FRONTERAS *de la historia*

VOLUMEN 5 / 2000

INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

DOSSIER

La historia en Colombia hoy: ¿encerramiento y cientificismo?

La historia en su encerramiento. Una mirada iconoclasta al quehacer de la historia en Colombia
Alberto Guillermo Flórez Malagón

El pensar histórico como genealogía. Acto interpretativo y construcción de subjetividad
María del Pilar Melgarejo Acosta

La miseria de la historia cientificista. Reflexiones sobre actitudes y prácticas del conocimiento histórico
Roch Little

FRONTERAS

de la historia

INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA

VOLUMEN 5 / 2000

FRONTERAS
de la historia

Editora
María Constanza Toquica Clavijo
Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Comité Editorial
José Antonio Amaya (Universidad Nacional de Colombia)
Jaime Borja (Pontificia Universidad Javeriana)
Alberto Guillermo Flórez (Colciencias-Pontificia Universidad Javeriana)
Cari Langebaek (Universidad de los Andes)
Guillermo Sosa (Instituto Colombiano de Antropología e Historia)
María Victoria Uribe (Instituto Colombiano de Antropología e Historia)

Asistente Editorial
Ileana Torres

Diseño palimpsesto en portada
María Victoria Uribe

Diagramación e Impresión
Imprenta Nacional de Colombia

©Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Directora
María Victoria Uribe Alarcón
Coordinador Grupo de Historia
Guillermo Sosa Abella **Coordinador**
Publicaciones
Nicolás Morales Thomas

Calle 12 N° 2-41, Bogotá/Colombia. Teléfonos (571) 3413857- 3410761
Fax 5619600. Correo electrónico: ctoquica@mincultura.gov.co. gsosa@mincultura.gov.co

La Revista *Fronteras de la Historia* es una publicación anual editada por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia, que busca delinear un campo textual donde coexistan diversas interpretaciones y observaciones críticas del pasado. Aunque su eje temático se centra en la historia del periodo colonial latinoamericano, *Fronteras de la Historia* está abierta a la discusión de diversas temáticas que articulen el pasado colonial, con problemáticas de los siglos XIX y XX desde una perspectiva transdisciplinar.

ISSN: 123-4676

FRONTERAS
de la historia

VOLUMEN 5/ 2000

Contenido

Editorial

Dossier:

La historia en Colombia hoy: ¿Encerramiento y cientificismo?

Alberto Guillermo Flórez Malagón

La historia en su encerramiento. Una mirada icono-clasta al quehacer de la historia en Colombia 9

María del Pilar Melgarejo Acosta

El pensar histórico como genealogía. Acto interpretativo y construcción de subjetividad 35

Roch Little

La miseria de la historia cientificista. Reflexiones sobre actitudes y prácticas del conocimiento histórico 51

Artículos

Bárbara Weinstein

La investigación sobre identidad y ciudadanía en Estados Unidos: de la Nueva Historia Social a la Nueva Historia Cultural 73

J. Michael Francis

"La tierra clama por remedio": La conquista espiritual del territorio muisca 93

Entrevista

Constanza Toquica C.

Entrevista con Antonio Rubial García: ¿Historia Literaria o Literatura Histórica? **121**

Reseñas

Mary Louise Pratt. *Ojos imperiales: Literatura de Viajes y Transculturación.* Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1997
Bernardo Leal **147**

Luis Fernando Restrepo. *Un Nuevo Reino Imaginado: Las Elegías de Varones Ilustres de Indias de Juan de Castellanos.* Santafé de Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica, 1999
Mercedes López **152**

María Himelda Ramírez. *Las Mujeres y la Sociedad Colonial de Santafé de Bogotá, 1750-1810.* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000
María Mercedes Herrera **156**

Teresita Martínez-Vergne. *Shaping the Discourse on Space: Charity and Its Wards in Nineteenth-Century San Juan, Puerto Rico.* Austin: University of Texas Press, 1999
Hayley S. Froysland **158**

