estado, es un resultado de la modernidad “y la Revolución francesa es su obra”. Según la interpretación de François Furet, después de

Guizot y de los historiadores franceses de la Restauración, también Marx presenta una interpretación social de la revolución, pero modificando los términos. Es el acontecimiento a través del cual la burguesía, dueña y señora de la sociedad, corona su poder haciéndose dueña del poder político. Desde esta perspectiva lo que en realidad funda la burguesía es exactamente una esfera pública aparentemente autónoma, mediante la separación radical de lo político de lo social, y no obstante dependiente, dado que a la monarquía le sucede un Estado democrático representativo [...] Sin embargo, tal autonomía es una mentira porque este Estado no representa más que la máscara comunitaria de la sociedad real, que es la del individualismo privado, y no expresa más que la ilusión de la ciudadanía igualitaria en el mundo de la desigualdad de las riquezas. [90]

Pasado el periodo de la Restauración fueron los historiadores quienes tomaron la palabra en la interpretación de la Revolución francesa. Uno de sus autores canónicos fue Jules Michelet (1798-1874), quien escribió su *Histoire de la Révolution Française* entre 1833 y 1867, y bajo la protección de Guizot ocupó un puesto importante en la organización de los archivos nacionales y tuvo una cátedra en el Collège de France. Se trata, como lo han escrito numerosos críticos, de una exaltación de la revolución que destaca “su universalismo filosófico, su radicalismo abstracto, su carácter absolutamente único, hasta convertirla en ejemplar”. [91] La *Histoire* de Michelet es un monumento grandioso, concentrado en la República como una “enunciación inseparablemente democrática y nacional, plena realización de la nación francesa en y por la fraternidad”. [92] A lo largo de esta *Histoire* se aprecia una “identificación casi absoluta del autor con su patria y con su actor principal, el pueblo, pues consideraba que se adentraba en el logro histórico más asombroso del pueblo, que era el héroe colectivo”. [93] Según el análisis de Hayden White, en *El pueblo*, escrito en 1846, Michelet expresa su concepción de la representación histórica:

Sea mi parte en el futuro el no haber alcanzado, sino haber señalado el objetivo de la historia, haberle dado un nombre que nadie le había dado antes, Thierry le llama *narración*, y Guizot *análisis*. Yo le he llamado *resurrección*, y ese nombre quedará. [94]

Su *Histoire de France* se convirtió en una suerte de autobiografía de sí mismo, pues al narrar esa historia decía que se descubría él y viceversa. Sus libros, sus cursos, sus viajes y su vida toda se convirtieron en una interpretación y una revelación de la historia de Francia. El aliento intensamente patriótico, elocuente y poético que emana de su obra culminaron en el intento de “resucitar la vida entera de Francia”. “Su héroe”, escribió, “es el pueblo”. [95]

Su *Histoire* mantiene el prestigio de ser una de las más originales sobre la Revolución francesa y una obra literaria mayor. Posee, en palabras de François Furet,

una tonalidad emocional casi exclusiva, apenas dominada, pero también su intensidad vital, su capacidad

evocadora, su belleza estremecedora, en una palabra su carácter de monumento literario, y es que todo está escrito por uno de los mayores genios de la prosa francesa [...] El lector actual, como el de ayer, queda atrapado por este relato torrencial y cautivado por la verdad intemporal de una historia erudita escrita en forma poética.[96]

Alexis de Tocqueville (1805-1859) fue un aristócrata educado que desde 1835, en edad temprana, alcanzó fama pública con su obra *La démocratie en Amérique*. Miembro de la Academia Francesa en 1850, diputado en 1849, ministro de Asuntos Exteriores en el gabinete de Odilon Barrot (1849), en 1852 regresó a los estudios históricos con motivo del golpe de Estado de ese año y emprende su segunda obra importante, *L'Ancien Régime et la Révolution*, que dejó inconclusa a su muerte, ocurrida en 1859. Este libro póstumo se convertiría en una referencia esencial para explicar el sentido de la revolución. Contra las anteriores interpretaciones de ésta, que la consideraban una ruptura violenta con el pasado, Tocqueville señaló que esa disrupción, en muchos aspectos, “no hacía más que terminar o continuar un desarrollo que había comenzado mucho antes”. [97] Según esta interpretación, la revolución era en realidad “el desenlace natural del propio orden social que tanto se apresuró a destruir”. Vista de esta forma, la revolución no era ni un hecho divino ni diabólico, sino un hecho “esencialmente *histórico*; es decir, un producto del pasado, un presente por derecho propio...” [98] Ésta es la tesis que retoma François Furet en oposición a una larga tradición que se remonta a sus actores y a sus sucesores liberales y marxistas, quienes la tomaron por un cambio radical y el origen de un orden nuevo. Según Furet, Tocqueville consideró el acontecimiento de 1789 como un completamiento del pasado:

Ella acaba la obra emprendida por la monarquía. Lejos de constituir una ruptura, ella no se puede comprender más que en la continuidad histórica. En los hechos [...], completa esa continuidad mientras que aparece como una ruptura en las conciencias. Lo que llamamos “Revolución francesa”, ese acontecimiento registrado, fechado [...] significado como una aurora, no es más que una aceleración de la evolución política y social anterior. [99]

Con frecuencia se ha negado a Tocqueville la condición de historiador y se le ha ubicado en el cajón de los sociólogos. Pero esta caracterización, dice White, es un intento anacrónico. En su tiempo, fue frecuente el interés de los historiadores y filósofos de elevarse por encima de los hechos históricos e intentar “el análisis teórico de las fuerzas que hacían de hechos particulares elementos de procesos generales”. Como Hegel, Tocqueville no se quedaba en

la mera contemplación de cómo *esto* surgía de *aquello*, en su deseo de descubrir los principios generales que vinculaban el presente vivido con el pasado conocido y de *nombrar* esos principios en términos de principios clásicos derivados de la conciencia trágica de la lucha del hombre con formas sociales heredadas. [100]

De manera semejante a como los historiadores de la Ilustración invadieron el espacio público y sus obras se tornaron lecturas de un círculo amplio de lectores, así también las obras de los relatores de la Revolución de 1789 acabaron por ser ejes de la lectura y la

discusión pública en la segunda mitad del siglo XVIII y en las primeras décadas del XIX. En esta vertiente concurren los historiadores que ocuparon cátedras en la Sorbona, en el Collège de France o en otras instituciones académicas; es el caso de François Pierre Guillaume Guizot, Edgar Quinet y Michelet; y de políticos que desempeñaron altos cargos y dedicaron su pluma al análisis del fenómeno revolucionario, como lo ejemplifican las obras de Adolphe Thiers, Louis Blanc y Alexis de Tocqueville.[101]

La participación de hombres de letras, historiadores, filósofos y políticos en el análisis y discusión de la Revolución francesa fue el factor que hizo de ese acontecimiento un suceso literario y político. Tocqueville fue uno de los más agudos en percibir este fenómeno y en proponer una explicación del mismo.[102] En el capítulo 1 del libro III de *L'Ancien Régime et la Révolution* decía que, entre todas las naciones de Europa, Francia era la más apegada a la literatura. Sin embargo, hacía notar que los escritores franceses nunca habían mostrado tanto interés por los asuntos públicos como en la segunda mitad del siglo XVIII, ni ocupado el lugar sobresaliente que entonces tuvieron. Hasta entonces no se habían interesado cotidianamente en los asuntos públicos, como había ocurrido en Inglaterra, donde a diferencia de Francia, quienes escribían sobre política eran los mismos que gobernaban y aplicaban los principios políticos. Hasta entonces, observaba, los escritores franceses habían permanecido extranjeros a la política. ¿Cómo fue entonces, se preguntaba, “que los hombres de letras que no poseían ni responsabilidad, ni poder, devinieron los principales hombres políticos de su tiempo”, ocupando el lugar de quienes “ejercían las tareas de gobierno”. [103] Atribuyó esa disposición a disertar sobre asuntos políticos sin verdaderamente tener conocimiento de ellos al *esprit français*, es decir,

al gusto y a la pasión que hemos mostrado, desde hace sesenta años, por las ideas generales, los sistemas y las grandes palabras en materia política, debido a no sé qué atributo particular de nuestra raza, a eso que uno llama un poco enfáticamente *l'esprit français*. [104]

Siguiendo este razonamiento, François Furet explicaba que

el acaparamiento de las funciones administrativas [por la monarquía absoluta] había desposeído a los franceses, especialmente a los de las clases superiores, de toda experiencia práctica creando así esa propensión nacional, tanto de los autores como del público, hacia las teorías abstractas en materia de gobierno. Es en ese espacio vacante, dado que la monarquía no permitió la constitución de la clase política, donde los hombres de letras instalaron la realeza sustitutiva de las ideas puras. [105]

LA PROFESIONALIZACIÓN DEL OFICIO

Al comenzar el siglo XIX, en distintas partes nacen las primeras cátedras, instituciones y revistas exclusivamente dedicadas a la enseñanza de la historia y a la conservación y difusión de sus testimonios. Antes hubo historiadores de la corte, de la Iglesia o del rey (en Francia el cargo de historiador del rey fue desempeñado en el siglo XVI por François

Hotman y en Inglaterra se creó en 1661).[106] Pero en el siglo XIX se funda en Berlín la cátedra de historia en fecha temprana (1810), y en la Sorbona en 1812 y poco más tarde “se establecieron sociedades para la recopilación y publicación de documentos históricos: la sociedad de los *Monumenta Germaniae Historica* en 1819, la *École de Chartres* en 1821”, y después de mediados de siglo se suceden las publicaciones periódicas nacionales de estudios históricos: “la *Historische Zeitschrift* en 1859, la *Revue Historique* en 1876, la *Revista Storica Italiana* en 1884 y la *English Historical Review* en 1886”. [107] En este siglo ocurre algo más trascendente: la historia se vuelve enseñanza obligatoria en Alemania, Francia, Inglaterra y otros países. Pero todo ello no explica el gran prestigio de que gozó esta disciplina en la opinión pública. Los métodos de enseñanza eran rudimentarios y antipedagógicos, pues se basaban en la repetición de fechas y en recitar la sucesión de los reinos. El alto lugar que alcanzó la historia en Francia no tuvo mucho que ver con la enseñanza en los liceos, pero sí con las cátedras que se impartían en el Collège de France, la *École Normale Supérieure* y la Sorbona, donde sus titulares

no se dirigían a los estudiantes, sino a un auditorio cultivado, que acudía en gran número en una época en que las reuniones públicas requerían autorización previa y la prensa estaba vigilada. Así, en estos recintos, las clases de historia tomaban inevitablemente un cariz político, que a menudo provocaba el aplauso de los asistentes.[108]

En Francia la lista de este género de historiadores es impresionante: junto a

Guizot, a Michelet, a Quinet y más tarde a Renan y a Taine, es necesario tener en cuenta a otros como Augustin Thierry, Thiers, Tocqueville. Todos ellos ocuparon un lugar central en el debate intelectual de su época. Sus obras no son todavía lo que será la historia científica de sus colegas de fin de siglo [... pues], incluso el propio Michelet [...] hace una historia muy literaria, con un estilo enfáticamente oratorio [... Sin embargo] la calidad de escritura de aquellos historiadores los hace aún hoy legibles.[109]

Para todos ellos el asunto dominante “es la cuestión política planteada por la Revolución: el conflicto entre el Antiguo Régimen y lo que denominamos la sociedad ‘moderna’ o ‘civil’, es decir, sin rey ni dios”. Así, según P. Gerbod, “la historia de Francia” se dedicó a “alumbrar el desarrollo general de las instituciones de las que surge la sociedad moderna; [... a] inspirar respeto y compromiso hacia los principios sobre los que se fundó esta sociedad”. [110] No sorprende entonces que a finales de siglo el historiador Charles Seignobos afirmara que la historia “no se hace ni para contar ni para probar, se hace para responder a preguntas sobre el pasado que las sociedades actuales nos sugieren”. [111]

La historia en estos años es, más que una disciplina científica, una práctica social. En Francia,

la historia ocupa una posición eminente en el universo cultural y social de los franceses. En ninguna otra parte está tan presente en los discursos políticos o en los comentarios de los periodistas [...] La historia es la referencia obligada, el horizonte necesario de toda reflexión.[112]

Con los términos de “tarea del historiador”, “papel social del historiador” o “responsabilidad del historiador”, está presente la idea de que la historia “cumple una función preciosa, específica e incomparable”, que incluye tanto al investigador como al profesor.[113] Así, “el consenso francés en torno de la función social de la historia como creadora de identidad otorga a los historiadores una misión importante y prestigiosa”. [114] Esta presencia del historiador en la vida pública francesa cobró un nuevo giro en 1894, cuando explotó el célebre *affaire Dreyfus*. En ese año el capitán Alfred Dreyfus, quien era judío, fue acusado, condenado y degradado por espionaje al servicio de los alemanes. Las pruebas levantadas en su contra eran falsas, pero la unión del antisemitismo enardecido, el nacionalismo a ultranza y la intervención facciosa de los altos mandos del ejército francés (uno de los cuales, el comandante Walsin Esterhazi, promovió y sostuvo la calumnia contra Dreyfus), inclinó la decisión del jurado para castigarlo. En el otoño de 1897 el veredicto del Consejo de Guerra que condenó al supuesto espía fue puesto en tela de juicio públicamente y a partir de entonces el caso Dreyfus se convirtió en un escándalo nacional que suscitó una polémica pública intensa, apasionada y partidista, un conflicto que sacudió a la ciudadanía y la opinión francesas. La prensa, los partidos políticos, la derecha, la izquierda y el centro, las organizaciones sociales y profesionales, la mayoría de la población, se enfrascaron en una discusión acalorada e intransigente, que cobró calor con el paso de los días y avivó más los ánimos y las pasiones.[115]

En ese año de 1897 Émile Zola, un escritor que entonces gozaba de gran éxito y lectores, conoció el caso, quedó convencido de la inocencia de Dreyfus y pasó a ser uno de sus más connotados defensores. Primero en el diario *Le Temps*, luego en *Le Figaro*, entre noviembre y diciembre de 1897 publicó varios artículos en defensa de Dreyfus que culminaron con la publicación en *L'Aurore*, el 13 de enero de 1898, de su célebre *J'accuse*. Este texto, una carta abierta al presidente de la República, en la que

Zola cuestionaba al Estado Mayor completo, al ministro de la Guerra, al Consejo de Guerra, a los expertos en caligrafía, en resumen, a todos los que habían participado en la condena de Dreyfus y en la absolución de Esterhazi, provocó un escándalo sin precedentes. El caso Dreyfus se convirtió en el asunto Zola.[116]

Su *Yo acuso* dividió otra vez a Francia y su intervención dio origen a la palabra *intelectuales*, el término con el que la prensa y la derecha francesa calificaron a los escritores, profesores, científicos y periodistas que tomaron cartas en la defensa de Dreyfus y de Zola. Este último fue sometido a proceso, condenado en 1898 y despojado de su título de oficial de la Legión de Honor. Zola se exilió en Inglaterra y regresó en 1899 a París, para morir en 1902 en circunstancias misteriosas. Posteriormente, el 12 de julio de 1906, el Tribunal de Casación rehabilitó al capitán Dreyfus, a quien se le otorgó la insignia de Caballero de la Legión de Honor. Finalmente, en noviembre de ese año, las cenizas de Zola fueron honradas y depositadas en el Panteón, el monumento dedicado a los inmortales de Francia.[117]

El *affaire Dreyfus*, además de concitar la participación de todos los grupos políticos de Francia, fue célebre por la intervención de los profesores, científicos, periodistas y hombres de letras. Estos personajes unieron a sus profesiones y oficios el título de

ciudadanos comprometidos con sus deberes patrióticos. Los historiadores en particular jugaron un papel importante en el juicio de Dreyfus y en la opinión pública, al punto de ser llamados “profesores de la nación”. El *affaire Dreyfus*, dice Olivier Dumoulin, unió en Francia la tradición de la historia por la búsqueda de la verdad con el compromiso cívico del ciudadano.[118] Según el historiador más famoso y reconocido de su tiempo, Ernest Lavisse, el deber principal del profesor y del historiador era “formar a los ciudadanos de la nación”. En un texto escribió:

El sentimiento preciso de la dignidad humana no se aprende más que en la historia [...] El conocimiento de la historia esclarece el amor a la patria [...] para ser francés no es suficiente nacer en Francia [...] es la historia la que nos enseña la obra hecha por nuestros antecesores y nos enseña la obra que queda por hacer.[119]

Esta intervención de los intelectuales, como observa Gabriel Zaid,

puso en evidencia que la verdad pública no está sujeta a la verdad oficial; que hay tribunales de la conciencia pública, donde la sociedad civil ejerce su autonomía frente a las autoridades militares, políticas, eclesiásticas, académicas. Mostró la aparición de un cuarto poder, el de la prensa, frente al ejecutivo, legislativo y judicial. [120]

La función social de los intelectuales hizo su aparición fulgurante en París en estos años finales del siglo XIX, “cuando se desarrolla la conciencia liberal, el mercado del libro y la prensa masiva; cuando ser ciudadano y ser lector convergen en la imprenta; cuando la página toma el lugar del púlpito, y el ágora se convierte en el centro de la vida pública”. [121]

Al lado de su papel esencial como bastión de la identidad nacional, la profesión de historiador aceleró el desarrollo de la historia como disciplina científica por tres vías: primero, le dio estabilidad a una tarea antes cultivada por *amateurs* ocasionales; segundo, el establecimiento formal de cátedras en las universidades le proporcionó continuidad y, por último, estas dos variables la convirtieron en un saber acumulativo, en un conocimiento que crecía y se acendrabá con el paso de los años. Los historiadores (profesores, investigadores, archivistas, etc.), formaron entonces un grupo numeroso y diverso sometido a estudios y normas compartidas, que a finales del siglo XIX integraba una comunidad científica, una “colectividad organizada con sus normas, sus mecanismos de reconocimiento y sus carreras”. [122] El aparato institucional se convierte en hogar, guardián, protector y propulsor financiero de la profesión historiadora. [123]