Editorial

El número cinco de la revista *Fronteras de la Historia* inicia una nueva etapa en un contexto marcado por diversos cuestionamientos que apuntan a la transdisciplinariedad de las ciencias sociales. Debido a ello, este número ha disminuido los espacios dedicados a artículos cuyos contenidos venían siendo mayoritariamente de Historia Colonial, para centrarse en el debate teórico y metodológico y en los recientes desplazamientos de la historiografía. Con el nuevo título la revista busca delinear un campo textual siempre abierto a las yuxtaposiciones y a las observaciones críticas acerca del pasado, un pasado poblado por incontables historias que han sido negadas, olvidadas o simplemente puestas de lado por la historiografía tradicional. El proyecto pertenece, sin lugar a dudas, a nuestro tiempo y debuta en una época de turbulencia, desánimo y perplejidad, marcado por las dificultades que enfrenta la nación.

Hablar de las fronteras de la historia implica explorar formas alternativas de democracia y desarrollo, es hablar de heterogeneidades, es estudiar la memoria, aquella que se doblega a la llamada de la atención como diría Proust, es jugar con diversas formas de escritura. Nuestros antepasados, los llamados sujetos coloniales, son, de alguna extraña manera, nuestros contemporáneos y por ello la escritura de su historia debe asumir implícitamente una pluralidad de tiempos simultáneos que nos permitan mirarnos en el espejo de sus desapercibidas vidas.

Para el historiador que se interesa por la época colonial existe una dificultad representada por la inexistencia de fuentes históricas vernáculas, ya que fueron los administradores del orden colonial quienes produjeron los documentos que estudia el historiador; la presencia de los grupos subalternos en la historia oficial está mediatizada por las fuentes burocráticas y oficiales. Ello nos lleva a preguntarnos en tales circunstancias: ¿cuál puede ser la representación historiográfica de estas capas de la sociedad? Para suplir tal vacío, ¿no será

necesario iniciar su relectura desde lo cultural? La nación no puede continuar teniendo una sola narrativa oficial, pues es el resultado de muchas narrativas enfrentadas y yuxtapuestas.

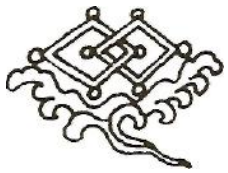
Por todo lo anterior, la revista desea acoger trabajos que rescaten las huellas que han dejado los olvidados por la historia como sujetos de la misma. Le interesa la reflexión crítica acerca de los problemas que suscita la escritura histórica; quiere sentar las bases de una nueva historia cultural que rompa la contraposición existente entre los teóricos y los historiadores de las fuentes coloniales y problematice la relación entre la historia, la antropología, el psicoanálisis y la crítica literaria.

La mayor parte de los artículos aquí publicados son versiones revisadas de algunas ponencias presentadas en el XI Congreso Colombiano de Historia, llevado a cabo en la Universidad Nacional de Colombia en agosto de 2000.

María Victoria Uribe Alarcón
María Constanza Toquica Clavijo
Instituto Colombiano de Antropología e Historia

DOSSIER

La historia en Colombia hoy: ¿encerramiento y cientificismo?



La historia en su encerramiento: Una mirada iconoclasta al quehacer de la historia en Colombia

Alberto Guillermo Flórez Malagón
Pontificia Universidad Javeriana
Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar

Resumen

Este artículo sitúa la discusión sobre la historia en el contexto de la crisis disciplinal experimentada actualmente por las ciencias sociales y humanas. Se evidencia que la historia no posee un estatuto diferente frente a la crisis y por lo tanto su desarrollo debe estudiarse a la luz de la revolución epistemológica más general. Se introduce la idea de la transdisciplinariedad como una de las alternativas de reconstrucción del conocimiento y como uno de los campos más promisorios: el de los estudios culturales, considerando incluso que la historia podría concebirse como una versión de este nuevo campo.