En el siglo XIX uno de los centros cruciales de la profesionalización de la historia fue Alemania, impulsada por la gran tradición de filología y el cultivo de la filosofía, la historia universal y la fundación de instituciones académicas y universitarias. Una visión cosmopolita y una variedad de temas y enfoques caracterizaron a esta tradición, pero aquí sólo me referiré a la obra de los historiadores. Entre la larga lista de los que forjaron la renombrada escuela de historia científica destacan los nombres de J. G. Droysen (1808-1884), Barthold Georg Niebuhr (1776-1831), Leopold von Ranke (1795-1886) y Theodor Mommsen (1817-1903). Para este grupo de notables, comenzando por Droysen, el punto de partida de la investigación histórica fue la existencia de fuentes

apropiadas, así como la aplicación de un método riguroso para la selección y crítica de tales testimonios, que incluían los restos materiales, las fuentes escritas y monumentos, así como “el extenso rango de ciencias auxiliares cultivadas en el siglo XVIII, especialmente en la Universidad de Gotinga”.^[124] En los tiempos de la construcción de los Estados nacionales, Roma, no Grecia, fue el modelo político para historiadores como B. G. Niebuhr, quien combinó la antigua tradición humanista con la audacia del pionero que experimenta los nuevos métodos y teorías de la historiografía del siglo XIX, rasgos por los que fue considerado el fundador de la crítica filológica en historia.^[125] En sus cursos en la Universidad de Bonn (1829-1830) celebró los nuevos descubrimientos que transformaban la disciplina de la historia y la convertían en la “verdadera *magistra vitae*”.^[126] Su centro de interés fue la antigüedad romana, que trató de rescatar siguiendo la escuela romántica de Herder, mediante la resurrección de los mitos y leyendas nacionalistas, aplicando a ellos nuevas técnicas hermenéuticas. Para Niebuhr la historia romana representaba una suerte de “*continuum* intelectual dividido en tres etapas: una época del mito, otra en la que el mito y la historia estaban mezclados y una etapa de verdadera historia”.^[127] Ensayó restituir, por medio del análisis filológico, “una época de la cual casi no tenemos testimonios [...] Aunque se haya equivocado fuertemente —comenta Fueter— inició una era nueva en la historia de la investigación histórica”.^[128]

La figura mayor en esta constelación de innovadores fue Leopold Ranke (ennoblecido Von Ranke, en 1865). Educado en la tradición alemana de la Grecia clásica, conoció y siguió las ideas de Niebuhr, a quien admiraba y reconocía como su mentor, pero se inclinó finalmente por el estudio de las naciones latinas y teutónicas y en este campo fue considerado líder de la erudición histórica, una personalidad a cuyo alrededor se forjó una leyenda como maestro y cabeza de una nueva escuela de análisis histórico, insuperable rastreador de nuevos testimonios y archivos y abanderado del análisis filológico. Ranke combinó esas habilidades con una prosa elegante, no desprovista de color.^[129] Leonard Krieger, su biógrafo, no vaciló en comparar su obra con los logros de Copérnico en la astronomía o con los de Immanuel Kant en la filosofía.^[130]

Aun cuando se interesó en la formación de los Estados nacionales, se distanció de la escuela romántica de Herder y Niebuhr y se aventuró en la indagación psicológica de los personajes que estudiaba, hasta llegar a ser, como dice Eduard Fueter “el más grande maestro de este método”.^[131] Sus destrezas filológicas las combinó con “el método analítico de la Ilustración y la exposición [...] del romanticismo, y con una visión universal de la historia”. Se ocupó de la historia de la Iglesia y de la religión, del comercio y de las finanzas y de la historia de Alemania, desde la Antigüedad hasta la época de la Reforma.^[132] Para Ranke la “constitución de los pueblos de Europa como Estados-nación creó las condiciones para el nacimiento de una organización cultural completamente autónoma, progresista y autorregulada”. Para él, dice Hayden White, la idea de nación “no es meramente una idea entre las muchas que los hombres tienen acerca de los modos de organizar las sociedades humanas; es el único principio posible para organizarlos para el logro del progreso pacífico”.^[133]

Theodor Mommsen, como Ranke, fue un promotor de la historia científica. Rechazó la escuela romántica de Niebuhr y las propuestas del anticuarismo. Formado en el derecho y la filología, puso especial atención en las fuentes escritas, dedicando gran parte de su vida a las inscripciones, a lo que hoy llamamos epigrafía. Alcanzó un punto alto en sus carrera en los años 1854-1856, cuando publicó una obra calificada de maestra por su estilo literario, *Römische Geschichte* (traducida al inglés con el título de *Roman History*), el libro por el cual al final de su vida obtuvo el premio Nobel, el primero otorgado a un historiador. Aun cuando se pensó un historiador al servicio de la ciencia, también se propuso “realizar la educación política de su público. Pero él se interesaba más en que sus lectores aprendieran a pensar políticamente que en verlos tomar cualquier posición en las luchas del día”.^[134] Su *Historia romana* unió “la vivacidad y el interés cautivante de la narración cara al lector corriente a una concepción moderna”. En la opinión de Fueter,

Mommsen es el único historiador que ha sabido rivalizar como tal con los autores de novelas sin caer en los defectos de la historiografía novelesca. Su narración es justamente luminosa e impresiona porque se mantiene en los límites de la historia y desdeña los efectos sentimentales.^[135]

Donald F. Kelly dice que Mommsen, más que Niebuhr y no menos que Ranke, “simbolizó la historia científica legalista y positivista que alcanzó su más alto nivel profesional en el siglo XIX”.^[136]

En este siglo, como se ha visto, los historiadores tuvieron formación de juristas, filósofos, teólogos, periodistas y hombres de Estado, pero la mayoría se desempeñó como profesor de cátedras de historia en los colegios y universidades, y ocupó altos cargos en las instituciones dedicadas a conservar los testimonios del pasado (archivos, bibliotecas, centros de conservación, etc.). Es decir, en el siglo XIX los historiadores llegaron a ocupar un lugar importante en la esfera pública,

no sólo como “historiadores de la corte” o ideólogos (ésta es una vieja historia), sino como profetas del Estado y educadores del pueblo. Lo que resalta su poder de modo evidente es la amplia extensión de su base institucional y su influencia en los medios de publicidad. No sólo la publicación de libros, sino las cátedras en las universidades, su participación en la educación pública en los niveles básicos, en la prensa, en las casas editoras, en las organizaciones y en las escuelas internacionales y en las redes tejidas por todas estas actividades contribuyó a hacer de la historia tanto una industria como una pedagogía política, un establecimiento en sus propios términos.^[137]

Como se ha visto, este crecimiento y reconocimiento de la historia tuvo como sede principal las universidades e instituciones académicas occidentales, asentadas en Alemania, Francia, Inglaterra, Italia, los Estados Unidos y en sus filiales o extensiones en otros continentes. De ahí nació una interpretación del desarrollo histórico y de la historia mundial fundada en las concepciones occidentales del tiempo, el espacio y las mudanzas de ese desarrollo, que Jack Goody no ha vacilado en llamar *The Theft of History* (El robo de la historia), título de su último y combativo libro.^[138] Goody afirma que desde los inicios del siglo XIX la construcción de la historia mundial fue dominada por la Europa occidental, como resultado de su expansión imperial en el resto del planeta y de la

repercusión que tuvo la Revolución industrial. El poder *de facto* que le otorgó esta posición derivó en la imposición de la concepción occidental de la historia en las otras partes del mundo, una concepción eurocentrista sustentada en los valores de la historiografía clásica, medieval renacentista y decimonónica de estirpe occidental. El etnocentrismo europeo, fortalecido por su expansión territorial, económica y cultural, cristalizó en una visión del desarrollo histórico que ubicó en las márgenes de ese proceso a las otras culturas y civilizaciones, e impuso como prototipo de desarrollo temporal la cronología europea y como modelo de humanismo, cultura y civilización las concepciones occidentales.[139] De este modo, la antigüedad de las otras regiones, su medioevo e industrialización, así como sus ciencias, cultura, artes y tecnologías, al ser inflexivamente medidas con los valores occidentales, fueron consideradas inexistentes, inferiores o ancilares al modelo eurocéntrico.

En oposición radical a esta interpretación, Goody, apoyado en su formación antropológica y su conocimiento de Asia y África, propone una revisión del desarrollo histórico que reconozca las características y avances propios del proceso histórico de los pueblos y culturas no occidentales, desde la Edad del Bronce hasta la actualidad, una propuesta que contradice la visión teleológica occidental. Para una comparación válida entre el desarrollo occidental y las otras culturas sería necesario —según él— hacer a un lado categorías predeterminadas de conceptos tales como

“Antigüedad, feudalismo o capitalismo”, abandonar esos conceptos y construir una trama sociológica que incluya las posibles variaciones de lo que se compara. Esto es lo que notoriamente está faltando en la mayoría de los discursos occidentales.[140]

Por eso concluye que su obra no es un “libro sobre la historia mundial, sino acerca de cómo los investigadores europeos han percibido esa historia”.[141]

Las reacciones de Jack Goody a la escritura eurocéntrica de la historia han sido precedidas por diversas corrientes historiográficas originadas en países que antes fueron colonias europeas y por nuevos desarrollos de la historiografía contemporánea. Un ejemplo reciente es el del historiador canadiense Daniel Woolf, *A Global History of History* (2011).[142] Woolf observa que el llamado eurocentrismo, el propósito de situar a Europa en el centro del relato histórico, ubicando el resto del mundo en la periferia, debería llamarse más bien *eurosolipsism*, pues ese relato de la historia mundial está concentrado en la expansión europea, que es considerada la única y total historia. Woolf sostiene que la historiografía occidental se ha modelado a sí misma en forma defensiva,

ocultando sus inseguridades internas y sus dudas intelectuales en respuesta a otros tipos de historia que encontró en el curso de la guerra, el comercio y otras formas de contacto. La gran ironía es que esta forma occidental de conocimiento, habiéndose construido ella misma como algo diferente a sus contrapartes orientales o ahistóricas, en el siglo XIX estaba tan suficientemente refinada y confiada en sus métodos, así como clara en sus metas (asociadas con el método occidental), que pudo caminar con relativa facilidad —y algunas veces por invitación— en aquellas partes del mundo que previamente tuvieron nociones diferentes de lo que era el pasado y cómo y por qué debería ser recordado.[143]

En oposición a la negación de la historia en ciertas partes del mundo y al uso extendido del modelo histórico europeo para analizar otros desarrollos históricos, el libro de Woolf, como otros de aparición reciente, proponen a sus lectores “una comprensión más plural y compleja de la historia” y buscan demostrar que existen “muchas avenidas que llevan al pasado” y diferentes interpretaciones acerca de por qué el pasado es importante.[144]

TRES MAESTROS DE LA HISTORIA DE LA CULTURA: JACOB BURCKHARDT, JOHAN HUIZINGA Y MIJAÍL BAJTÍN

Entre la gran explosión de nuevas formas de escribir la historia sobresalen las obras del historiador suizo Jacob Burckhardt, del holandés Johan Huizinga y del crítico ruso de la literatura Mijaíl Bajtín: tres miradas que vieron el pasado con otros ojos y produjeron tres obras maestras, las tres muy influyentes en la narrativa de los historiadores del siglo XX.

Estos autores, cuando hicieron trabajo de historiadores, se apartaron de los cauces tradicionales de la historiografía académica. Jacob Burckhardt (1818-1897) estudió teología en la Universidad de Basilea e historia en Berlín, donde siguió los cursos de Jakob Grimm, Johan Gustav Droysen y Ranke, aun cuando desde entonces tomó el rumbo de la historia del arte. Entre sus obras sobresalen *La edad de Constantino el Grande* (1852) y *La cultura del Renacimiento en Italia* (1860), más *La historia cultural de Grecia* y *Reflexiones sobre la historia*, estas últimas publicadas después de su muerte. En vida confesó que le gustaba más leer y dar clases que escribir tratados históricos. Una prueba verosímil de esta vocación es que, después de la exitosa recepción que tuvo *La cultura del Renacimiento en Italia*, escribió que su carrera literaria había terminado.[145]

Contra la corriente entonces en boga de la “objetividad”, encabezada por Ranke y su escuela, se decantó por el relativismo y los aspectos subjetivos del desarrollo histórico. A propósito de Hamlet, decía: “Cada lector tiene un pintura diferente de él, y una nueva de cada lectura”. Y eso mismo, pensaba, podría aplicarse a cada periodo histórico, pues escribió que “cada época tenía una nueva y diferente manera de mirar los más remotos periodos del pasado”. [146] Burckhardt tuvo también una impresión negativa de la filosofía de la historia “y hablaba con manifiesto desprecio de Hegel”. Rechazó asimismo la práctica que se concentraba en la sucesión de los hechos políticos o sociales, *l’histoire événementielle*, y descartó las fuentes que no encarnaban la vida o los sentimientos humanos. El tema de su interés fue la descripción de escenas, personajes y asuntos desde el punto de vista de la historia cultural.[147] Su interpretación del Renacimiento italiano se fundó en sus estudios de historia del arte y en el “renacimiento” de un modo de civilización desaparecido, cuyo análisis limitó a los siglos XIV-XVI en Italia. “Más allá de la fascinación con las ruinas romanas, el desarrollo del humanismo, el estudio de los clásicos” o la formación peculiar del Estado, le atrajo el nacimiento del “individualismo y

el lado subjetivo” de la humanidad, comenzando con Dante y el deseo de gloria (*Fama*), expresado en las vidas de los grandes señores del Renacimiento. “Relacionado con ello estaba el ‘descubrimiento del mundo del hombre’, que enfatizaba el interés en el medio natural y en el lado artístico de la humanidad expresado en la literatura y en las artes visuales”. Al lado de estos temas centrales, Burckhardt consideró la sociedad y sus festivales, la cultura popular, la vida familiar, las formas de la etiqueta, el lugar de las mujeres, la música, el carnaval, así como la moral y la vida religiosa en la época de Lutero.[148]

El Renacimiento —en opinión de Hayden White— fue un *tour de force* en que Burckhardt casi solo creó el cuadro de esta época de florecimiento cultural que conoce la erudición moderna [...] En sus obras, los héroes de Burckhardt, los representantes de la cultura, son siempre esas personalidades dinámicas gobernadas por su visión interior del mundo y que se elevan por encima de la concepción mundana de la virtud. Ellas se retiran (como él) del mundo a cultivar sus propias personalidades autónomas en secreto, o bien se elevan por encima de la condición humana ordinaria por medio de supremos actos de voluntad y someten al mundo a la dominación de sus propios egos creativos.[149]

Según Eduard Fueter, quien hizo críticas certeras sobre las limitaciones de su método y recreaciones históricas,

las tesis de Burckhardt sobre la importancia fundamental del Renacimiento italiano en el desarrollo intelectual del mundo moderno, poseían la fuerza de la sugestión propia de los pensamientos profundamente sentidos, en oposición a los principios que sólo son aceptados por la inteligencia.[150]

Johan Huizinga (1872-1945), como Burckhardt, recibió el llamado de la historia de la cultura e hizo a un lado la historia política, militar e institucional que predominaba en los medios académicos. Al igual que Burckhardt, se desempeñó como profesor en las universidades de Groningen y de Leiden.

Una frase de Huizinga sobre los fines de la indagación histórica explica su concepción de la cultura: “La historia —decía— es la forma intelectual mediante la cual una civilización da cuenta de su pasado”. [151] En su obra, esta “forma intelectual” encarnó en *El otoño de la Edad Media*, [152] un libro que une el juicio estético, la reconstrucción de la vida cotidiana, las costumbres, el ruido y las voces de la calle, la iglesia y el mercado, el color de las vestimentas y ceremonias, la alternancia de las horas de fiesta con las de dolor y pesadumbre, la variada sensibilidad de los hombres y mujeres del campo y la ciudad, del pueblo bajo, la corte y los gobernantes, las diferentes tonalidades del culto y de las creencias religiosas, todo ello iluminado por la luz del claroscuro. Celebró los placeres de la vida, la lectura, la música, las bellas artes, los viajes, la contemplación de la naturaleza, los deportes, las modas y las vanidades de los señores, pero también retrató con percepción y sutileza los sufrimientos y maldades de la condición humana, las contradicciones entre lo sagrado y lo profano, la brutalidad y la piedad, el erotismo y el amor idealizado, el orgullo y la humildad, el ascetismo y la avaricia, el ideal caballeresco y el monástico, la vida activa y la contemplativa, todo ello en la remota y premoderna región de la Borgoña, al final del medievo. [153] El genio de Huizinga fue haber integrado

esta antropología totalizadora del otoño de la Edad Media en una descripción poderosa, iluminada por la elocuencia de la escritura.

El libro de Mijaíl Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*[154] equivalió, en el tiempo de su publicación original en ruso (1965), y posteriormente —en la medida en que fue traducido a otras lenguas—, a una revolución en los estudios de la cultura popular y de la literatura. El centro de esta indagación fue la obra extraordinaria de François Rabelais (1495-1553), principalmente de sus dos desaforados productos: *Pantagruel* (1532) y *Gargantúa* (1534).[155] La crítica literaria ya había apreciado y revalorado las creaciones de autores que escribieron en las nuevas lenguas nacionales (toscano, español, francés, catalán, etcétera), y bebieron en las fuentes de la cultura popular (Dante, Bocaccio, Shakespeare o Cervantes), un reconocimiento que se acentuó con el romanticismo en el siglo XIX. Sin embargo, la obra de Rabelais rompió más radicalmente con el canon literario que provenía de Grecia y Roma y con las formas narrativas que florecieron en la Edad Media y se transformaron con el Renacimiento. Quien mejor comprendió y explicó la obra compleja, difícil e innovadora de Rabelais fue el crítico literario, filólogo y erudito ruso Mijaíl Bajtín (1895-1975). La novedad que brinda Bajtín es que su libro viene a ser el primer estudio en profundidad de la cultura cómica popular, una tradición de orígenes remotos que sobrevivió a las transformaciones e imposiciones de la cultura clásica y de la cultura religiosa medieval y se prolongó hasta el Renacimiento y más allá. A partir de este centro Bajtín describe el escenario principal, la plaza pública, y luego hace correr una mirada penetrante sobre sus expresiones fundamentales: el carnaval (“el elemento más antiguo de la fiesta popular”), la risa, la entronización de lo soez, lo obsceno, la proclividad irrefrenable por la parte baja del cuerpo, la mitad inferior, en total contradicción con la parte superior canonizada por la cultura clásica como el lugar donde reside el sustrato espiritual del ser humano. Como dice Mario Vargas Llosa, “Bajtín estudia las ‘imágenes’ en que cristaliza la ‘cultura canónica popular’, y el significado que, según él, tienen para ella: el culo, los testículos, la vagina, el vientre, el excremento, los pedos, etc., todo el ‘abajo’ humano”. [156]

Bajtín descubre en la obra de Rabelais los rasgos esenciales de la cultura cómica popular, hasta entonces ocultos, condenados y tergiversados por la cultura oficial dominante así en la Edad Media como en el Renacimiento y más tarde. Bajtín, como tiempo después Georges Duby, entiende que

el fenómeno “popular” no encierra ningún criterio diferencial de calidad, no tiene nada de sencillo y que de hecho conforma relaciones de gran complejidad: algo que por lo demás es más que evidente cuando se compara lo “sabio” y lo “popular” en el hecho cultural mismo, lo que nos demuestra que lo segundo no resulta más “primitivo” que lo primero, sino simplemente reproduciéndose en otros contextos: el dominado por la oralidad, por las contingencias del acontecimiento preciso e irrepetible y por la capacidad improvisatoria. [157]

Las festividades, dice Bajtín, cualquiera que sea su tipo,

son una *forma primordial* determinante de la civilización humana [...] Bajo el régimen feudal existente en la

Edad Media, este carácter festivo, es decir, la relación de la fiesta con los objetivos superiores de la existencia humana, la resurrección y renovación [de la naturaleza y los ciclos cósmicos y humanos] sólo podía alcanzar su plenitud y su pureza en el carnaval y otras fiestas populares y públicas. La fiesta se convertía en esta circunstancia en la forma que adoptaba la segunda vida del pueblo, que temporalmente penetraba en el reino utópico de la universalidad, de la libertad, de la igualdad y la abundancia.[158]

Con su erudición y saber enciclopédico, Bajtín muestra que la

tarea esencial de Rabelais consistió en destruir el cuadro oficial de la época y de sus acontecimientos, en lanzar una mirada nueva sobre ellos, en aclarar la tragedia o la comedia de la época desde el punto de vista del *coro popular que se ríe en la plaza pública* [...] La obra de Rabelais representa el coronamiento de la concepción grotesca del cuerpo que le legaron la cultura cómica popular, el realismo grotesco y el lenguaje familiar.[159]

Este panorama esquemático de la obra y el pensamiento de algunos distinguidos historiadores de todos los tiempos muestra que en la disciplina histórica no hay propiamente lo que pudiéramos llamar un canon, un modelo único, sino que lo que es común es una conversación en varias voces. O como dice Michael Oakeshott, la cultura es más bien una continua conversación entre una variedad de voces: “la voz de la poesía”, “la voz de la ciencia”, “la voz de la política”, o “la voz de la historia”, que es también polimorfa y se enriquece y mimetiza con las más variadas formas de la narración y recreación del pasado.[160]

[1] Véanse las obras citadas en las secciones “El redescubrimiento de la narrativa oral y su impacto en la reconstrucción del pasado” (pp. 153-188), “Memoria e historia” (pp. 217-237), y los libros de Paul Connerton, *How Societies Remember*; Patrick H. Hutton, *History as an Art of Memory*; M. T. Clanchy, *From Memory to Written Record. England 1066-1307*; Mary Carruthers, *The Book of Memory*.

[2] C. B. F. Walker, “Cuneiform”, *Reading the Past*, pp. 17-70. Las citas en las pp. 17 y 21.

[3] *Ibid.*, pp. 23-24 y 27-28.

[4] Walker, “Cuneiform”, pp. 38-40. Las inscripciones, dice Walker, “often give no more than a brief statement ‘Ur Nammo, King of Ur, who built the temple of Nanna’; but by the Old Babylonian period they have become lengthy recitals of historical and cultic events”, p. 40.

[5] *Ibid.*, pp. 28, 32-38, 43-46.

[6] *Ibid.*, p. 47.

[7] *Ibid.*, pp. 48-49.

[8] W. V. Davies, “Egyptian Hieroglyphs”, pp. 74-136, 78, 82-93.

[9] Jack Goody, *The Logic of Writing and the Organization of Society*, pp. 32-33.

[10] W. V. Davies, “Egyptian Hieroglyphs”, pp. 99-101.

[11] Goody, *The Logic of Writing...*, pp. 34-35. Véase una descripción detallada de las distintas funciones desempeñadas por el sacerdocio, sus formas de ascensión al cargo, nombramientos y requisitos en Serge Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*.

- [12] *Ibid.*, pp. 58-82.
- [13] K. C. Chang, *Art, Myth, and Ritual. The Path to Political Authority in Ancient China*, pp. 81-94; Édouard Chavannes, *Les mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*; Paul Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters*, pp. 52-60, 122 y ss.; Flora Botton Beja, *China. Su historia y su cultura hasta 1800*, pp. 43, 46-47, 49, 51. Uno de los estudios más importantes sobre la antigua historiografía china es el de Charles B. Gardner, *Chinese Traditional Historiography*. Agradezco a Ernesto de la Peña y a Flora Botton sus consejos y apoyo para documentar la parte relativa a la historiografía china.
- [14] Véase, por ejemplo, Gardner, *Chinese Traditional Historiography*, cap. II; Chou King, *Les annales de la Chine*, y la obra citada, *Les mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*.
- [15] Véanse, sólo como ejemplo, las obras siguientes: Michael D. Coe, *The Olmec World. Ritual and Rulership*; Robert J. Sharer y Loa P. Traxler, *The Ancient Maya*; Joyce Marcus, *Mesoamerican Writing Systems. Propaganda, Myth and History in Four Ancient Civilizations*, y Enrique Florescano, *Los orígenes del poder en Mesoamérica*.
- [16] Marcus, *Mesoamerican Writing Systems...*, pp. 435-445; Florescano, *Los orígenes del poder en Mesoamérica*.
- [17] Michael D. Coe y Justin Kerr, *The Art of the Maya Scribe*, pp. 89-110; Boone, *Relatos en rojo y negro*, caps. II, III, IV y IX; Florescano, *Memoria mexicana*, pp. 138-145; Florescano, *Memoria indígena*, pp. 197-216.
- [18] Bloom, *El canon occidental*, pp. 18-19. Bloom se refiere en “la angustia de las influencias” al caso de autores individuales, al “deseo de hacer una gran obra”, que dice, “es el deseo de estar en otra parte, en un tiempo y un lugar propios, en una originalidad que debe combinarse con la herencia, con la angustia de las influencias”, pp. 22 y 48.
- [19] Momigliano, *L'historiographie grecque*, pp. 64-65.
- [20] *Ibid.*, p. 55; Momigliano, “Les historiens de l'Antiquité classique et la tradition”, *Problèmes d'historiographie...*, pp. 71-90; especialmente pp. 80-88.
- [21] Momigliano, *L'historiographie grecque*, pp. 64-66.
- [22] *Ibid.*, p. 88.
- [23] *Ibid.*, pp. 76-77 y 85-86.
- [24] *Id.*
- [25] Momigliano, “The Herodotean and the Thucydidean Tradition”, pp. 29-53, especialmente pp. 31-44 y 47-49; Burrow, *Historia de las historias...*, p. 42. Véase, sobre todo, Thomas, *Herodotus in Context*, pp. 21 y 270-285.
- [26] Momigliano, “L'époque de la transition de l'historiographie antique à l'historiographie médiévale (320-550 d.C.)”, *Problèmes d'historiographie...*, p. 121; Burrow, *Historia de las historias...*, pp. 56, 60.
- [27] Citado por Burrow, *Historia de las historias...*, p. 72; Polibio, *Historia de Roma*. Véase también A. Momigliano, “La redécouverte de Polybe en Europe Occidentale”, *Problèmes d'historiographie*, pp. 186-209.
- [28] Citado por Burrow, *Historia de las historias...*, p. 94.
- [29] *Ibid.*, pp. 206-210.
- [30] Arnaldo Momigliano, “L'époque de la transition de l'historiographie antique à l'historiographie médiévale...”, *Problèmes d'historiographie*, pp. 120-144.
- [31] Aristóteles, *Política*. Versión de Antonio Gómez Robledo. Véase también J. G. Pocock, *The Machiavellian Moment*, pp. 67-71, y Maurizio Viroli, *Machiavelli*, pp. 43-46. Dice Viroli que, “como la idea de la política se basaba en la retórica, la interpretación de la política como ciencia (*civilis scientia*) o filosofía civil (*civilis philosophia*) o razón civil (*civilis ratio*), también pertenecía a la filosofía política romana”, pp. 44-45.
- [32] Cicerón, *El orador*; Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, p. 89; Viroli,

Machiavelli, cap. 3.

- [33] Polibio, *The Rise of Roman Empire*, I, p. 1; John Burrow, *Historia de las historias...*, pp. 105-106 y 109.
- [34] J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion*, III, “The First Decline and Fall”, pp. 18-31. Véase también el vol. I de esta obra, *The Enlightenment of Edward Gibbon*, pp. 223-224; y el vol. II, *Narratives of Civil Government*, pp. 9-10. Existen varias traducciones de Tácito en español. Una, muy completa, es la publicada por la Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, que incluye las obras de Tácito, *Anales* e *Historias*.
- [35] Momigliano, “L’historiographie païenne et chrétienne au IV siècle après J. C.”, *Problèmes d’historiographie*, pp. 145-168 y 158-162. Véase también, Burrow, *Historia de las historias...*, pp. 228-238; J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion*, II. *Narratives of Civil Government*, pp. 11-12.
- [36] Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Western Christianity* y *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity A. D. 200-1000*.
- [37] Sergio Pérez Cortés, *La travesía de la escritura...*, pp. 70-76.
- [38] *Ibid.*, pp. 79-80, 87-89.
- [39] *Ibid.*, pp. 155 y 266-267.
- [40] *Ibid.*, pp. 83 y ss. Pérez Cortés agrega: “Algunos historiadores de los siglos XI y XII llegaron incluso a versificar sus obras, pero la mayoría se dedicó a escribir una bella prosa que respetaba los venerables ritmos retóricos del *cursus*. Era inusual que una obra histórica en prosa no fuera sujeta a estas cadencias rítmicas”, p. 83. Sobre la escritura de la historia en esta época véase la obra de Bernard Guenée, *Histoire et culture historique dans l’Occident médiéval*.
- [41] *Ibid.*, pp. 85-89, 165-170. Sobre las características del trabajo de copiar, escribir y editar libros, véase el cap. V de *La travesía de la escritura*.
- [42] Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, pp. 3-22; 41-48 y cap. 3.
- [43] *Ibid.*, pp. 28-34 y 35-41.
- [44] *Ibid.*, cap. IV, “El Renacimiento florentino”. John Brown observa que en esos años las crónicas urbanas proliferaron, y a partir de ellas, en conjunción con el resurgir del saber clásico, apareció en la Florencia del siglo XVI un modo de escribir historia mucho más inspirado que antes en el modelo de la práctica romana, así como una nueva manera de reflexionar sobre las lecciones de la historia, Burrow, *Historia de las historias...*, pp. 328-329.
- [45] Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, pp. 86-94.
- [46] Fueter, *Historia de la historiografía moderna*, I, pp. 18-19. Leonardo Bruni escribió este resumen del legado de Petrarca (citado en Kelley, *Faces of History*, p. 136): “Francesco Petrarca fue el primero con el talento suficiente para reconocer la antigua elegancia de un estilo perdido y casi extinguido. Aun cuando él mismo no llegó a dominar ese estilo, fue él quien lo hizo conocer y abrió el camino para su perfección [...] Hizo bastante en mostrar el camino a quienes vinieron detrás de él”.
- [47] Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, p. 95.
- [48] Jacob Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, pp. 108-109. Sobre el concepto de *virtus* y el hombre virtuoso de los moralistas romanos, véase el libro citado de Skinner en la nota 42, y del mismo Skinner, *Machiavelli*, pp. 44-45.
- [49] Hans Baron, “Machiavelli: The Republican Citizen and the Author of *The Prince*”, *English Historical Review*, pp. 76, 217-253; Pocock, *The Machiavellian Moment*, pp. 54-63. Pocock amplió su análisis sobre las interpretaciones de Baron y el humanismo cívico en *Barbarism and Religion*, III, “The First Decline and Fall”, pp. 58-160.
- [50] Jerrold E. Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*; Pocock, *The Machiavellian Moment*, pp. 58-65.

- [51] Pocock, *The Machiavellian Moment*, pp. 71-75.
- [52] *Ibid.*, pp. 53 y 55.
- [53] *Ibid.*, pp. 57-58.
- [54] J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion*, vol. III, caps. 8, 9 y 10.
- [55] Skinner, *The Foundation of Modern Political Thought*, pp. 110-112. Leonardo Bruni fue maestro de Lorenzo Valla, un profundo conocedor de los textos clásicos, y escribió una *Historiarium Florentinarum*, muy elogiada por Hans Baron en *The Crisis of Early Renaissance*.
- [56] Skinner, *The Foundation of Modern Political Thought*, p. 111.
- [57] Eduard Fueter, *Historia de la historiografía moderna*, I, pp. 25-26 y 31.
- [58] Pocock, *Barbarism and Religion*, vol. III, pp. 159-160, 161-170, 173-175 y 204-205. Con Leonardo Bruni y Flavio Biondo (quien escribió *Roma instaurata*, *Italia ilustrata* y *Roma triumphans*), dice Pocock que se alcanza un nuevo experimento en la narración de la historia occidental en términos del declinamiento y el renacimiento de la libertad cívica. Véase Pocock, *Barbarism and Religion*, III, pp. 201-202.
- [59] Pocock, *The Machiavellian Moment*, pp. 121-138, 219-271; Burrow, *Historia de las historias...*, pp. 347-351. Un estudio amplio sobre la obra de Guicciardini se encuentra en Mark Phillips, *Francesco Guicciardini*.
- [60] Véase la semblanza “Maquiavelo, el arte del Estado”, de Juan Manuel Forte Monge en la introducción del libro *Maquiavelo*. 2011.
- [61] Comentario de Gervinus citado por Fueter en *Historia de la historiografía moderna*, I, pp. 75 y 79-80.
- [62] *Ibid.*, p. 80. Más adelante (p. 81), dice Fueter: “La forma misma [de la *Historia florentina*] salvo algunos detalles exteriores, es completamente original. Maquiavelo es más moderno que los mismos humanistas. Se desembaraza de los últimos restos del género cronístico. Reduce las noticias de incendios y de inundaciones que todavía registraba Bruni [...]. Intentó una verdadera composición; su división por libros corresponde a las agrupaciones naturales y es ya una división puramente exterior”.
- [63] Estas obras aparecen integradas en el libro antes citado, *Maquiavelo*, cuya introducción y compilación debemos a Juan Manuel Forte Monge.
- [64] Maquiavelo, *El Príncipe*, caps. VI, VII y VIII; Skinner, “Machiavelli”, p. 39; Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, pp. 129-138.
- [65] Viroli, *Machiavelli*, pp. 50-56; Juan Manuel Forte, “Estudio introductorio”, p. LXXI.
- [66] Juan Manuel Forte, “Estudio introductorio”, pp. LXXI-LXXV; Maquiavelo, “Discursos sobre la primera década de Tito Livio”, *Maquiavelo*, cap. XXI. Pocock analiza con profundidad la relación del poder con la fuerza en la obra de Maquiavelo. Véase su ya citado *Barbarism and Religion*, III, p. 156 y el cap. 10, “Niccolo Machiavelli and the Imperial Republic”.
- [67] Maquiavelo, *El príncipe*, cap. IX, “Del principado civil”; Viroli, *Machiavelli*, cap. 4, pp. 121-124.
- [68] Maquiavelo, *El príncipe*, cap. XV, “De las cosas por las que los hombres, y sobre todo los príncipes, son alabados o vituperados”; Viroli, *Machiavelli*, pp. 85-88, 126-131.
- [69] Juan Manuel Forte, “Estudio introductorio”, pp. LXXIX-LXXXI, LXXXII-LXXXIII; Viroli, *Machiavelli*, pp. 122-131. Fueter hacía el comentario siguiente en su *Historia de la historiografía moderna* (p. 76): “Como teorizador Maquiavelo se distingue de los otros florentinos en que sólo él reconoció plenamente el vínculo entre la política exterior y la política interna, es decir, entre instituciones militares y la constitución política. Sólo él comprendió que la suerte de Florencia estaba ligada a la de Italia y que la libertad de su ciudad natal no estaría a salvo sino cuando Italia estuviera en condiciones de defenderse contra las grandes potencias extranjeras”.
- [70] Pocock, *Barbarism and Religion*, II, *Narratives of Civil Government*, pp. 6 y 19-20. Pocock dice (pp. 16-17) que “la erudición tuvo su explosión en el Renacimiento, asociada con la filología, el estudio de los textos como lenguaje organizado”. Mediante la filología, la historia adquirió un “significado que nunca había tenido

antes y que desde entonces no perdió: el de una arqueología de los pasados estudios de la sociedad, reconstruidos mediante la reconstrucción del lenguaje en que los textos habían sido escritos”. Por otro lado, filosofía en el siglo XVIII, denotaba más “una manera de ser de la mente que un sistema de pensamiento; un temperamento que aceptaba y promovía la socialización y secularización del pensamiento y el debate como una actividad propia de la sociedad civil” (p. 21). El programa filosófico de los ilustrados era profundamente anticlerical, antiescolástico, antisectario y antieclesiástico (p. 19).