Abstract

This article discusses history as a discipline in the context of the epistemological crisis currently experimented by the social sciences and the humanities. This discussion is possible because history does not have a special status facing the crisis as we present it. Introducíng the idea of transdisciplinarity and its expression in the form of cultural studies leads us to propose a new understanding of history as a version of this new field.

Alberto Guillermo Flórez Malagón. "La Historia en su Encerramiento. Una mirada iconoclasta al quehacer de la historia en Colombia". (La versión original de este artículo fue presentada como ponencia en el panel La Crisis de la Historia (social) y los Retos del Historiador al Comienzo de un Nuevo Milenio, en el XI Congreso Colombiano de Historia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, agosto de 2000).

I. Introducción

El desarrollo actual de las ciencias sociales y humanas se sitúa en un terreno abonado para nuevas formas de pensamiento. La revolución "científica" que experimentamos actualmente da salidas a nuevas preguntas, a nuevas formas de conocer, formas complejas, holísticas y transdisciplinarias. Inevitablemente, a pesar de las fuertes resistencias, se están desarrollando nuevas ciencias sociales, nuevos campos de pensamiento y conocimiento, y por lo tanto nuevas formas de acción.

Uno de los principales puntos de ruptura, que potencia esta revolución del pensamiento, ha sido aquel de la disciplinariedad y su jerarquía interna, es decir el de la fragmentación de los saberes y la jerarquización de los mismos a partir de modelos científicos que, además, despojaron al conocimiento de sus elementos constitutivos, éticos y estéticos.

Las críticas internas y externas al quehacer disciplinar tratan recurrentemente del "fin" de las disciplinas, o por lo menos del fin de sus cánones como estaban planteados hasta ahora. Esto al punto de pensarse, como lo ha expresado de manera tajante el conocido sociólogo inglés Anthony Giddens, que las líneas de pensamiento que dividen a los académicos contemporáneos son solamente mitos.[1]

Así, el debate actual, el cual seguirá definiendo el futuro cercano de las humanidades y las ciencias sociales, expresa la defensa cerrada de la disciplinariedad clásica en un extremo y la negación de su existencia, en el otro. En el proceso concreto se reconocen muchas opciones intermedias que responden a esta polarización. Aparecen nuevas subdisciplinas y nuevos arreglos disciplinares e interdisciplinares, pero también nuevos campos antidisciplinares, y se plantean disciplinas híbridas y opciones transdisciplinares. Todo ello expresa niveles de reconfiguración que dependen del grado de radicalidad al cual se lleve la crítica ante la crisis de fundamentación.

En este texto referiré el debate más general entre disciplinariedad y transdisciplinariedad que ha sido tan influyente en los últimos años para plantear algunas intuiciones acerca de su impacto sobre el quehacer histórico.

[1] Anthony Giddens, "Classical Social Theory and the Origins of Modern Sociology," *American Journal of Sociology* 81 (Enero 1996): 703-29.

Esto a pesar de que los historiadores en general no han sido fuertemente permeados por dicho debate, ya sea por la recia profesionalización que han sufrido en todas las academias del mundo, ya sea porque sus practicantes sienten que heredaron una tradición de miles de años, y quizás más importante porque su estatus siempre se ha camuflado entre las ciencias sociales y las humanidades, eludiendo a menudo las preguntas críticas acerca del estatuto disciplinar.

En el caso colombiano lo que aparece como dominante en la mayor parte de las discusiones acerca del estatus de la historia se limita casi exclusivamente al tema del desarrollo disciplinar: se estudian las escuelas, las tendencias, y hasta se han ido acomodando las transformaciones más radicales originadas en el famoso giro lingüístico y en las propuestas de la historia posmodernista, pero muy pocas veces se involucra a la historia en la discusión más amplia acerca de la crisis y reconstitución disciplinares en contextos no disciplinarios.[2]

Aquí sugeriré una reflexión, con visos regionales, que permita ir abriendo el espacio de los historiadores hacia estas nuevas preguntas que se resuelven ya no en el campo de la interdisciplina (relacional) o de la multidisciplina (asociativa) sino en el de la transdisciplína (integradora y holística), propuesta esta última que afecta el estatus de todas las disciplinas incluyendo la historia, hasta ahora confortablemente protegida entre los muros de su aparentemente sólido oficio.

[2] Interesantes aproximaciones críticas al quehacer "interno" de la disciplina aparecen por ejemplo en Carlos Miguel Ortiz Sarmiento y Bernardo Tovar Zambrano, eds., *Pensar el Pasado* (Santafé de Bogotá: Archivo General de la Nación, Universidad Nacional de Colombia, 1997), o en Mauricio Archila, "¿Es Aún Posible la Búsqueda de la Verdad? Notas sobre la (Nueva) Historia Cultural," *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* (en adelante citado como *ACHSC)* 26 (1999): 249-83, un artículo bastante "avanzado" en la discusión si se compara con las recientes y aún tradicionales revisiones historiográficas como la provocadora y muy "moderna" escrita por Jesús Antonio Bejarano (q.e.p.d.), "Guía para Perplejos: Una Mirada a la Historiografía Colombiana," *ACHSC* 24 (1997): 283-329 y la muy juiciosa de Jorge Orlando Meló publicada en la *Revista de Estudios Sociales* 4 (1999) de la Universidad de los Andes. Sin embargo, la pregunta acerca de una posible disolución de las fronteras disciplinares apenas se insinúa allí pues los autores miran la crisis de la disciplina desde adentro sin permitirse *explorar alternativas más radicales como las que* aquí se proponen y las cuales implican tomar con menos prevenciones el ambiente crítico del posmodernismo.

II. El agotamiento de las disciplinas. ¿Reconfiguración o desaparición?

Entre 1993 y 1996 un grupo de influyentes pensadores provenientes de diversas formaciones disciplinares y regiones del mundo se reunió para conformar la Comisión Gulbenkian.[3] Este notable grupo realizó un análisis que, traducido a varias lenguas, se ha convertido en una referencia clásica para el estudio del desarrollo de las ciencias sociales y las humanidades, y de su estado actual, tanto en términos de las relaciones entre sus disciplinas como en sus relaciones con las ciencias naturales.

El reporte de esta comisión exploró cómo las ciencias modernas se construyeron históricamente y por qué fueron fragmentadas en un grupo de disciplinas que hoy en día están siendo retadas como referencias adecuadas para la división del trabajo intelectual creando, en consecuencia, un importante debate alrededor de su estructura organizacional. Esta preocupación coincide, parcialmente, con la crítica más amplia que han planteado las corrientes posmodernistas ante el desarrollo y la legitimidad del conocimiento científico. Aunque la "aventura del posmodernismo", como la describe Carlos Reynoso[4], es más conocida por la línea que tiene que ver con la literatura, la filosofía y el arte que con aquella que discute las ciencias sociales, en ambos casos su aproximación más generalmente aceptada ha decretado (entre otras cosas) la crisis de la razón y de la ciencia partiendo de un fuerte escepticismo hacia sus categorías analíticas.

Las ciencias sociales se encontraron finalmente definidas entre 1850 y 1914 en estructuras disciplinares reconocidas por las universidades del mundo, presas en la mitad de la tensión entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, como las refería la discusión neokantiana, división que más tarde asumirían las corrientes positivistas.[5] Pero, como diría Jürgen Habermas, "basta dar una ojeada a cualquier catálogo de cursos universitarios para percatarse de esta escisión fáctica

[3] Financiada por la Fundación Calouste Gulbenkian, esta comisión reunió a seis especialistas de las ciencias sociales, dos de las ciencias naturales y dos de las humanidades. Ellos fueron: Immanuel Wallerstein, Calestous Juma, Evelyn Fox Keller, Jürgen Kocka, Dominique Lecourt, V. Y. Mudimbe, Kinhide Mushakoji, Ilya Prigogine, Peter J. Taylor y Michel-Rolph Trouillot.