- [71] Véase, por ejemplo, Franco Venturi, *Le origini del l'Enciclopedia*. Florencia; John Lough, *Essays on the Encyclopédie of Diderot and D'Alembert*, y para más datos, Robert Darnton, *El negocio de la Ilustración. Historia editorial de la Encyclopédie, 1775-1800*, pp. 498-515, y el Apéndice D.
- [72] Donald R. Kelly, *Fortunes of History. Historical Inquiry from Herder to Huizinga*, cap. I. Sobre el origen y significado del término Ilustración véase el artículo “Luces” de François Furet y Mona Ozouf (eds.), *Diccionario de la Revolución francesa*, pp. 641-649.
- [73] Eduard Fueter, *Historia de la historiografía moderna*, II, pp. 23-35.
- [74] Véase la edición de René Pomeau de sus obras históricas, *Œuvres historiques de Voltaire*.
- [75] Pocock, *Barbarism and Religion*, II, *Narratives of Civil Government*, pp. 74-82.
- [76] *Ibid.*, pp. 87-89; Fueter, *Historia de la historiografía moderna*, II, pp. 27-30.
- [77] Pocock reúne las críticas de Robertson, Gibbon y Momigliano en su extensa y cuidadosa valoración de la obra de Voltaire. Véase *Barbarism and Religion*, II, *Narratives of Civil Government*, caps. 8, 9 y 10, especialmente pp. 156-159.
- [78] Véase un análisis de la obra de estos historiadores en Fueter, *Historia de la historiografía moderna*, II, pp. 36-43; Burrow, *Historia de las historias...*, pp. 379-432, y especialmente en la gran obra de Pocock, *Barbarism and Religion*, vols. II, III y IV.
- [79] Véase el artículo “Voltaire”, en François Furet y Mona Ozouf (eds.), *Diccionario de la Revolución francesa*, p. 751, y la obra citada de Pocock, *Barbarism and Religion*, II, *Narratives of Civil Government*, pp. 164-165, 266-267, 268-270, 274-278, 309-311, 362-365.
- [80] Pocock, *Barbarism and Religion*, II, cap. 25. En el volumen III de *Barbarism and Religion*, cap. 16, Pocock amplía su análisis sobre la narrativa y la historiografía escocesa y su influencia en la obra de Gibbon.
- [81] A la evaluación de esta obra clásica están consagrados los cinco volúmenes de la monumental obra de Pocock.
- [82] Kelley, *Fortunes of History*, pp. 9-20.
- [83] *Ibid.*, pp. 20-25. El libro de Herder, *Ideas for the Philosophy of History of Mankind*, proponía una nueva interpretación del concepto de cultura, una concepción que abarcaba al conjunto de la humanidad. Ejerció gran influencia en el romanticismo. Sugirió que cada lenguaje expresaba el espíritu del pueblo que lo hablaba, el “carácter nacional”. Véase Isaiah Berlin, *Vico and Herder. Two Studies in History of Ideas*; y Pierre Pénisson, *Johan Gottfried Herder. La Raison dans les peuples*.
- [84] Mona Ozouf, “Revolución”, en Furet y Ozouf, *Diccionario de la Revolución francesa*, pp. 692-702. La cita en la p. 694.
- [85] Ozouf, “Revolución”, p. 696.
- [86] Gérard Gengembre, “Burke”, en Furet y Ozouf, *Diccionario...*, pp. 770-776. Benjamin Constant, por su parte, escribió impregnado por el curso revolucionario varios opúsculos: “De la force du gouvernement actuel... (1796); “Des réactions politiques...” y “Des effets de la terreur” (1797), casi todos inspirados por el propósito de establecer las reglas constitucionales. Sobre Madame de Staël y su grupo véase Kelley, *Fortunes of History*, pp. 39-43.
- [87] Véase Massimo Boffa, “Maistre”, en Furet y Ozouf, *Diccionario...*, pp. 826-832. Fichte publicó en 1794 unas *Consideraciones sobre la Revolución* donde defendía a ésta y tuvieron influencia en el público alemán.

- Véase Luc Ferry, “Fichte”, en Furet y Ozouf, *Diccionario...*, pp. 784-788.
- [88] Rosanvallon, “Guizot”, en Furet y Ozouf, *Diccionario...*, pp. 789-794. Véase también Gooch, *Historia e historiadores...*, pp. 193-199.
- [89] Luc Ferry, “Hegel”, en Furet y Ozouf, *Diccionario...*, pp. 794-797. Véase también Fueter, *Historia de la historiografía moderna*, II, III, p. 115.
- [90] Furet, “Marx”, en Furet y Ozouf, *Diccionario...*, pp. 833-834.
- [91] Furet, “Michelet”, en Furet y Ozouf, *Diccionario...*, pp. 839-848, 844-845.
- [92] *Ibid.*, p. 847.
- [93] White, *Metahistoria...*, p. 149; Burrow, *Historia de las historias...*, p. 463. Según G. P. Gooch, *Historia e historiadores en el siglo XIX*, p. 190: para Michelet “todo lo bueno de la Revolución fue obra del ‘pueblo’; ‘todo lo malo, obra de los demás’”. Véase Jules Michelet, *El pueblo*, p. 27.
- [94] White, *Metahistoria...*, p. 150. En otra parte de su libro, p. 159, dice White que Michelet, a diferencia “de sus predecesores del siglo XVIII [...], entendía que su tarea como historiador consistía en ser custodio de los muertos, ya fueran concebidos por él como buenos o como malos”.
- [95] Kelley, *Fortunes of History*, pp. 164-165.
- [96] Furet, “Michelet”, pp. 843 y 847. Esta prosa torrencial, emotiva y lírica desató también críticas severas. Véase, por ejemplo, Fueter, *Historia de la historiografía moderna*, II, pp. 129-130.
- [97] Fueter, *Historia de la historiografía moderna*, II, p. 238.
- [98] White, *Metahistoria...*, pp. 208-209.
- [99] Furet, *Penser la Révolution française*, pp. 32-35. Antes de Tocqueville, dice Hayden White, muchos historiadores de muchas tendencias se contentaron con tomar el hecho revolucionario como un dato y se entregaron a la construcción de relatos alternativos: liberales, doctrinarios, conservadores, radicales o reaccionarios. En cambio Tocqueville “desplazó el debate un paso atrás a la cuestión previa de si la Revolución había sucedido o no; es decir, a la cuestión de si había *ocurrido efectivamente* una revolución o si no había ocurrido. Y esta cuestión la planteó no como ejercicio semántico sino como genuina indagación sobre la naturaleza última de las cosas en el mundo histórico, como indagación de los modos en que las cosas deben ser *nominadas*. Ese desnombramiento de sucesos complejos como la Revolución [...] era mucho más radical que cualquier enfoque doctrinario de lo que ‘ocurrió realmente’ en diferentes momentos y lugares”. *Metahistoria...*, pp. 220-229.
- [100] White, *Metahistoria...*, p. 220.
- [101] Sobre Guizot, Quinet y Michelet véanse los estudios que a ellos dedican Fueter, *Historia de la historiografía*, y Furet y Ozouf en el *Diccionario de la Revolución francesa*. Las obras de Thiers, Blanc y Tocqueville son analizadas en esos mismos libros y en Furet, *Penser la Révolution*. Hayden White, *Metahistoria...*, dedica un análisis cuidadoso a las obras de Michelet y Tocqueville.
- [102] Véase Furet, “Tocqueville”, en Furet y Ozouf, *Diccionario...*, p. 879.
- [103] Alexis de Tocqueville, *L’Ancien Régime et la Révolution*, pp. 229-231.
- [104] *Ibid.*, p. 241.
- [105] Furet, “Tocqueville”, en Furet y Ozouf, *Diccionario...*, p. 879. Sobre esta importante tradición del historiador y de los hombres de letras en la vida pública francesa véase Olivier Dumolin, *Le rôle social de l’historien*, y Michael Winock, *El siglo de los intelectuales*.
- [106] Burrow, *Historia de las historias...*, p. 357.
- [107] White, *Metahistoria*, p. 135.
- [108] Prost, *Doce lecciones sobre la historia*, pp. 34-35.

- [109] *Ibid.*, p. 35.
- [110] P. Gerbod, “La place de l’histoire dans l’enseignement secondaire de 1802 a 1880”, p. 130; citado por Prost, *Doce lecciones*, p. 34.
- [111] Ch. Seignobos, “L’Enseignement de l’histoire dans les facultés, III. Méthodes d’exposition”, *Revue Internationale de l’Enseignement*, 15 de julio de 1884, pp. 35-60. Citado por Prost, *Doce lecciones*, p. 37.
- [112] Prost, *Doce lecciones sobre la historia*, pp. 24-25 y 26.
- [113] Olivier Dumoulin, *Le rôle social de l’historien*, p. 18.
- [114] Prost, *Doce lecciones sobre la historia*, p. 28.
- [115] Michel Winock, *El siglo de los intelectuales*, pp. 15-24.
- [116] *Ibid.*, pp. 25-26. Los artículos de Zola se publicaron en *L’Affaire Dreyfus*.
- [117] Winock, *El siglo de los intelectuales*, pp. 91-99.
- [118] Dumoulin, *Le rôle social de l’historien*, pp. 168-173 y 176-179.
- [119] *Ibid.*, p. 180.
- [120] Gabriel Zaid, “Intelectuales”, *Ciencia, conocimiento, tecnología*, p. 5. Zaid ofrece esta definición del intelectual: “es el escritor que opina en cosas de interés público con autoridad moral entre las élites” (p. 4). Y agrega: “Lo que hace al intelectual es la recepción de su discurso, más que su discurso. Cuando su visión de las realidades o los sueños de la tribu llaman la atención de la tribu, empieza a ser leído como intelectual”. Por su parte, Eric Cahm, en su libro *The Dreyfus Affair in French Society and Politics* (p. 69), ofrece esta explicación: “The affair thus witnessed the birth of the modern idea of the intellectual committed as a member of a group, made up of writers, artists and those living by their intellect [...] The committed intellectual is placed [...] outside the power structures of his society, and he gives his opinion in the name of the high ethical or intellectual principles, without regard to official truths”.
- [121] *Ibid.*, p. 5.
- [122] *Ibid.*, pp. 46 y ss. Como dice Donald R. Kelly (*Fortunes of History*, pp. 44-45), “The Revolution was a lesson in and a paradigm of political letters, and cultural rupture and discontinuity, showing intellectuals —men of law, historians, and some just plain citizens— trying to stop or to change the course of history through their discourse”.
- [123] Prost, *Doce lecciones*, pp. 40-65.
- [124] Kelley, *Fortunes of History*, p. 116.
- [125] Fueter, *Historia de la historiografía moderna*, II, pp. 142-146.
- [126] *Ibid.*, pp. 118-119.
- [127] *Ibid.*, pp. 120-121.
- [128] Fueter, *Historia de la historiografía moderna*, II, p. 146.
- [129] Kelley, *Fortunes of History*, pp. 132-133.
- [130] Leonard Krieger, *Ranke: The Meaning of History*.
- [131] Fueter, *Historia de la historiografía moderna*, II, p. 154. Véase también Georg G. Iggers y James Powell (eds.), *Leopold von Ranke and the Shaping of the Historical Discipline*.
- [132] Véanse las obras citadas de Krieger, Iggers y Powell, Kelley.
- [133] White, *Metahistoria...*, pp. 168-169. Ranke, afirma White (p. 170), dejó bien claro que la tarea del historiador era escribir historia de tal manera que “reforzara el principio de la nacionalidad, como única salvaguarda contra la barbarie”.
- [134] Fueter, *Historia de la historiografía moderna*, II, pp. 229-230.

- [135] *Ibid.*, p. 233. Fueter dice que el estilo literario de Mommsen debe mucho a su formación como periodista. Pero agrega: “La manera de escribir la historia de Mommsen es la expresión perfecta de sus convicciones históricas y políticas. Habla de los personajes históricos en el estilo de los políticos contemporáneos, porque quiere aplicar un criterio político a todos los fenómenos de la historia” (p. 234).
- [136] Kelley, *Fortunes of History*, p. 127.
- [137] *Ibid.*, p. 344.
- [138] Jack Goody, *The Theft of History*. La concepción eurocentrista de la historia ha sido analizada desde distintas miradas. Véase, por ejemplo, Vassilis Lambropoulos, *The Rise of Eurocentrism. Anatomy of Interpretation*. Y para el caso de América Latina, José Rabasa, *Inventing America: Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism*; y la obra ya citada de Walter D. Mignolo, *The Darker side of the Renaissance*. El gran historiador mexicano Edmundo O’Gorman fue uno de los primeros en reconocer la poderosa influencia del pensamiento y la historiografía occidental en la interpretación y configuración de la historia americana. Véanse su *Idea del descubrimiento de América. Historia de la interpretación y crítica de sus fundamentos* y *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*.
- [139] Goody, *The Theft of History*, partes 1, 2 y 3.
- [140] *Ibid.*, p. 304.
- [141] *Ibid.*, p. 305.
- [142] Daniel Wolf, *A Global History of History*.
- [143] *Ibid.*, p. 14.
- [144] *Ibid.*, p. 19. Véase una selección de estos nuevos enfoques sobre la historiografía mundial en Georg G. Iggers, Q. Edward Wang y S. Mukherjee, *A Global History of Modern Historiography*; J. Rüsen (ed.), *Western Historical Thinking*, ya citado; Eckhardt Fuchs y Benedikt Stuchtey (eds.), *Across Cultural Borders: Historiography in Global Perspective*, y D. R. Woolf (ed.), *A Global Encyclopedia of Historical Writing*.
- [145] White, *Metahistoria...*, pp. 225-228; Kelley, *Fortunes of History*, pp. 191-192. “En realidad —anota Hayden White— Burckhardt se pasó a la clandestinidad. Se aisló en Basilea [...] cortó toda relación con las sociedades eruditas y hasta se negó a publicar después de 1860 [...] Continuamente le llegaban ofertas de puestos más prestigiosos, pero las rechazó todas.” *Metahistoria...*, p. 228. Véase Jacob Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia* y sus *Judgements on History and Historians*.
- [146] White, *Metahistoria...*, p. 195.
- [147] Kelley, *Fortunes of History*, pp. 194-195.
- [148] *Ibid.*, p. 196.
- [149] White, *Metahistoria...*, p. 228. Burckhardt escribió varios ensayos sobre el desarrollo histórico reunidos en el libro *Judgements on History and Historians*.
- [150] Fueter, *Historia de la historiografía*, II, pp. 278-280. Al respecto, véase sus *Judgements on History...*
- [151] Véase la edición española de la obra de Huizinga, con traducción de José Gaos, *El otoño de la Edad Media*, y la edición inglesa, *The Autumn of the Middle Ages*.
- [152] Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media*.
- [153] Kelley, *Fortunes of History...*, p. 324. Véanse también sus ideas sobre la historia, reunidas en el libro *El concepto de la historia y otros ensayos*. Versión española de Wenceslao Roces (1946).
- [154] Mijaíl Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*.
- [155] François Rabelais, *Gargantúa y Pantagruel (Los cinco libros)*.
- [156] Tomado del texto de la contraportada del libro citado, firmado por M. Vargas Llosa.
- [157] García de León, *El mar de los deseos*, pp. 57-58. La alusión a Georges Duby se refiere a su libro *Diálogos*

sobre la historia. *Conversaciones con Guy Lardreau*.

[158] Bajtín, *La cultura popular...*, pp. 14-15. Subrayados en el texto original.

[159] *Ibid.*, p. 395. Subrayados en el texto original.

[160] Michael J. Oakeshott, *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind*, p. 11. Citado por Harlan, *The Degradation of American History*, pp. 205-206.

DESAFÍOS Y CONSTRICCIONES QUE RETAN EL OFICIO DE HISTORIADOR

SI EL siglo XIX fue el siglo del reconocimiento e institucionalización de la historia como disciplina autónoma, el XX fue testigo del triunfo de una concepción de la historia paradigmáticamente occidental que se asentó y reprodujo en las academias e instituciones universitarias de otras partes del planeta, un fenómeno que va de 1940 al año 2000 y más allá. El asentamiento de la enseñanza y la investigación histórica en las universidades dio paso a nuevos planteamientos y postulados teóricos y metodológicos que transformaron los rumbos y prácticas de la historiografía. Como se ha visto en las páginas precedentes, el XX fue un siglo de frecuentes e inflamados debates sobre la naturaleza de la historia, sus métodos y las áreas y subdisciplinas de su extenso continente (véanse, en la Primera Parte de esta obra las secciones tituladas “La reconstrucción crítica del pasado” y “Ampliación de las fronteras”, y en la Segunda Parte: “Mito, rito e historia”, “Memoria e historia”, “Historia y ficción” y “Tres pilares de la reconstrucción historiográfica”).

La segunda mitad del siglo XX, además de ser arena del intenso debate propiciado por las tesis posmodernistas y los distintos “giros” que se observaron en el campo de la historia (cognitivos, epistemológicos, temáticos, metodológicos y demás), fue el tiempo cuando esta disciplina experimentó una explosión fenomenal en el número de publicaciones de todo género y una multiplicación de sus especialidades o áreas temáticas. Bajo el nuevo imperativo académico que Lindsay Waters bautizó con las palabras *publish or perish* (“publicar o perecer”), un ordenamiento que elevó la publicación de las investigaciones al nivel más alto de la calificación académica y lo convirtió en requisito imprescindible para acceder y ascender a los puestos del profesorado universitario, se desató una cascada de publicaciones que hoy impide mantenerse al corriente de la bibliografía de cada área y segmento de la historia.[1] En este libro famoso y popular en el medio universitario, Lindsay Waters lanzó su grito de alarma con estas palabras:

Los que se dedican a las humanidades estudian libros y artefactos con la intención de encontrar en ellos huellas de nuestra común humanidad. Mi argumento es que *hay una relación de causalidad entre la demanda corporativista de incrementar la productividad y el vertido de muchas publicaciones sin ninguna otra significación que su número*. Las humanidades están ahora en crisis porque muchas de las preocupaciones acerca de qué es lo que cuenta —que no es lo mismo, seamos claros, que “contar numéricamente”— *resultan absolutamente hostiles a las humanidades [...]* la tendencia a mecanizar a la universidad ha demostrado ser algo letal para las humanidades en las últimas tres décadas.[2]

En este párrafo, y más prolijamente a lo largo de su libro, Waters enfatiza las dos crisis que hoy aquejan a las humanidades y a las universidades: la proliferación de obras que no aportan nada significativo al conocimiento y la radicación en las universidades de un

metrónomo que le otorga prioridad a los resultados cuantitativos antes que a los cualitativos en la producción académica. En esta situación, observa Waters, “El producto es lo que cuenta, o su recepción, no su utilidad para la humanidad”.^[3] La universidad y la academia, al elevar estos criterios a valores supremos de las tareas de investigar y conocer, desnaturalizó a éstas, pues agrega:

pocos, muy pocos académicos pueden ser hoy considerados intelectuales [...] La academia y el libre uso de la inteligencia se hallan a menudo enfrentados no a brazo partido, sino en un combate mortal [...] América se enfrenta a un problema grave si la innovación intelectual sigue siendo ahogada en nuestras universidades como parte del habitual propósito neoliberal de eliminar todo lo que puede ser considerado residual en nuestra sociedad.^[4]

A las reducciones presupuestales se sumó el recorte en la contratación de profesores y la inestabilidad de sus contratos y a todo ello la reducción de inscripciones y egresados en lenguas extranjeras, historia y ciencias sociales. En contraste con estas afectaciones a la vida académica, la burocracia administrativa no ha cesado de crecer.^[5]