[4] Carlos Reynoso, comp., *El Surgimiento de la Antropología Posmoderna* (Barcelona: Gedisa, 1992), 11.

[5] Jürgen Habermas, *Las Ciencias Sociales* (Barcelona: Tecnos, 1987), 81.

de las ciencias que sólo los manuales de los positivistas parecen considerar irrelevante".[6] Las ciencias sociales jamás han podido ser indiferentes a esta tensión, mientras que las otras ciencias, definidas en los extremos de las "dos culturas" parecen ignorarse mutuamente desde una perpectiva epistemológica (la teoría de la ciencia y la hermeneutica filosófica).

Como nos lo recordó Michel Foucault, uno de los principales orientadores de las corrientes posestructuralistas (vanguardia del pensamiento posmoderno), no podemos ignorar más la arbitrariedad de las epistemes y sus implicaciones sobre el tema de la fundamentación disciplinar. Además, "las disciplinas constituyen un sistema de control en la producción del discurso, fijando sus límites a través de la acción de una identidad que toma la forma de una permanente reactivación de las reglas".[7] En esta línea de pensamiento resulta indispensable la pregunta acerca de la fundamentación disciplinar y de su proyección hacia una política del saber.

Por otra parte, los grandes logros intelectuales de los últimos cuarenta años, los cuales nos han guiado hacia las ciencias de la complejidad (que algunos prefieren referir como teorías del caos), así como la necesidad que surgió para la "contextualización" de los universalismos, el entendimiento de la poscolonialidad, de la subalternidad y sobre todo de la globalización[8], han influenciado la práctica de los académicos humanistas pero, desafortunadamente, han dejado poco espacio para preocupaciones de naturaleza estructural y organizativa. En el presente estado de su evolución parece que este último tema, cuyo referente principal es la estructura disciplinar y su institucionalización, debe considerarse un dilema central para las ciencias sociales y las humanidades.[9]

Recordando de manera referencial el lenguaje de Thomas Kuhn, podríamos estar asistiendo a una revolución científica que surge de una doble debilidad de las

---

[6] Ibid.

[7] Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language* (New York: Phanteon, 1972), 224, citado en Immanuel Wallerstein et al., *Abrir las Ciencias Sociales* (México: Siglo XXI, 1998), 33.

[s] Acerca de la complejidad de estas nuevas problemáticas, en referencia a América Latina véase Santiago Castro G. y Eduardo Mendieta, coord., *Teorías sin Disciplina: Latinoamericanismo, Poscolonialidad y Globalización en Debate* (México: Universidad de San Francisco, Grupo Editorial Porrúa, 1998).

[9] Wallerstein *et al., Abrir las Ciencias Sociales,* x.

ciencias sociales: por defecto (ningún paradigma dominante) y por exceso (varias propuestas paradigmáticas en competencia). La crisis no sólo plantea el desdibujamiento de los objetos disciplinares en las ciencias sociales sino también la conexión de los modelos de las ciencias naturales con los sociales, o por lo menos con los sistemas no lineales, análogos a los sociales.

Aunque la realidad no existe fragmentada, los pensadores disciplinares así la representaron. Las disciplinas siguieron sus propios lenguajes, cultura de investigación y aplicaciones prácticas. La dificultad radica en que, a medida que ellas se especializaron, cesaron de ver, o aún prever las conexiones potenciales que ellas tienen con otras áreas.[10]

La primera salida práctica, casi pragmática, que se planteó ante estos problemas, nos remitió a la idea de la interdisciplinariedad y a la constatación de su tremendo auge metodológico.[11] Muy intensamente a partir de 1945 las restricciones disciplinares se empezaron a romper. A lo largo del mundo las series de coloquios y conferencias internacionales en décadas recientes han tendido a reclutar participantes de acuerdo con temas específicos, la mayor parte de las veces sin poner demasiada atención a las afiliaciones disciplinares. Hoy en día existe un número creciente de importantes revistas científicas que conscientemente ignoran las fronteras disciplinares. Los departamentos disciplinares recluían a sus profesores en una variedad amplia de profesiones. Y por supuesto existe un auge de nuevos programas cuasidisciplinares que se han consolidado en la última mitad del siglo y que están generalmente conformados por personas que poseen grados universitarios en múltiples disciplinas. Estas prácticas académicas se han consolidado con mucha naturalidad y aparecen como dominantes en la actividad investigativa contemporánea.