La enfermedad letal que registró Waters en los Estados Unidos se ha extendido a los países y centros académicos donde antes los valores humanistas eran la guía y el alma de la enseñanza y la creatividad intelectual.^[6] En los análisis dedicados a esta crisis ha salido a la luz la creciente tendencia de los gobiernos tecnócratas a fortalecer económica y políticamente las ciencias duras sobre las humanidades, tendencia que ha reducido progresivamente el presupuesto de las primeras, imponiéndoles un achicamiento hasta ahora ineluctable de buena parte de sus áreas, actividades y profesorado. En Harvard, su presidenta, la historiadora Drew Faust, lamentaba el “marcado descenso en el porcentaje de alumnos que se especializaban en las disciplinas humanistas, con el correspondiente ascenso en el porcentaje de los alumnos de las carreras profesionales”.^[7] Asimismo, la obsesión por el beneficio económico “ha llevado a muchos líderes políticos de Europa a reformar la totalidad de la educación universitaria en términos orientados al crecimiento...”^[8]

Por otra parte, ocurre que en la enseñanza básica, media y superior de nuestros días, en los programas académicos, en las instituciones dedicadas a la investigación y la formación de las nuevas generaciones y en los medios de información, el pasado ocupa un espacio cada vez más reducido, esquemático y banalizado. El presente, por el contrario, llena la mayor parte de los espacios educativos, científicos, técnicos, informativos y propagandísticos que forman la conciencia ciudadana y la opinión pública. Vivimos un presentismo globalizado, con el resultado de que la historia ha perdido su papel como ciencia de la diferencia y como instrumento de comprensión de la diversidad y pluralidad propias de las comunidades humanas.^[9]

A estos desafíos debe agregarse una grave distorsión en el ejercicio de la profesión de historiador que se ha agudizado desde que esta disciplina adquirió rango académico, se institucionalizó en el currículo universitario y creó su propio mercado: los profesores y estudiantes de historia. Al adquirir este estatuto, casi como reacción pavloviana, los historiadores comenzaron a escribir para ellos mismos y su mercado cautivo, en un

lenguaje abstruso que ellos llamaron científico, de manera que desde la segunda mitad del siglo XX los historiadores profesionales se separaron del gran público que habían formado los historiadores clásicos y los ilustrados. El oscurantismo cultural no es un fenómeno que atañe únicamente a las universidades y a las humanidades. Es un fenómeno universal, como lo ha mostrado Mario Vargas Llosa en su libro *La civilización del espectáculo*. En una entrevista reciente, decía el escritor:

Junto a la frivolidad, hay un oscurantismo embustero que identifica la profundidad con la oscuridad y que ha llevado, por ejemplo, a la crítica a unos extremos de especialización que la pone totalmente al margen del ciudadano común y corriente [...] al que antes le servía para orientarse en la oferta enorme [...] Hay niveles de especialización que son particularmente explicables, a condición de que la especialidad no termine por dar la espalda al resto de la sociedad porque entonces la cultura deja ya de impregnar al conjunto de la sociedad.
[10]

Chris Hedger define con precisión las características y efectos de tal lenguaje:

Este vocabulario —dice— es un signo del “especialista” y del elitista, bloquea la comprensión universal. Inhibe al iniciado para hacer preguntas desagradables. Destruye la búsqueda por el bien común. Encierra a las disciplinas, facultades, estudiantes y finalmente expertos en compartimentos estancos, especializados. Favorece que los estudiantes puedan retraerse en temas atractivos pero de escasa importancia y olvidar las cuestiones morales, políticas y culturales más relevantes.[11]

En los días actuales el distanciamiento entre los historiadores y la sociedad ha cundido y es un mal universal, un virus que ha penetrado las actividades académicas que se realizan en el ámbito de las ciencias sociales y las humanidades.[12]

Otra circunstancia que ha modificado el trabajo del historiador tiene que ver con los cambios acelerados motivados por las computadoras y la internet, que trastocaron en forma radical las actividades del profesor-investigador: primero el procesador de palabras, los instrumentos estadísticos y cartográficos, luego el correo electrónico, la comunicación entre los historiadores, la transmisión de la información y manuscritos, el acceso a fuentes y libros antiguos y nuevos, la eficacia en los instrumentos de búsqueda, la posibilidad de estudiar ilustraciones y códices con acercamientos y rotaciones excelentes, las posibilidades masivas de edición, difusión y transmisión al público, más las nuevas y amplias perspectivas pedagógicas, todo ello cambió los antiguos sistemas de investigar y enseñar.

A todo esto hay que sumar el gran cambio experimentado en la relación entre la historia y el lector, pues la comunicación por medio del libro ha perdido el papel cuasi monopolístico del que disfrutaba desde la invención de la imprenta.[13] Explica Giovanni Levi que hoy día otras formas de comunicación, como la televisión y los medios masivos, son más rápidos, baratos y relevantes para transmitir conocimientos.[14] Por su parte, el maestro catalán Jordi Llovet percibe que hay una progresiva desidia en el uso de la palabra oral y escrita

desde que el mundo de la imagen y de la propaganda ha alcanzado un poder casi omnímodo y omnipotente en los medios de comunicación interpersonal y de masas [...] baste señalar [...] que el desprestigio de la figura

del intelectual, el descrédito de las áreas del saber humanístico en las universidades y la incuria de los dirigentes políticos en materia de educación pública —en especial en los terrenos del lenguaje, la literatura, la historia y la filosofía— han sido la consecuencia más elemental de una enorme complacencia hacia los medios audiovisuales y, correlativamente, de un desdén sin parangón en la historia de la educación en Occidente hacia el lenguaje mismo y sus posibilidades.[15]

La presión en las universidades y el sistema educativo en general se ha ensañado en el caso de las humanidades y las ciencias sociales, las áreas del conocimiento que han sido constreñidas a adoptar las metas de las ciencias duras y las tecnologías, con el propósito expreso de obtener mayores recursos económicos. Es ésta una amenaza contra los antiguos valores democráticos y humanísticos, una política volcada a producir “generaciones enteras de máquinas utilitarias, en lugar de ciudadanos cabales con la capacidad de pensar por sí mismos, poseer una mirada crítica sobre las tradiciones y comprender la importancia de los logros y sufrimientos ajenos”. [16] Se trata, en suma, de una política que ataca el corazón de la vida democrática y destruye los valores propios del pensamiento histórico y las humanidades. Esta política, que hoy presenta perfiles mundiales cada vez más ominosos, es contraria a los principios básicos de la democracia. En oposición al modelo educativo centrado en la obtención de mayores ganancias económicas, en el modelo democrático lo que importa “son las oportunidades o ‘capacidades’ que posee cada persona en ciertas esferas centrales que abarcan desde la vida, la salud, la integridad física hasta la libertad política, la participación política y la educación. Este modelo de desarrollo reconoce que todas las personas gozan de una dignidad humana inalienable y que ésta debe ser respetada por las leyes y las instituciones”. [17]

En su denodado esfuerzo por hacer de la participación ciudadana y de la enseñanza una palanca a favor de la democracia y del conocimiento de los pueblos y culturas que nos precedieron y conviven hoy con nosotros, Martha Nussbaum ha seleccionado una serie de requisitos indispensables para el desarrollo de la democracia. Entre ellos cito los siguientes:

- La aptitud para reflexionar sobre las cuestiones políticas que afectan a la nación [...] y debatirlas sin diferencia alguna ante la autoridad o la tradición.
- La aptitud para reconocer a los otros ciudadanos como personas con los mismos derechos que uno.
- La aptitud para interesarse en la vida de los otros [...] y conocer] las experiencias de los demás ciudadanos y de las personas que viven en otras naciones.
- La aptitud para emitir un juicio crítico sobre los dirigentes políticos...
- La aptitud para pensar en el bien común de la nación como un todo.
- La aptitud para concebir a la propia nación como parte de un orden mundial complejo... [18]

Estos principios, dice Fernando Savater, deben ir unidos a la educación:

Nuestras democracias tienen que educar en defensa propia. Lo que defiende la libertad y la democracia es una buena educación. Si una democracia quiere sobrevivir, mejorar, generalizarse, si quiere hacerse de todos y para todos, necesita educación.[19]

En la ardua tarea por conservar, extender y validar los principios básicos de la democracia, las humanidades (es decir la filosofía, la historia, el arte y la literatura), han jugado un papel fundamental, como se ha visto en páginas anteriores. De ahí la necesidad de respetar los contenidos propios de esas disciplinas y hacerlas parte de la política democrática y del sistema educativo. Si la historia y las humanidades no sirven para hacer negocios, tienen una función social más valiosa, son indispensables

para formar un mundo en el que valga la pena vivir, con personas capaces de ver a los otros seres humanos como entidades en sí mismas, merecedoras de respeto y empatía, que tienen sus propios pensamientos y sentimientos, y también con naciones capaces de superar el miedo y la desconfianza en pro de un debate signado por la razón y la compasión.[20]

El estudio de la historia, al comprender el conjunto de las civilizaciones y culturas pasadas y presentes, es en sí mismo una reivindicación de “la cultura humana desde su sentido temporal, accesible sólo por medio del cultivo de las lenguas, los textos y los objetos que nos precedieron, pero no con un fin arqueológico, sino con el de constituir un modelo de ciudadanía”. [21] Pero para que ese mensaje llegue a los lectores es necesario que los historiadores cambien sus relatos y el modo de transmitirlos. La producción de las obras históricas ha cambiado mucho entre finales del siglo XX y lo que va del XXI, pero más ha cambiado el mundo social, cultural y tecnológico que nos rodea, cada vez más competitivo y enlazado con la profundización de la miseria y las desigualdades sociales y educativas. Los historiadores no pueden permanecer ajenos a las implicaciones de un mundo global creciente, a las tendencias de un sistema económico basado en el consumismo y al desarrollo paralelo de una “cultura de masas caracterizada por su incesante apropiación, recombinación y diseminación global de estilos y formas de expresión comunes”. [22] La pobreza que lacera a tantas gentes en nuestro país y en otras partes del mundo exige una reforma radical de la educación y de las formas de enseñar nuestro pasado. Demanda un conocimiento que nos haga más y más conscientes de los procesos esenciales que nos han hecho los seres humanos que hoy somos y del medio cada vez más inhóspito, cambiante y ajeno que nos rodea. En esta crisis profunda y peligrosa que vivimos quizá la tarea más exigente del historiador sea recordar a nuestros conciudadanos cómo llegamos a este punto de nuestra historia y cuáles fueron las vías democráticas que en el pasado nos permitieron enfrentarlas y cuáles pueden ser ahora, apoyados en esa experiencia, las que mejor nos pueden servir para salir adelante. Recobrar, en una palabra, la conversación con nuestros ancestros y reconocer los valores éticos que los llevaron a crear las grandes obras poéticas, literarias, musicales, filosóficas, artísticas, sociales y políticas que establecieron los fundamentos de una vida civilizada guiada por altos valores morales.

-
- [1] Véase un análisis de este fenómeno en Lindsay Waters, editora de la Harvard University: *Enemies of Promise: Publishing, Perishing, and the Eclipse of Scholarship*.
- [2] Waters, *Enemies of Promise: Publishing, Perishing...*, p. 6. Traducción tomada del libro de Jordi Llovet, *Adiós a la universidad. El eclipse de las humanidades*, p. 176. El torrente de publicaciones que hoy nos agobia ha sido resumido por David Harlan (*The Degradation of American History*, pp. XXI-XXII) en el siguiente párrafo: “the seemingly ungovernable proliferation of new historical subjects, new perspectives, new interpretations, new theories and styles of presentation”, ha dado por resultado que cuanto “more powerful and authoritative the interpretation, the more counterinterpretations it generates”.
- [3] Waters, *Ibid.*, pp. 27 y 36; Llovet, *Adiós a la universidad...*, p. 177.
- [4] Citado por Llovet, *Adiós a la universidad...*, p. 178. Otra importante reflexión sobre el mismo tema en los Estados Unidos está contenida en el libro de Allan Bloom, *El cierre de la mente moderna*; y en las obras de Martha C. Nussbaum, *El culto de la humanidad. Una defensa crítica de la reforma en la educación liberal y Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*.
- [5] Hedger, *Empire of Illusion*, pp. 109-111.
- [6] Arturo Leyte, “El territorio de las humanidades”, p. 23.
- [7] Citado por Martha C. Nussbaum, *Sin fines de lucro...*, p. 165. Lo mismo ocurre en España y otros países; véase Llovet, *Adiós a la universidad...*, pp. 350-351.
- [8] Nussbaum, *Sin fines de lucro*, p. 169. En Gran Bretaña, comenta Nussbaum, “la costumbre es solicitar a los departamentos de humanidades que justifiquen su utilidad ante el gobierno [...] demostrando qué aportes hacen a la rentabilidad económica mediante la docencia y la investigación”. *Ibid.*, p. 169, nota 5.
- [9] Giovanni Levi, “Le passé lointain. Sur l’usage politique de l’histoire”, pp. 24-37.
- [10] Entrevista de Juan Martínez Ahrens a Mario Vargas Llosa publicada en la sección “Domingo” de *El País*, 15 de abril de 2012, pp. 4 y 6. En su libro más reciente (*La civilización del espectáculo*), Vargas Llosa sostiene que “La diferencia esencial entre aquella cultura del pasado y el entretenimiento de hoy es que los productos de aquella pretendían trascender el tiempo presente, durar, seguir vivos en las generaciones futuras, en tanto que los productos de éste son fabricados para ser consumidos al instante y desaparecer...”, Vargas Llosa, *La civilización del espectáculo*, pp. 31 y ss.
- [11] Chris Hedger, *Empire of Illusion*, p. 90. Véase, asimismo, David L. Ulin, *The Lost Art of Literacy. Why Books Matter and Distracted the Time*, pp. 99 y ss.
- [12] El análisis clásico de este distanciamiento en la academia estadounidense es el libro de Russell Jacoby, *The Last Intellectuals. American Culture in the Age of Academe*. Me referí a ese problema en el caso de México en una ponencia para la VI Reunión de Historiadores Mexicanos y Norteamericanos celebrada en Chicago en 1981 y publicada más tarde en Roderic A. Camp, Charles H. Hale y Josefina Z. Vázquez (eds.), *Los intelectuales y el poder en México*, pp. 625-640.
- [13] Sobre los nuevos medios de comunicación y su efecto sobre las humanidades y la historia; véase Jordi Llovet, *Adiós a la universidad...*, pp. 287, 300 y 321.
- [14] Levi, “Le passé lointain”, pp. 30-31.
- [15] Jordi Llovet, *Adiós a la universidad...*, p. 287.
- [16] Nussbaum, *Sin fines de lucro...*, p. 20.
- [17] *Ibid.*, p. 47.
- [18] *Ibid.*, pp. 48-49.
- [19] Fernando Savater, *La educación para una sociedad democrática*, p. 31.
- [20] Nussbaum, *Sin fines de lucro...*, p. 189.

[21] Leyte, “El territorio de las humanidades”. Véase también Fernando Savater, “¿Hacia una humanidad sin humanidad?”, *El valor de educar*, pp. 122-154. La crítica mejor razonada y dura sobre la intervención de la política en la educación mexicana puede verse en la obra de Pablo Latapí, *Política educativa y valores nacionales*.

[22] Harlan, *The Degradation of American History*, p. XXI.

FORJA DEL CIUDADANO

SI DAMOS un salto de los tiempos remotos a los días actuales, advertimos que los motivos que hoy nos mueven a enseñar la historia no difieren sustancialmente de los fines que animaron a nuestros antepasados. Enseñamos a las nuevas generaciones la historia propia y la de otros pueblos para hacerlas conscientes de que son parte de la gran corriente de la historia, de un proceso que se inició hace miles de años y por el que han transitado pueblos y civilizaciones distintos a los nuestros.

Enseñamos el pasado porque reconocemos que el “pasado fue el modelo para el presente y el futuro”. El conocimiento del pasado, advierte Eric Hobsbawm, es la clave del “código genético por el cual cada generación reproduce sus sucesores y ordena sus relaciones. De ahí la significación de lo viejo, que representa la sabiduría no sólo en términos de una larga experiencia acumulada, sino la memoria de cómo eran las cosas, cómo fueron hechas y, por lo tanto, de cómo deberían hacerse”.^[1] Como escribió Edward H. Carr, “hacer que el hombre pueda comprender la sociedad del pasado e incrementar su dominio de la sociedad del presente, tal es la doble función de la historia”.^[2] Ya lo decía Epicuro, el “conocimiento libera”, es el instrumento indispensable “para eliminar los miedos y los deseos irracionales”. Isaiah Berlin reiteró, con otras palabras, estas ideas: “el conocimiento —decía— al descubrir fuerzas poco reconocidas y, por lo tanto, incontroladas que afectan mi comportamiento, me emancipa de las fuerzas despóticas, y más aún cuando han estado ocultas y han sido, por eso, mal interpretadas”.

^[3]

Podemos entonces decir que la primera lección del conocimiento histórico es hacernos conscientes de nuestra historicidad.^[4] Los individuos, así como los grupos y las generaciones, requieren situarse en su tiempo, en el inescapable presente que irremediamente forjará su propia perspectiva del pasado y sus expectativas de futuro. El ineludible juego entre presente, pasado y futuro es el ámbito donde los seres humanos adquieren conciencia de la temporalidad y de las distintas formas en que ésta se manifiesta. La historia es una continua lección acerca de cómo se han construido los valores humanos pasados y presentes. Nos dice porqué debemos respetarlos y en qué sentido nos comprometen. Como afirma el filósofo Sergio Pérez Cortés, “los seres humanos aprenden en el camino lo que deben aprender a ser y no hay una perspectiva externa que les indique de antemano lo que deben hacer o no hacer. Pero mirando y estudiando el pasado, quizá el joven historiador pueda aspirar a mostrar, de la manera más razonada posible, que la historia es nuestro itinerario, el único abierto a todos, y que es en ella donde hemos podido construir lo que hoy llamamos ‘nuestra verdad’”.^[5] Así pues, debemos recordar que, como lo pensaron y escribieron los historiadores a lo largo de su prolongado periplo, “lo más importante del quehacer de un historiador, ya sea en el aula, en las monografías académicas o incluso en las intervenciones del primer plano por televisión: [es] enseñar”.^[6]

La primera noción de que el ser humano está vinculado con sus antecesores en una suerte de cadena temporal se adquiere en el seno de la familia. Ahí cobra conciencia de que es el eslabón temporal de un grupo social cuyos orígenes se sitúan en un pasado remoto. Esta percepción individual de la temporalidad se convierte en percepción social cuando el joven o el adulto entran a formar parte de generaciones, grupos, clases sociales y naciones.

El conocimiento histórico enseña que desde tiempos remotos los seres humanos se organizaron en grupos, tribus, pueblos y naciones dotados de un sentimiento de solidaridad. Es el conocimiento que devela la naturaleza de los seres humanos y nos acerca a los artefactos que contribuyeron a soldar los lazos sociales: la lengua, la etnia, la indumentaria, las relaciones económicas, los patrones alimentarios, el territorio, los vínculos familiares o la organización política. Y a la vez que profundiza el análisis de estos procesos, es un conocimiento liberador, contrario a la “fetichización de la historia”. [7] De este modo, agrega Antoine Prost, “la historia es una propedéutica de lo social, de su diversidad, de sus estructuras y de su evolución. Enseña a los estudiantes que el cambio es normal, que no se debe temer y les muestra cómo pueden contribuir los ciudadanos a tal fin. Desde una perspectiva progresista y reformista, a medio camino entre la revolución y el inmovilismo, de lo que se trata es de hacer de la historia “un instrumento de educación política”. [8] Por ello, concluye Prost, “no hay proyecto colectivo posible sin educación histórica de los autores y sin análisis histórico de los problemas”.

Lo que se espera de ese aprendizaje —agrega John Lewis Gaddis— es un presente y un futuro en los que el pasado permanezca con toda su gracia [...] Con esto me refiero a una sociedad preparada para respetar el pasado haciéndolo responsable, una sociedad menos propicia al desarraigo que al reajuste, una sociedad que evalúa el sentido moral por encima de la insensibilidad moral. [9]

Por las razones anteriores se puede afirmar que el conocimiento histórico es indispensable para preparar a los jóvenes a vivir en sociedad: proporciona un conocimiento global del desarrollo de los seres humanos y del mundo que los rodea. Si las nuevas generaciones están obligadas a conocer el presente, es conveniente que lo hagan a partir del pasado que ha construido ese presente. Desde finales del siglo XIX el historiador francés Charles Seignobos decía: “La enseñanza histórica es una parte de la cultura general puesto que permite incluir al alumno en la sociedad en la que vivirá, haciéndolo asimismo capaz de participar en la vida social”. [10]

La historia, al recoger y ordenar el conocimiento del pasado, se convierte en el almacén de la memoria colectiva. Es el saber que da cuenta de las raíces profundas que sostienen a las sociedades, las naciones, las culturas, los basamentos del ser humano. La formación de una conciencia ciudadana está en relación directa con la capacidad del individuo para interiorizar los derechos y deberes que sostienen al conjunto social. Comprender el mundo contemporáneo y actuar sobre él como persona libre y responsable exigen el conocimiento de la diversidad social y de su desarrollo histórico.

La historia, al explicar cómo se ha formado la nación, proporciona a los ciudadanos los medios para elaborar su propia opinión sobre la evolución política o social [...] Ésta es la contribución específica de la enseñanza de la historia: por eso la historia —dice Prost— es más adecuada que ninguna otra disciplina para formar ciudadanos.

Es un “instrumento de educación política”.^[11] Podría entonces decirse que la lectura de la historia, como lo postula Mario Vargas Llosa para la buena literatura, es “una actividad irremplazable para la formación del ciudadano en una sociedad moderna y democrática de individuos libres, y que, por lo mismo, debería inculcarse en las familias desde la infancia y formar parte de todos los programas de educación como una disciplina básica”.^[12]

[1] Eric Hobsbawm, *On History*, p. 28.

[2] E. H. Carr, *¿Qué es la historia?*, p. 73.

[3] Isaiah Berlin, *Sobre la libertad*, pp. 227 y 298-299.

[4] “La vida humana se desarrolla en el tiempo, es en el tiempo donde ocurren los acontecimientos y [...] es en el transcurso del tiempo que los hombres escriben la historia”, en Charles Samaran (comp.), *L’histoire et ses méthodes*, p. 37.

[5] Correspondencia personal, 20 de abril, 2012.

[6] Gaddis, *El paisaje de la historia*, p. 192.

[7] Jacques Le Goff, *Pensar la historia: modernidad, presente, progreso*, p. 141. En esta misma página Le Goff cita las palabras del historiador polaco Witold Kula: “el historiador tiene que luchar paradójicamente contra la fetichización de la historia [...] La deificación de las fuerzas históricas, que lleva a un sentimiento de impotencia e indiferencia, se convierte en un verdadero peligro social; el historiador tiene que reaccionar, mostrando que nunca está íntegramente inscrito por anticipación en la realidad, y que el hombre puede modificar las condiciones que se le han impuesto”.

[8] Prost, *Doce lecciones sobre la historia*, pp. 38 y 302.

[9] Gaddis, pp. 192-193.

[10] Citado por Antoine Prost, *Doce lecciones sobre la historia*, p. 24.

[11] *Ibid.*, pp. 38 y 292. Véase también Tosh, *Why History Matters*, pp. 140-143.

[12] Mario Vargas Llosa, *La verdad de las mentiras*, p. 405. Como dice David Harlan, “Reading certain books may not change the world but it does change our understanding of the world”, *The Degradation of American History*.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar Rivera, José Antonio, *La geometría y el mito. Un ensayo sobre la libertad y el liberalismo en México, 1821-1970*, FCE, México, 2010.
- Aldrete, José Bernardo de, *Del origen y principio de la lengua castellana ò romance que oi se usa en España*, 2 vols., edición facsimilar, estudio de Lidio Nieto Jiménez, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1972-1975.
- Anderson, Benedict, *Imagined Communities*, Verso, Londres, 1991.
- Appleby, Joyce, Lynn Hunt y Margaret Jacob, *Telling the Truth about History*, W. W. Norton, Nueva York, 1994.
- Aristóteles, *Política*, versión de Antonio Gómez Robledo, UNAM, México, 2011.
- Arroyo García, Israel, *La arquitectura del Estado mexicano: forma de gobierno, representación política y ciudadanía, 1821-1857*, Instituto Mora, México, 2011.
- Auerbach, Erich, *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*, Doubleday Anchor, Nueva York, 1957 [versión en español: *Mimesis*, FCE, México, 1950].
- Ávila, Alfredo, *En nombre de la nación. La formación del gobierno representativo en México*, CIDE / Taurus, México, 2002.
- Ávila, Alfredo, Juan Ortiz Escamilla y José Antonio Serrano, *Actores y escenarios de la Independencia. Guerra, pensamiento e instituciones, 1808-1825*, Enrique Florescano (coord.), Museo Soumaya / FCE, México, 2010.
- Bajtín, Mijaíl, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Barral, Barcelona, 1974.
- Balakrishnan, Gopal (ed.), *Mapping the Nation*, Verso, Londres, 1996.
- Banner, James M., Jr., *Being a Historian*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.
- Baron, Hans, *The Crisis of Early Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton University Press, Princeton, 1955.
- _____, "Machiavelli: The Republican Citizen and the Author of *The Prince*", *The English Historical Review*, 76 (299), 1961, pp. 217-253.
- Barraclough, Geoffrey, *Tendances actuelles de l'histoire*, Flammarion, París, 1980.
- Barthes, Roland, *Le bruissement de la langue: Essais critiques*, IV, Seuil, París, 1984 [El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura, Paidós, Barcelona, 1987].
- Baudot, Georges, *Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Privat, Toulouse, 1977.
- Bell, Catherine, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, Nueva York, 1992.
- _____, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Oxford University Press, Nueva York,

- 1997.
- Berlin, Isaiah, *Libertad y necesidad en la historia*, Revista de Occidente, Madrid, 1974.
- _____, *Vico and Herder. Two Studies in History of Ideas*, Chatto and Windus, Londres, 1976.
- _____, “El erizo y el zorro”, *Pensadores rusos*, FCE, México, 1979.
- _____, “Vico y el ideal de la Ilustración”, en Giorgio Tagliacozzo, Michael Money y Donald Phillip Verene (comps.), *Vico y el pensamiento contemporáneo*, FCE, México, 1987, pp. 235-247.
- _____, *Sobre la libertad*, Henry Hardy (ed.), Alianza Editorial, Madrid, 2009.
- Bierhorst, John, *Cantares mexicanos. Songs of the Aztecs*, Stanford University Press, Palo Alto, 1980.
- _____, *The Mythology of Mexico and Central America*, William Morrow and Company, Nueva York, 1990.
- Bloch, Marc, *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, A. Colin, París, 1964.
- _____, *Los reyes taumaturgos*, FCE, México, 1988.
- _____, *Apología para la historia o el oficio del historiador*, edición anotada por Étienne Bloch, FCE, México, 1996.
- Bloch, Maurice, *Political Language and Oratory in Traditional Society*, Academic Press, Londres-Nueva York, San Francisco, 1975.
- Bloom, Allan, *El cierre de la mente moderna*, Plaza y Janés, Barcelona, 1989.
- Bloom, Harold, *El canon occidental*, Anagrama, Barcelona, 1994.
- Blustein, Jeffrey, *The Moral Demands of Memory*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- Bonnefoy, Yves, *Greek and Egyptian Mythologies*, trad. y coord. Wendy Doninger, The University of Chicago Press, Chicago, 1991.
- Boone, Elizabeth Hill, *The Codex Magliabechiano and the Lost Prototype of the Magliabechiano Group*, University of California Press, Berkeley, 1983.
- _____, *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*, University of Texas Press, Texas, 2007.
- _____, *Relatos en rojo y negro. Historias pictóricas de aztecas y mixtecos*, FCE, México, 2010.
- _____(ed.), *The Aztec Templo Mayor*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D. C., 1987.
- Bottéro, Jean y Samuel Noah Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Gallimard, París, 1989.
- Botton Beja, Flora, *China. Su historia y su cultura hasta 1800*, El Colegio de México, México, 1984.
- Bourdé, Guy y Hervé Martin, *Les écoles historiques*, Seuil, París, 1983.
- Brading, David A., *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, SEP, México, 1972.
- _____, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, FCE, México, 1991.

- Braudel, Fernand, "La larga duración", en *La historia y las ciencias sociales*, Alianza Editorial, Madrid, 1970, pp. 60-106.
- _____, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, FCE, México, 1976.
- Breña, Roberto, *El primer liberalismo español y los procesos de emancipación de América, 1802-1824*, El Colegio de México, México, 2006.
- Breña, Roberto, *En el umbral de las revoluciones hispánicas: el bienio 1808-1810*, El Colegio de México, México, 2010.
- Brinkley, Alan, "Mythic but Useful", *Times Literary Supplement*, 10-16, noviembre de 1989, p. 1246.
- Broda, Johanna, "Calendarios, cosmovisión y observaciones de la naturaleza", en Sonia Lombardo y Enrique Nalda, *Temas mesoamericanos*, INAH, México, 1966, pp. 427-470.
- Brown, Peter, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Western Christianity*, The University of Chicago Press, Chicago, 1981.
- _____, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity A. D. 200-1000*, Oxford University Press, Oxford, 1996.
- Burckhardt, Jacob, *Judgements on History and Historians*, introducción de H. R. Trevor-Roper, George Allen and Unwin Ltd., Londres, 1959.
- _____, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Akal, Madrid, 2004.
- Burke, Kenneth, *A Grammar of Motives*, Berkeley University Press, Berkeley, 1969.
- Burke, Peter, *Formas de hacer historia*, Alianza Editorial, Madrid, 1993.
- _____, *La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales (1929-1989)*, Gedisa, Barcelona, 1993.
- _____(ed.), *Historia y teoría social*, Instituto Mora, México, 1997.
- Burrow, John, *Historia de las historias de Heródoto al siglo XX*, Crítica, Barcelona, 2009.
- Cahm, Eric, *The Dreyfus Affair in French Society and Politics*, Longman, Londres, 1996.
- Cameron, Averil, "The Construction of Court Ritual: The Byzantine Book of Ceremonies", en David Cannadine y Simon Price, *Rituals of Royalty: Power and Ceremonies in Traditional Societies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, pp. 106-136.
- Camp, Roderic A., Charles A. Hale y Josefina Zoraida Vázquez (comps.), *Los intelectuales y el poder en México. Memorias de la IV Conferencia de Historiadores Mexicanos y Estadounidenses*, El Colegio de México / University of California Press, México, 1991.
- Cannadine, David (ed.), *¿Qué es la historia ahora?*, Almed, Granada, 2005.
- ____y Simon Price (eds.), *Rituals of Royalty: Power and Ceremony in Traditional Societies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- Cañizares-Esguerra, Jorge, *How to Write the History of the New World. Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*, Stanford

- University Press, Stanford, 2003.
- Carr, Edward H., *¿Qué es la historia?*, Seix Barral, Barcelona 1970.
- Carrard, Phillipe, *Poetics of the New History. French Historical Discourse from Braudel to Chartier*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1992.
- Carruthers, Mary, *The Book of Memory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- Catalán Rueda, Roberto, *La fuerza de la palabra impresa. Carlos María de Bustamante y el discurso de la modernidad*, FCE / Universidad de Guadalajara, México, 1997.
- Certau, Michel de, *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, París, 1975 [*La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México, 1985].
- _____, "L'opération historique", en Jacques Le Goff y Pierre Nora, *Faire de l'histoire*, Gallimard, París, 1975.
- Chadwick, Owen, *The Secularization of the European Mind in the 19th Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Chang, K. C., *Art, Myth, and Ritual. The Path to Political Authority in Ancient China*, Harvard University Press, Massachusetts, 1983.
- Chartier, Roger, *La historia o la lectura del tiempo*, Gedisa, Barcelona, 2007.
- Chavannes, Édouard, *Les mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, trad. E. C., Librairie d'Amérique et d'Orient, París, 1967.
- Chiamonte, Nicola, "Tolstói y la paradoja de la historia", *La paradoja de la historia. Stendhal, Tolstói, Pasternak y otros*, INAH, México, 1999.
- Cicerón, Marco Tulio, *Sobre el orador*, Gredos, Madrid, 2002.
- Clanchy, M. T., *From Memory to Written Record. England 1066-1307*, Blackwell, Londres, 1993.
- Clark, Grahame, *Space, Time and Man, A Prehistorian's View*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- Climo, Jacob J. y María G. Cattel (eds.), *Social Memory and History*, Altamira Press, Maryland, 2002.
- Coe, Michael D., *The Olmec World. Ritual and Rulership*, The Art Museum, Princeton University Press, Princeton, 1996.
- Coe, Michael D., y Justin Kerr, *The Art of the Maya Scribe*, Thames and Hudson, Nueva York, 1997.
- Cohn, Norman, *En pos del milenio*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.
- Connerton, Paul, *How Societies Remember*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- Cook, Sherburne F. y Lesley Byrd Simpson, *The Population of Central Mexico in the Sixteenth Century*, University of California Press, Berkeley, 1948.
- Cook, Sherburne F. y Woodrow Borah, *Essays on Population History*, 3 vols., University of California Press, Berkeley, 1971-1979.
- Coomaraswamy, Ananda K., *The Essential Ananda K. Coomaraswamy*, World Wisdom, Bloomington, 2004.
- Croce, Benedetto, *Teoria e storia della storiografia*, edición de Giuseppe Galasso Edizioni, Milán, 1989.

- Darnton, Robert, *El negocio de la Ilustración. Historia editorial de la Encyclopédie, 1775-1800*, FCE, México, 2006.
- Davies, W. V., “Egyptian Hieroglyphs”, *Reading the Past. Ancient Writing from Cuneiform to the Alphabet*, introducción de J. T. Hooper, British Museum Press, Londres, 1996, pp. 74-136.
- Decca, Edgar S. de, *1930: O silêncio dos vencidos*, Brasiliense, São Paulo, 1981.
- Duby, Georges, *Diálogos sobre la historia. Conversaciones con Guy Lardreau*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- Dumoulin, Olivier, *Le rôle social de l'historien. De la chaire au prétoire*, Albin Michel, París, 2003.
- Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (1912) [*Las formas elementales de la vida religiosa*, estudio preliminar de Ramón Ramos, Akal, Madrid, 1992].
- Eisenstein, Elizabeth L., *The Printing Press as an Agent of Change*, 2 vols., Cambridge University Press, Cambridge, 1979.
- _____, *The Printing Revolution in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Eliade, Mircea, *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Taurus, México, 1965.
- _____, *El mito del eterno retorno*, Alianza Editorial, Madrid, 1972 [1a. ed. en inglés, 1954].
- _____, *Mito y realidad*, Guadarrama, Madrid, 1973.
- _____, “Toward a Definition of Mith”, en Yves Bonnefoy, *Greek and Egyptian Mythologies*, 4 vols., trad. y coord. de Wendy Doninger, The University of Chicago Press, Chicago, 1991 [edición original en francés con el título *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Flammarion, París, 1981].
- Ellwood, Robert S., *The Feast of Kingship: Accession Ceremonies in Ancient Japan*, Sophia University Press, Sofía, 1973.
- Escalante Gonzalbo, Fernando, *Ciudadanos imaginarios*, El Colegio de México, México, 1992.
- Evans, Richard J., *In Defense of History*, W.W. Norton and Co., Nueva York, 1999.
- Fasolt, Constantin, *The Limits of History*, The University of Chicago Press, Chicago, 2004.
- Febvre, Lucien, *Combates por la historia*, Ariel, Barcelona, 1974.
- Fernández-Armesto, Felipe, “Epílogo, ¿Qué es la historia ahora?”, en David Cannadine (ed.), *¿Qué es la historia ahora?*, Almed, Granada, 2005, pp. 263-285.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias*, 5 vols., Real Academia de la Historia, Madrid, 1959 [ed. original, 1853].
- Fields, Virginia M. y Dorie Reents-Budet (eds.), *Lords of Creation: The Origins of Sacred Maya Kingship*, Los Angeles County Museum of Art, Los Ángeles, 2005.
- Finley, M. I., “Mito, memoria e historia”, *Uso y abuso de la historia*, Crítica, Barcelona,