Aunque antes de 1937 se habló de cruce de disciplinas y hasta de demolición de las fronteras disciplinares, el término interdisciplinariedad aparece en ese año mencionado por primera vez por el sociólogo Louis Wirtz.[12] El desarrollo de esta experiencia,

---

[10] Ibid.
[11] Ver Mattei Dogan, "Disgregación de las Ciencias Sociales y Recomposición de las Especialidades" (Marzo 1994, mimeografía).
[12] Ver David L. Sills, "A Note on the Origin of Interdisciplinarity," *ITEM* (Social Science Research Council, marzo 1986).

especialmente después de la Segunda Guerra Mundial, llevó sin embargo al sentimiento de una simple e insuficiente amalgama en la que aparecía un desfile de disciplinas, en el mejor de los casos creando apenas un paralelismo útil. Un famoso documento de la Organización de Cooperación y Desarrollo Económico llegó incluso a tildar esas experiencias como un fracaso, refiriendo a la interdisciplinariedad como un concepto epistemológicamente ingenuo.[13] Los enfoques interdisciplinarios y multidisciplinarios así vistos resultaban engañosos, además porque insistían en la división de la realidad en diversos fragmentos.

La pluridisciplinariedad como otra expresión análoga consistiría en el estudio del objeto de una sola y misma disciplina por medio de varias disciplinas a la vez. Dicho de otro modo, la gestión pluridisciplinaria sobrepasaría las disciplinas pero su finalidad quedaría igualmente inscrita en el marco de la investigación disciplinaria. La interdisciplinariedad, a su vez, tenía una mirada diferente concerniente a la transferencia de métodos de una disciplina a otra. Todas estas prácticas sobrepasaban a las disciplinas pero su finalidad quedaba de todas maneras inscrita en la investigación disciplinaria.

Esta "zona de libre comercio" , como llama Nelly Richard a la suma pacífica de saberes complementarios (interdisciplinariedad, multidisciplinariedad o pluridisciplinariedad), no sería más que un ordenamiento de saberes destinados a integrar una nueva totalidad de conocimientos más abarcadora y funcional que finalmente dejaría intocados los contornos de cada saber heredado.[14]

En la evolución más reciente del problema no se tiende a hablar tanto de síntesis como de hibridación, lo cual denota en algunos casos recombinación de fragmentos de ciencias, planteando el cruce y reconstitución de las disciplinas de dos en dos. Pero también se habla, quizás de manera aún más útil, del término *transdisciplinariedad*, en el cual, se reconoce el origen múltiple de nuevos campos de conocimiento y la imposibilidad del trabajo monodisciplinario y aun interdisciplinario para absorber las nuevas temáticas desarrolladas por el mundo contemporáneo.

---

[13] OCDE, *Interdisciplinary Problems of Teaching and Research in Universities* (París: OCDE, 1972).
[14] Nelly Richard, "Antidisciplina, Transdisciplina y Redisciplinamientos del Saber," *Revista de Estudios Sociales* 1 (agosto 1998): 118-23, de la Universidad de los Andes y la Fundación Social.

Potenciada por la crítica posmodernista, esta veta de ruptura se ha convertido en una alternativa que aboga por un conocimiento más allá de las disciplinas. Por una mirada integradora, comúnmente tratada como holística. La transdisciplinariedad no busca el dominio en varias disciplinas sino abrir todas las disciplinas a lo que todas tienen en común y a lo que yace más allá de sus fronteras. La visión transdisciplinaria es además definitivamente abierta en cuanto trasciende el campo de las ciencias exactas estimulándolas para que se comuniquen y reconcilien, no únicamente con las humanidades y las ciencias sociales sino también con el arte, la literatura, la poesía y otras experiencias espirituales.[15]

¿Hay algo entre y a través de las disciplinas y más allá de toda disciplina? Desde el punto de vista del pensamiento clásico no hay nada, estrictamente nada. El espacio en cuestión está vacío, como el vacío de la física clásica. Aun cuando renuncia a la visión piramidal del conocimiento, el pensamiento clásico considera que cada fragmento de la pirámide disciplinaria es una pirámide entera; cada disciplina pretende que el campo que le pertenece es inagotable. Para el pensamiento clásico la transdisciplinariedad es un absurdo porque no tiene objeto. En cambio para la transdisciplinariedad el pensamiento clásico no es absurdo pero su campo de aplicación es considerado restringido.

La investigación disciplinaria concierne más o menos a un único y mismo nivel de realidad; por otra parte, en la mayoría de los casos no concierne más que a los fragmentos de un solo y mismo nivel de realidad. En cambio la transdisciplinariedad se interesa en la dinámica que se engendra por la acción simultánea de varios niveles de realidad.[16]

Así, como dicen algunos, las ciencias sociales y las humanidades están genéticamente programadas para dar a luz a mestizos[17] y estos no son simples Frankensteins de las ciencias sociales y las humanidades, sino cuerpos completos de conocimiento en los cuales, además, se están resolviendo los problemas más relevantes a las

[15] Lima de Freitas, Edgar Morin y Basarab Nicolescu, "Declaración Transdisciplinaria" (documento elaborado por el Comité de Redacción, Primer Congreso Mundial sobre Transdisciplinariedad, Convento da Arrábida, Portugal, 6 de noviembre de 1994).
[16] Ibid., artículos 3 y 5.
[17] Dogan, "Disgregación de las Ciencias."

culturas y a las sociedades contemporáneas.[18] Así, la transdisciplina no busca un espacio de convergencias e hibridación, sino una etapa superior, por lo menos un estadio diferente del de las disciplinas y del de la interdisciplina.

Frente a la transdisciplina surge un debate importante el cual remite al enfrentamiento entre la propuesta totalizante de la modernidad y las visiones posmodernas más radicales, antidisciplinares si se quiere, que reivindican una diversidad y fragmentación de las situaciones objeto de conocimiento, lo cual impediría una propuesta reconstructiva y por supuesto negaría la vuelta a cualquier tipo de metarrelato.[19] Personalmente, considero que el metarrelato podría estar presente en las prácticas transdisciplinares sin que ello afecte su carácter revolucionario en cuanto a la epistemología de las ciencias se refiere. Sin embargo, las opciones que ofrecen los defensores de la transdisciplinaridad expresan una tensión permanente acerca de estos temas, presente en los nuevos campos.[20] A este nivel aparece el problema de si los nuevos campos simplemente redefinen fronteras que seguirán inevitablemente siendo artificiales e inadecuadas.

En todo caso, las alternativas expresadas en los nuevos campos transdisciplinares del conocimiento son inmensas. Todos comparten la angustia de querer tratar de manera diferente los problemas que no parecen resolverse adecuadamente desde la ciencia disciplina!. Todos son explícitamente políticos con un claro horizonte moral.