- 1997.
- Florescano, Enrique, “De la memoria del poder a la historia como explicación”, en Carlos Pereyra *et al.*, *Historia ¿para qué?*, Siglo XXI, México, 1980, pp. 91-127.
- _____, *El poder y la lucha por el poder en la historiografía mexicana*, Cuadernos de Trabajo del Departamento de Investigaciones Históricas, INAH, México, 1980.
- _____, “Función social de la historia”, *Diogenes*, núm. 168, Gallimard, París, 1994, pp. 43-51.
- _____, *Memoria mexicana*, FCE, México, 1994.
- _____, *Etnia, Estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, Aguilar, México, 1997.
- _____, *Memoria indígena*, Taurus, México, 1999.
- Florescano, Enrique, *Para qué estudiar y enseñar la historia*, Instituto de Estudios Educativos y Sindicales de América, México, 2000.
- _____, *Historia de las historias de la nación mexicana*, Taurus, México, 2004.
- _____, *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*, Taurus, México, 2004.
- _____, *Imágenes de la patria a través de los siglos*, Taurus, México, 2006.
- _____, *Los orígenes del poder en Mesoamérica*, FCE, México, 2009.
- Fogel, Robert W., y Douglas North, *Railroads and American Economic Growth. Essays in Econometric History*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1964.
- Fogel, Robert W., y G. R. Elton, *¿Cuál de los caminos al pasado? Dos visiones de la historia*, FCE, México, 1989.
- Forte Monge, Juan Manuel, “Estudio introductorio”, *Maquiavelo*, estudio e introducción de Juan Manuel Forte Monge, Gredos, Madrid, 2010, pp. LXXI-LXXV.
- Foucault, Michel, *Histoire de la folie à l'Âge Classique*, Plon, París, 1961.
- Frankfort, Henri, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, The University of Chicago Press, Chicago, 1948.
- Frazer, James A., *Lectures of the Early History of the Kingship*, Macmillan and Co., Londres, 1905.
- Frye, Northrop, *Anatomy of Criticism. Four Essays*, Princeton University Press, Princeton, 1957.
- Fuchs, Eckhardt y Benedikt Stuckey (eds.), *Across Cultural Borders: Historiography in Global Perspective*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2002.
- Fueter, Eduard, *Historia de la historiografía moderna*, 2 vols., Nova, Buenos Aires, 1953.
- Fulbrook, Mary, *Historical Theory*, Routledge, Londres, 2007.
- Furet, François, *Penser la Révolution Française*, Gallimard, París, 1978.
- Furet, François, y Mona Ozouf (eds.), *Diccionario de la Revolución Francesa*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.
- Gaddis, John Lewis, *El paisaje de la historia. Cómo los historiadores representan el pasado*, Anagrama, Barcelona, 2004.
- García de León, Antonio, *El mar de los deseos. El Caribe hispano musical. Historia y*

- contrapunto*, Siglo XXI, México, 2002.
- Gardner, Charles B., *Chinese Traditional Historiography*, Harvard Historical Monographs, Massachusetts, 1961 [1938].
- Garibay, Ángel María, *Historia de la literatura náhuatl*, 2 vols., Porrúa, México, 1953-1954.
- _____, *Poesía náhuatl*, 3 vols., UNAM, México, 1964-1968.
- _____(ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos*, Porrúa, México, 1965.
- Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Nueva York, 1973.
- _____, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton University Press, Princeton, 1980.
- Gellner, Ernest, *Naciones y nacionalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- Genep, Arnold van, *The Rites of Passage*, The University of Chicago Press, Chicago, 1960.
- Gibbon, Edward, *Autobiografía*, Espasa-Calpe, Madrid, 1949.
- _____, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Penguin Classics, Nueva York, 2000, pp. XXXIII-XXXIV.
- Ginzburg, Carlo, *El juez y el historiador*, Muchnik Editores, Madrid, 1973.
- _____, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Muchnik Editores, Madrid, 1981 [ed. italiana, 1976].
- _____, “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales”, *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Gedisa, Barcelona, 1989, pp. 138-175.
- _____, *Historia nocturna*, Muchnik Editores, Madrid, 1991.
- _____, *History, Rhetoric and Proof*, University Press of New England, Hanover-Londres, 1999.
- _____, *Tentativas*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 2003.
- _____, *Los benandanti: brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 2005.
- _____, *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, FCE, Buenos Aires, 2010.
- Giron, Nicole (coord.), *La construcción del discurso nacional en México, un anhelo persistente (siglos XIX y XX)*, Instituto Mora, México, 2007.
- Glissant, Edouard, *Caribbean Discourse: Selected Essays*, University Press of Virginia, Charlottesville, 1989.
- González y González, Luis, *Pueblo en vilo*, El Colegio de México, México, 1968.
- _____, *El oficio de historiar*, El Colegio de Michoacán, México, 1988 [nueva edición, 2009], caps. V y VI.
- González Torres, Yolotl, *El sacrificio humano entre los mexicas*, INAH / FCE, México, 1985.
- Gooch, George Peabody, *Historia e historiadores en el siglo XIX*, FCE, México, 1942.
- Goody, Jack (ed.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968.
- _____, *The Myth of the Bagra*, Oxford University Press, Oxford, 1972.

- _____, *The Interface between the Written and Oral*, Parte II, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- _____, *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992 [1a. ed., 1986].
- _____, *The Power of the Written Tradition*, Smithsonian Institution Press, Washington-Londres, 2000, pp. 36-46.
- _____, *The Theft of History*, Cambridge University Press, 2006.
- Goody, Jack, e Ian Watt, “The Consequences of Literacy”, en Jack Goody (ed.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968.
- Gortari, Hira y Jorge Zermeño (eds.), *Historiografía francesa. Corrientes temáticas y metodológicas recientes*, CEMCA, México, 1996.
- Goubert, Pierre, *Beauvais et le beauvaisis de 1600 à 1730. Contribution à l’histoire sociale de la France du XVII^e siècle*, SEVPEN, París, 1960.
- Grafton, Anthony, “How the Historian Found his Muse: Ranke’s Path to the Footnote”, *The Footnote. A Curious History*, Faber and Faber, Londres, 1997, pp. 62-92.
- _____, *What was History? The Art of History in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- Graulich, Michel, *Mitos y rituales del México antiguo*, Istmo, Madrid, 1990.
- _____, *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1999.
- _____, *Le sacrifice humain chez les aztèques*, Fayard, París, 2005.
- Guenée, Bernard, *Histoire et culture historique dans l’Occident médiéval*, Aubier-Flammarion, París, 2011.
- Guerra, François-Xavier, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, FCE, México, 1993.
- _____, (comp.), *Mémoires en Devenir. Amérique Latine, XVI^e-XX^e siècle*, Maison des Pays Ibériques, París, 1994.
- Guha, Ranajit y Gayatri C. Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press, Oxford, 1988.
- Habermas, Jürgen, “The European Nation-State. Its Achievements and its Limitations”, en Gopal Balakrishnan (ed.), *Mapping the Nation*, Verso, Londres, 1996, pp. 281-294.
- Hadcock, Bruce A., “Vico’s Discovery of the True Homer: A Case Study in Historical Reconstruction”, *Journal of the History of Ideas*, XL, 1979, pp. 583-602.
- Halbwachs, Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, posfacio de Gérard Namer, Albin Michel, París, 1994.
- _____, *La mémoire collective*, edición crítica de Gérard Namer, Albin Michel, París, 1997.
- Harlan, David, *The Degradation of American History*, The University of Chicago Press, Chicago, 1997.
- Hartog, François, *Le miroir de Hérodote. Essai sur la représentation de l’autre*, Gallimard, París, 1980.

- Haskell, Francis, *History and Images. Art and the Interpretation of Past*, Yale University Press, New Haven, 1993.
- Havelock, Eric A., *Preface to Plato*, Harvard University Press, Massachusetts, 1963.
- _____, *The Muse Learns to Write*, Yale University Press, New Haven, 1986.
- Havelock, Eric A., y L. J. Gelb, *A Study of Writing*, The University of Chicago Press, Chicago, 1963.
- Hedger, Chris, *Empire of Illusion. The End of Literacy and Triumph of Spectacle*, Nation Books, Nueva York, 2009.
- Heller, Agnes, *Teoría de la historia*, Fontamara, Barcelona, 1984.
- Heródoto, *Los nueve libros de la historia*, estudio preliminar de María Rosa Lida de Malkiel, Conaculta /Océano, México, 1999.
- Hesíodo, *Obras y fragmentos*, Gredos, Madrid, 1997.
- Hill, Christopher, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas during the English Revolution*, Penguin Books, Harmondsworth, 1975.
- Hirsch, Eric D., *The Philosophy of Composition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1997.
- Hobsbawm, Eric J., “Per lo studio delle classi subalterne”, *Società*, núm. 16, 1960, pp. 436-449.
- _____, *Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, University of Manchester Press, Manchester, 1971.
- _____, *Historia del marxismo*, 8 vols., Bruguera, Barcelona, 1979-1983.
- _____, *Naciones y nacionalismos desde 1780*, Crítica, Barcelona, 1992.
- _____, “Ethnicity and Nationalism in Europe Today”, en Gopal Balakrishnan (ed.), *Mapping the Nation*, Verso, Londres, 1996.
- _____, *On History*, Weindenfeld and Nicolson, Londres, 1997.
- _____, *Años interesantes. Una vida en el siglo XX*, Crítica, Barcelona, 2003.
- _____, “Manifeste pour l’histoire”, *Le Monde diplomatique*, Instituto de Historia Social, diciembre de 2004.
- Hobsbawm, Eric J., y Terence Ranger (comps.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.
- Hocart, Arthur M., *Kingship*, Oxford University Press, Oxford, 1927.
- Hoffer, Charles, *The Historian Paradox (The Study of History in Our Time)*, New York University Press, Nueva York, 2008.
- Hornung, Erik, *Les dieux de l’Égypte*, Flammarion, París, 1992.
- Huehuetlahtolli. *Testimonios de la antigua palabra*, estudio preliminar de Miguel León Portilla, Comisión Nacional Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos, México, 1987 [nueva edición, FCE, 2011].
- Huizinga, Johan, *El concepto de la historia y otros ensayos*, versión española de Wenceslao Roces, FCE, México, 1946.
- _____, *The Autumn of the Middle Ages*, trad. Rodney J. Payton y Ulrich Mammitzch, The University of Chicago Press, Chicago, 1996 [*El Otoño de la Edad Media*, trad. José Gaos, *Revista de Occidente*, Argentina, 1947].

- Hutton, H. Patrick, *History as an Art of Memory*, University of Vermont Press, Burlington, 1993.
- Iggers, Georg G., *The German Conceptions of History*, Wesleyan University Press, Middletown, 1968.
- _____, *Historiography in the Twentieth Century*, Wesleyan University Press, Middletown, 1997.
- Iggers, Georg G., y J. M. Powell (eds.), *Leopold von Ranke and the Shaping of the Historical Discipline*, Syracuse University Press, Nueva York, 1990.
- Iggers, Georg G., Q. Edward Wang y S. Mukherjee, *A Global History of Modern Historiography*, Pearson Longmann, Harlow, 2008.
- Jacobsen, Thorkild, *The Treasures of Darkness. A history of Mesopotamian Religion*, Yale University Press, New Haven, 1978.
- Jacoby, Russell, *The Last Intellectuals. American Culture in the Age of Academe*, Basic Books, Nueva York, 2000.
- James, Henry, *El arte de la novela y otros ensayos*, Ediciones Coyoacán, México, 2001.
- Jenkins, Keith, *¿Por qué la historia? Ética y posmodernismo*, FCE, México, 2006.
- Jiménez Moreno, Wigberto, “Epílogo”, en José Tudela de la Orden, *Códice Tudela*, Cultura Hispánica, Madrid, 1980, pp. 207-229.
- Kantorowicz, Ernst, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton, 1957.
- Katz, Friedrich (ed.), *History from Below: Studies in Popular Protest and Popular Ideology*, Oxford University Press, Oxford, 1988.
- Kelley, Donald R., *Faces of History. Historical Inquiry. From Herodotus to Herder*, Yale University Press, New Haven, 1998.
- _____, *Fortunes of History. Historical Inquiry from Herder to Huizinga*, Yale University Press, Nueva York, 2003.
- Kertzer, David I., *Ritual Politics and Power*, Yale University Press, New Haven, 1988.
- Khurt, Amélie, “Usurpation, Conquest and Ceremonial: from Babylon to Persia”, en David Cannadine y Simon Price, *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 20-47.
- King, Chou, *Les annales de la Chine*, trad. de Séraphin Couvreur, Cathasia, París, 1950.
- Kirk, Geoffrey Stephen, *El mito. Su significado y sus funciones en las distintas culturas*, Barral, Barcelona, 1973.
- Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993.
- _____, *L'expérience de l'histoire*, Hautes Études/ Gallimard / Le Seuil, París, 1997.
- Kracauer, Siegfried, *The Last Things before the Last*, Markus Weiner Publishers, Princeton, 1995.
- Krieger, Leonard, *Ranke: The Meaning of History*, The University of Chicago Press, Chicago, 1977.
- La Mothe Le Vayer, F., *Jugement sur les anciens et principaux historiens grecs et latins, dont il nous reste quelques ouvrages*, F. Targa, París, 1642.

- Labrousse, Ernest, *Fluctuaciones económicas e historia social*, Tecnos, Madrid, 1962.
- Lambropoulos, Vassilis, *The Rise of Eurocentrism. Anatomy of Interpretation*, Princeton University Press, Princeton, 1993.
- Langer, Susanne, *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*, New American Library, Cambridge, 1942.
- Latapí, Pablo, *Política educativa y valores nacionales*, Nueva Imagen, México, 1979.
- Le Goff, Jacques, *Histoire et mémoire*, Gallimard, París, 1988.
- _____, *Pensar la historia: modernidad, presente y progreso*, Paidós, Barcelona, 1991.
- Le Goff, Jacques, et al., *La nueva historia*, Retz, París, 1978.
- Le Goff, Jacques y Pierre Nora (comps.), *Faire de l'histoire. Nouvelles approches*, 3 vols., Gallimard, París, 1974.
- Leander, Birgitta, *In xochitl in cuicatl. Flor y canto*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1972.
- Leduc, Jean, *Les historiens et le temps. Conceptions, problématiques, écritures*, Seuil, París, 1999.
- Lefebvre, George, *La grande peur de 1789*, Sedes, París, 1932.
- Lévi-Strauss, Claude, *La pensée sauvage*, Plon, París, 1962 [*El pensamiento salvaje*, trad. de Francisco, González Aramburo, FCE, México, 1964].
- _____, *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*, trad. de Juan Almela, FCE, México, 1968.
- _____, *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, Siglo XXI, México, 1979.
- Levi, Giovanni, “Le passé lointain. Sur l’usage politique de l’histoire”, en François Hartog y Jacques Revel, *Les usages politiques du passé*, Éditions de l’École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, 2007.
- Lewis, Bernard, *La historia recordada, rescatada, inventada*, FCE, México, 1979.
- Leyte, Arturo, “El territorio de las humanidades”, *El País*, 5 de enero de 2012.
- Llovet, Jordi, *Adiós a la universidad. El eclipse de las humanidades*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2012.
- Lombardo, Sonia y Enrique Nalda, *Temas mesoamericanos*, INAH, México, 1966, pp. 427-470.
- López Austin, Alfredo, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1990.
- López Luján, Leonardo y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, INAH, México, 2010.
- Lord, Albert B., *The Singer of Tales*, Stephen Mitchell y Gregory Nagy (eds.), Harvard University Press, Massachusetts, 2000 [1a. ed., 1960].
- Lough, John, *Essays on the Encyclopédie of Diderot and D’Alembert*, Oxford University Press, Oxford, 1968.
- Lowenthal, David, *El pasado es un país extraño*, Akal, Madrid, 1983.
- Lukács, György, *La novela histórica*, Era, México, 1966.
- Malinowski, Bronislaw, “Myth in Primitive Society”, en *Magic, Science, and Religion. And other Essays*, Doubleday Anchor Book, Nueva York, 1955, pp. 101-108.

- Manzoni, Alessandro, *On the Historical Novel*, trad. e introd. de Sandra Bermann, University of Nebraska Press, Lincoln, 1984.
- Marcus, Joyce, *Mesoamerican Writing Systems. Propaganda, Myth and History in Four Ancient Civilizations*, Princeton University Press, Princeton, 1992.
- Margalit, Avishai, *The Ethics of Memory*, Harvard University Press, Massachusetts, 2002.
- Marin, Louis, *Le portrait du roi*, Minuit, París, 1981.
- Marrou, Henri-Irénée, *El conocimiento histórico*, Labor, Barcelona, 1968.
- Martínez, José Luis, *La expresión nacional*, Conaculta, México, 1993 [1a. ed., 1955].
- Mastrogregori, Massimo, *El manuscrito interrumpido de Marc Bloch. Apología para la historia o el oficio de historiador*, FCE, México, 1998.
- Meinecke, Friedrich, *El historicismo y su génesis*, FCE, México, 1943.
- Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, noticia del autor y de la obra por Joaquín García Icazbalceta, estudio preliminar de Antonio Rubial García, Conaculta, México, 1997, libro segundo, “Prólogo”, pp. 179-180.
- Michelet, Jules, *El Pueblo*, FCE, México, 2005.
- Mier, fray Servando Teresa de, *Historia de la revolución de la Nueva España*, edición crítica de A. Saint-Lu y M-C. Benassy-Berling, Publications de la Sorbonne, París, 1990.
- _____, *The Olmec World. Ritual and Rulership*, The Art Museum, Princeton University Press, Princeton, 1996.
- Mignolo, Walter, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization*, The University of Michigan Press, Ann Harbour, 2003.
- Mink, Louis O., “Narrative Form as a Cognitive Instrument”, en Robert H. Canary y Henry Kozicki (eds.), *The Writing of History: Literary Form and Historical Understanding*, University of Wisconsin, Madison, 1978, pp. 144-149.
- _____, *Historical Understanding*, Cornell University Press, Ithaca, 1987.
- Momigliano, Arnaldo, *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford University Press, Oxford, 1963.
- _____, “Time in Ancient Historiography”, *History and Theory*, vol. 6, 1966, pp. 1-23, especialmente pp. 18-19.
- Momigliano, Arnaldo, *Problèmes d’historiographie ancienne et moderne*, Gallimard, París, 1983.
- _____, “The Rhetoric of History and the History of Rhetoric: On Hayden White’s Tropes”, *Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1984, pp. 49-59.
- _____, *The Classical Foundations of Modern Historiography*, University of California Press, Berkeley, 1990.
- Nora, Pierre, *Les lieux de mémoire*, I. *La République*, Gallimard, París, 1984.
- Novick, Peter, *The Noble Dream. The “Objectivity Question” and the American Historical Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988 [trad. al español: *Ese noble sueño*, 2 vols., Instituto Mora, México, 1997 (1988)].

- Nussbaum, Martha C., *El cultivo de la humanidad. Una defensa crítica de la reforma en la educación liberal*, trad. Juana Pailaya, Paidós, Barcelona, 2005.
- _____, *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, trad. María Victoria Rodil, Katz Editores, Buenos Aires-Madrid, 2010 [ed. original en inglés, 1997].
- O’Gorman, Edmundo, *Idea del descubrimiento de América. Historia de la interpretación y crítica de sus fundamentos*, UNAM, México, 1951.
- _____, *La invención de América. El universalismo de la cultura de occidente*, FCE, México, 1958.
- _____, *México: el trauma de su historia*, UNAM, México, 1977.
- Olson, David R., *El mundo sobre el papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*, Gedisa, Barcelona, 1998.
- Ong, Walter J., *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, FCE, México, 1987 [1a. ed. en inglés, 1982].
- Ortiz Escamilla, Juan, *Guerra y gobierno. Los pueblos y la Independencia de México*, El Colegio de México / Instituto Mora / Universidad Nacional de Andalucía / Universidad de Sevilla, México, 1997.
- Ortiz Monasterio, José, *“Patria”, tu ronca voz me repetía... Vicente Riva Palacio y Guerrero*, UNAM / Instituto Mora, México, 1999.
- Pacheco, José Emilio, “La patria perdida. Notas sobre Clavijero y la cultura nacional”, en Héctor Aguilar Camín *et al.*, *En torno a la cultura nacional*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1976.
- Palti, Elías José, *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX (un estudio sobre las formas del discurso político)*, FCE, México, 2005.
- Pani, Érika (coord.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, 2 t., Conaculta / FCE, México, 2009.
- Panofsky, Erwin, *El significado en las artes visuales*, Alianza Editorial, Madrid, 1991.
- Parry, Milman, *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*, Adam Parry (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1971.
- Pénisson, Pierre, *Johan Gottfried Herder. La raison dans les peuples*, Les Éditions du Cerf, París, 1992.
- Pereyra, Carlos *et al.*, *Historia, ¿para qué?*, Siglo XXI, México, 1980.
- Pérez Cortés, Sergio, *La travesía de la escritura. De la cultura oral a la cultura escrita*, Taurus, México, 2006.
- Phillips, Mark, *Francesco Guicciardini: The Historian’s Craft*, University of Toronto Press, Toronto, 1977.
- Plimpton, George, “Entrevista a Ernest Hemingway”, *El oficio de escritor*, ed. y trad. José Luis González, Era, México, 1968, pp. 201-221.
- Plumb, John Harold, *La muerte del pasado*, Seix Barral, Barcelona, 1974.
- Plutarco, *Vidas paralelas*, Porrúa, México, 1987.
- Pocock, John Greville Agard, “The Origins of the Study of the Past: A Comparative

- Approach”, *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1962, pp. 209-246.
- _____, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1975.
- _____, *Barbarism and Religion*, vols. II y IV, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- Polibio, *The Rise of Roman Empire*, Penguin Books, Nueva York, 1979.
- _____, *Historia de Roma*, Alianza Editorial, Madrid, 2008.
- Pomeau, René (ed.), *Œuvres historiques de Voltaire*, Gallimard, París, 1962 (Bibliothèque de la Pléiade).
- Pomian, Krzysztof, *Sur l'histoire*, Folio, París, 1999.
- Pope, Maurice, *The Story of Decipherment of Egyptian Hieroglyphs to Maya Script*, Thames and Hudson, Londres, 1999.
- Powell, Barry B., *Homer and the Origin of Greek Alphabet*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- Price, Richard, *Alabi's World, Historical Understanding*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1990.
- Prost, Antoine, *Doce lecciones sobre la historia*, Cátedra-Universitat de València (Frónesis), Madrid, 2001.
- Rabasa, José, *Inventing America Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism*, University of Oklahoma Press, Norman, 1993.
- Rabelais, François, *Gargantúa y Pantagruel (Los cinco libros)*, introducción de Guy Demerson, Acantilado, Barcelona, 2011.
- Ramírez Castañeda, Elisa, “Así contaban los antiguos”, *México indígena*, núm. 5, julio-agosto de 1985, pp. 14-17.
- Ranke, Leopold von, *Theory and Practice of History*, G. Iggers y Konrad von Moltke (eds.), Bobbs-Merrill, Indianápolis, 1973.
- Rauzdel, Rosan, “Sociologie historique des Annales”, *Letres du Monde*, París, 1998.
- Renfrew, Colin, “Towards a Cognitive Archaeology”, en Colin Renfrew y Ezra B.V. Zubrow (comps.), *The Ancient Mind. Elements of Cognitive Archaeology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 3-12.
- Richards, Edward Graham, *Mapping Time. The Calendar and its History*, Oxford University Press, Oxford, 1998.
- Ricœur, Paul, *Temps et récit*, III. *Le Temps Raconté*, Éditions du Seuil, París, 1985.
- Ricœur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, Trotta, Madrid, 2003.
- Roberts, David D., *Nothing but History. Reconstruction and Extremity after Metaphysics*, University of California Press, Berkeley, 1995.
- Rojas, Rafael, *La escritura de la Independencia. El surgimiento de la opinión pública en México*, CIDE / Taurus, México, 2003.
- Romano, Ruggiero, “Por la historia y por una vuelta a las fuentes”, en Alejandro Tortolero (coord.), *Construir la historia. Homenaje a Ruggiero Romano*, Instituto Mora / Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1998, pp. 13-27.

- Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1980.
- Rossington, Michael y Anne Whitehead (eds.), *Theories of Memory. A Reader*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2007.
- Rudé, George F. E., *The Crowd in the French Revolution*, Clarendon Press, Nueva York, 1959.
- Rüsen, Jörn (ed.), “Preface to the Series”, VI-VII, *Western Historical Thinking*, Berghahn Books, Nueva York-Oxford, 2001.
- Sahagún, Bernardino de, *Códice Florentino*, edición facsimilar supervisada por el Archivo General de la Nación, 3 vols., Giunti-Barbera Editores, Florencia, 1979.
- _____, *Historia general de las cosas de Nueva España*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, 3 vols., Conaculta, México, 2002.
- Said, Edward, W., *Orientalism*, Pantheon Books, Nueva York, 1978.
- Samaran, Charles (comp.), *L'Histoire et ses Méthodes*, Gallimard, París, 1961 (Bibliothèque de la Pléiade).
- Sauneron, Serge, *The Priests of Ancient Egypt*, Grove Press Inc., Nueva York, 1960.
- Savater, Fernando, *El valor de educar*, Instituto de Estudios Educativos y Sindicales de América, México, 1997.
- _____, *La educación para una sociedad democrática*, Universidad de Colima, México, 2010.
- Seigel, Jerrold E., *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism: The Union of Eloquence and Wisdom, Petrarch to Valla*, Princeton University Press, Princeton, 1968.
- Sharer, Robert J., y Loa P. Trakler, *The Ancient Maya*, Stanford University Press, Stanford, 2006.
- Sharpe, Jin, “Historia desde abajo”, en Peter Burke, *Formas de hacer historia*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, pp. 38-58.
- Singer, Peter, “Marx”, *Great Political Thinkers: Machiavelli, Hobbes, Mill, Marx*, Oxford University Press, Oxford, 1992, pp. 369-450.
- Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols., Cambridge University Press, Cambridge, 1978.
- _____, “Machiavelli”, *Great Political Thinkers: Machiavelli, Hobbes, Mill, Marx*, Oxford University Press, Oxford, 1992, pp. 1-106, especialmente las pp. 59 y 87-97.
- Skinner, Quentin, *Visions of Politics*, vol. I, *Regarding Method*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- Smith, Anthony D., “Nationalism and the Historians”, en Gopal Balakrishnan (ed.), *Mapping the Nation*, Verso, Londres-Nueva York, 1996, pp. 175-197.
- Smith, Jonathan Z., *Map is not Territory*, The University of Chicago Press, Chicago, 1993.
- Steiner, George, *Tolstoi o Dostoievski*, Siruela, Madrid, 2002.
- Stock, Brian, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of*

- Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton University Press, Princeton, 1983.
- Tácito, Cornelio, *Anales. Historias*, 4 vols., UNAM, México, 1999-2002.
- _____, *Historias*, Juan Luis Conde (ed.), Cátedra, Madrid, 2006.
- Tenorio Trillo, Mauricio, “Poesía e historia”, *Istor. Revista de Historia Internacional*, núm. 47, 2011, pp. 3-24.
- Thomas, Rosalind, *Herodotus in Context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Thompson, Edward P., *The Making of the English Working Class*, Vintage Books, Nueva York, 1963 [edición española, *La formación histórica de la clase obrera inglesa*, Laia, Madrid, 1977].
- Tocqueville, Alexis de, *L’Ancien Régime et la Révolution*, Gallimard, París, 1967.
- Todorov, Tzvetan, *Les abus de la mémoire*, Arléa, París, 2004.
- Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana*, ed. y coord. Miguel León Portilla, UNAM, México, 1975-1983, vol. I, p. XXVIII.
- Tosh, John, *Why History Matters*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2008.
- Townsend, Richard, “Coronation at Tenochtitlan”, en Elizabeth H. Boone (ed.), *The Aztec Templo Mayor*, Dumbarton Oaks Research Library Collection, Washington, 1987.
- Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, 2 vols., Emecé Editores, Buenos Aires, 1944.
- Turner, Victor, *The Forest of Symbols*, Cornell University Press, Ithaca, 1967.
- Ulin, David L., *The Lost Art of Reading. Why Book Matter in a Distracted Time*, Sasquath Books, Berkeley, 2010.
- Updike, John, “El escritor como conferenciante”, *La Jornada Semanal*, 19 de febrero de 1989.
- Valla, Lorenzo, “Prefacio”, en *La Donation de Constantin (Sur la “Donation de Constantin”, à lui faussement attribuée et mensongère)*, Les Belles Lettres, París, 1993.
- Vansina, Jan, *Oral Tradition as History*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1985.
- Vargas Llosa, Mario, *García Márquez: historia de un deicidio*, Barral, Barcelona, 1971.
- _____, *La verdad de las mentiras*, Punto de Lectura, Madrid, 2007.
- _____, *La civilización del espectáculo*, Alfaguara, México, 2012.
- _____, “La civilización del espectáculo” (entrevista), *El País*, 15 de abril, 2012, pp. 4-6.
- Vázquez, Josefina, *Nacionalismo y educación en México*, El Colegio de México, México, 1970.
- Venturi, Franco, *Le origini del l’Enciclopedia*, Edizioni U, Florencia, 1946 (Biblioteca Oltremontana).
- Vergara Anderson, Luis, “Discusiones contemporáneas en torno al carácter narrativo del discurso histórico”, *Historia y Grafía*, núm. 24, 2005.
- Vernant, Jean Pierre, *Les origines de la pensée grecque*, Presses Universitaires de

- France, París, 1988.
- Veyne, Paul, *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Alianza Editorial, Madrid, 1971.
- Vico, Giambattista, *The New Science of Giambattista Vico*, trad. y ed. Max Harold Fisch y Thomas Goddard B., Cornell University Press, Ithaca, 1944.
- _____, *New Science*, Penguin Classics, Nueva York, 1996 [edición española: G. Vico, *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, 4 vols., Aguilar, Buenos Aires, 1956 (Biblioteca de Iniciación Filosófica)].
- Vilar, Pierre, *Crecimiento y desarrollo*, Ariel, Barcelona, 1964.
- _____, *La Catalogne dans l'Espagne Moderne*, SEVPEN, París, 1966.
- _____, "Historia marxista, historia en construcción. Ensayo de diálogo con Althusser", en Ciro F. S. Cardoso y Héctor Pérez Brignoli, *Perspectivas de la historiografía contemporánea*, SEP, México, 1976 (SepSetentas), pp. 103-159.
- Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Ediciones de la Casa Chata / Centro de Investigaciones Superiores del INAH, México, 1979.
- Villoro, Luis, "El sentido de la historia", en Carlos Pereyra *et al.*, *Historia ¿para qué?*, Siglo XXI, México, 1980, pp. 35-52.
- _____, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Viroli, Maurizio, *Machiavelli*, Oxford University Press, Oxford, 1998.
- Voltaire, *Œuvres historiques*, René Pomeau (ed.), Gallimard, París, 1962 (Bibliothèque de la Pléiade).
- Vovelle, Michel, "La historia y la larga duración", en Jacques Le Goff, Roger Chartier y Jacques Revel, *La nueva historia*, Edición Mensajero, Bilbao, 1988, pp. 359-386.
- Wade-Gery, H. T., *The Poet of the Iliad*, Cambridge University Press, Cambridge, 1952.
- Wagner, Fritz, *La ciencia de la historia*, UNAM, México, 1958.
- Walker, C. B. F., "Cuneiform", *Reading the Past. Ancient Writing from Cuneiform to the Alphabet*, introducción de J. T. Hooper, British Museum Press, Londres, 1996, pp. 17-70.
- Waters, Lindsay (ed.), *Enemies of Promise: Publishing, Perishing, and the Eclipse of Scholarship*, Prickly Paradigm, Chicago, 2004.
- Wheatley, Paul, *The Pivot of the Four Quarters. A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese*, Aldine, Chicago, 1971.
- White, Hayden, "The Historical Text as Literary Artifact", *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1978 [trad. al español: *El texto histórico como artefacto literario*, Paidós, Barcelona, 2003].
- White, Hayden, *The Content of the Form Narrative Discourse and Historical Representation*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1987.
- _____, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, FCE, México, 1992 [ed. inglesa, 1973].
- _____, "Guilty of History? The *Longue Durée* of Paul Ricœur", *History and Theory*, vol. 46, núm. 2, 2007, pp. 233-251.
- Wilkerson, S. J. K., "The Ethnographic Works of Andrés de Olmos: Precursor and

- Contemporary of Sahagún”, en Munro S. Edmonson (ed.), *Sixteenth Century Mexico: The Work of Sahagun*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1974.
- Winock, Michael, *El siglo de los intelectuales*, trad. Ana Herrera, Edhasa, Buenos Aires, 2010.
- Wood, Gordon S., *The Purpose of the Past. Reflections on the Uses of History*, The Penguin Books, Nueva York, 2008.
- Woodard, Roger D. (ed.), *The Cambridge Encyclopedia of the World's Ancient Languages*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Woolf, Daniel R. (ed.), *A Global Encyclopedia of Historical Writing*, Garland / Taylor and Francis, Nueva York, 1998.
- _____, *A Global History of History*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.
- Yates, Frances A., *The Art of Memory*, The University of Chicago Press, Chicago, 1966 [trad. al español: *El arte de la memoria*, Siruela, Madrid, 2005].
- Yerushalmi, Yosef Hayim, *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, epílogo de Harold Bloom, University of Washington Press, Washington, 1996.
- Zaid, Gabriel, “Intelectuales”, *Ciencia, Conocimiento, Tecnología*, núm. 124, febrero, 2012, pp. 4-7.
- Zanker, Paul, *Augusto y el poder de las imágenes*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.
- Zárate Hernández, José Eduardo, *Procesos de identidad y globalización económica: El Llano Grande, en el sur de Jalisco*, El Colegio de Michoacán, México, 1997.
- Zemon, Natalie Davis, “Pruebas y posibilidades”, en Carlo Ginzburg, *Tentativas*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 2003.
- Zola, Émile, *L’Affaire Dreyfus. La verité en marche*, Garnier Flammarion, París, 1969.

Esta obra tiene como objeto de reflexión la labor desempeñada por los historiadores en la sociedad. Considera el papel social de la historia como disciplina científica y su función como forjadora de identidades, y como una reconstrucción crítica del pasado. Por otro lado, analiza los pilares de la construcción historiográfica (prueba, explicación y representación literaria de la realidad), y luego se detiene en el redescubrimiento de la narrativa oral, la reconstrucción del pasado a partir del mito, y la relación entre la historia y la ficción.

Enrique Florescano (Coscomatepec, Veracruz, 1937) es doctor en historia por la École Pratique des Hautes Études de la Universidad de París (Sorbona). Autor de numerosos libros y artículos sobre una diversidad de temas de historia mexicana: el pasado prehispánico, la historiografía, la historia económica y social, la memoria, los símbolos y los mitos, y las identidades locales, regionales y nacionales. Se le considera uno de los principales renovadores de la investigación histórica en México. Algunas de sus publicaciones son *La historia y el historiador* (1997), *La bandera mexicana. Breve historia de su formación y simbolismo* (1998), *Para qué estudiar y enseñar la historia* (2000), *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de América* (2004), *Los orígenes del poder en Mesoamérica* (2009) y *Atlas histórico de México* (2009).

Índice

Índice	4
[Presentación]	9
Introducción	10
Primera Parte. La función social de la historia	13
Discurso de identidad	16
Conocimiento de lo extraño y remoto	19
Registro del transcurrir temporal	22
Encuentro con lo irrepitable	27
Los orígenes del arte de historiar en la tradición occidental	30
El pasado como historia contemporánea y evidencia de lo realmente ocurrido	36
¿Maestra de la vida?	39
¿tribunal?	43
Inagotable proveedora de arquetipos	46
De los anticuarios a la ars historica y la aparición de una historia con fines propios y dimensión universal	50
La creación de “comunidades imaginadas”	62
La nación de ciudadanos	64
Memoria del poder	68
La reconstrucción crítica del pasado	74
Ampliación de las fronteras	81
Las ataduras de la institución académica y del gremio	89
Fundación de los claustros gremiales	89
Ocultamiento de los cimientos institucionales	91
Consolidación del poder burocrático	92
El poder gremial	93
Historia del gremio y para el gremio	95
Segunda Parte. Los pilares de la construcción historiográfica	98
El redescubrimiento de la narrativa oral y su impacto en la reconstrucción del pasado	102
El salto de la memoria oral a la memoria escrita	106
Los efectos negativos de la escritura sobre los pueblos “sin historia”	108
Mito, rito e historia	121
Rito	125

Historia	130
Memoria e historia	136
La ruptura entre la memoria y la historia	137
Características de la memoria colectiva	141
La memoria y la responsabilidad con el pasado	142
La memoria como imperativo moral	143
Historia y ficción	148
Tres pilares de la operación historiográfica	160
Imágenes y transformaciones del narrador del pasado	171
Los historiadores de la Ilustración	181
Los historiadores de la Revolución francesa	184
La profesionalización del oficio	188
Tres maestros de la historia de la cultura: Jacob Burckhardt, Johan Huizinga y Mijaíl Bajtín	195
Desafíos y constricciones que retan el oficio de historiador	208
Forja del ciudadano	216
Bibliografía	219