---

[18] En este punto recuerdo la coincidencia con la reflexión historiográfica de Medina cuando insiste en la responsabilidad del historiador frente a "un país concreto" (el aquí y el ahora), lo cual parece expresar la necesidad de vincular el conocimiento a la cotidianidad en un intento ético-político de reconstrucción disciplinar. Medófilo Medina, "La Historia: Hic et Nunc," en *Pensar el Pasado, 51-1 A.*

[19] Roberto Folian, Problematizing Interdisciplinarity," en *Social Sciences and Transdisciplínarity: Latin American and Canadian Experiences,* ed. Rosalind Boyd y Alberto Flórez Malagón (Montreal: CDAS, 1999), 11-116

[20] Existen puntos tan opuestos como los expresados por Bunge y Alfonso Borrero, S.J., quienes hablan de interdisciplinariedad y ocasionalmente de transdisciplinariedad desde marcos cientificistas clásicos, equivaliendo estas propuestas a simples cruces entre conjuntos (intersecciones en lenguaje matemático), mientras otros como Roberto Follari previenen acerca de la "tentación totalizante" que implica el auge de los nuevos campos. Véase Mario Bunge, "Sistemism: The Alternative to Individualism and Holism," en *Social Sciences and Transdisciplinarity;* Alfonso Borrero, S.J., "La Interdisciplinariedad: Concepto y Práctica" (ponencia presentada al Simposio Permanente sobre la Universidad, XX Seminario General Nacional, Universidad Javeriana, Bogotá, 2000) y Follari, "Problematizing Interdisciplinarity," en *Social Sciences and Transdisciplinarity.*

Y, además, han tenido alto éxito en sus procesos de institucionalización. Los estudios ambientales, de cultura visual, de género, culturales, poscoloniales y subalternos, son algunos de los ejemplos más conocidos.

Los nuevos campos aparecen cuando se deshace la solidaridad de las antiguas disciplinas en provecho de un objeto nuevo, de un lenguaje nuevo. Es aquí donde surge la posibilidad de insistir en la vocación política[21] de los nuevos campos para insistir en un nuevo proyecto "democratizador de transformación académica" que permita leer ya no "nuevos objetos" u "objetos justos" sino la posibilidad de nuevos lenguajes, nuevos registros de conocimiento y también de escritura.

Esta reconfiguración política expresa también importantes transformaciones en el desarrollo institucional de las universidades y demás centros educativos, cambios que se relacionan *directamente con los contenidos sociales, económicos y* culturales de la acción guiada y legitimada por el conocimiento.

No es gratuito que el problema de las fronteras disciplinares sea cada vez más una excusa para la reorganización institucional de los saberes. Desde las primeras tendencias interdisciplinarias, hasta las más recientes transdisciplinarias, con *el auge de* los nuevos campos, las universidades como los principales centros académicos del mundo, empiezan a adaptarse a las nuevas tendencias, aunque sin lograr todavía definir del todo su nueva ideología.

La dificultad por transformar la Universidad actual radica en que las nuevas propuestas, como la transdisciplinariedad, van más allá de una simple reconstitución de saberes. El tema se ha convertido en uno de sus compromisos. Cuando las viejas disciplinas (especialmente la historia, la antropología y la literatura) se preguntan por qué los nuevos campos las superan, o por lo menos están más allá de sus propuestas, parte de la respuesta radica en su actitud política.

Aunque todas las expresiones de las nuevas ciencias son complejas y podrían ser discutidas en cada caso particular, aquí privilegiaremos una de estas opciones, los

[21] John Beverly, "Write in Reverse on the Projects of the Latín American Subaltern Group," *Disposition* (Universidad de Michigan, 1994), xxi, citado en Richard, "Antidisciplina, Transdisciplina," 122.

estudios culturales, porque representan una fuerza renovadora muy importante en toda la América Latina, porque en el caso colombiano su evolución ha sido muy dinámica y ya comienza incluso a institucionalizarse en varias de las principales universidades colombianas y sobre todo porque su carácter crítico resulta muy pertinente para aportar académicamente a la discusión sobre la crisis de la historia.

Los estudios culturales optan por estudiar la cultura contemporánea como un objeto más amplio que cualquiera que hubieran propuesto la antropología, la historia o la crítica literaria. Este sería un buen ejemplo de reconfiguración de las disciplinas alrededor de una propuesta de hibridación, en la cual se percibe no tanto la reacomodación de la disciplinariedad moderna, sino la recuperación de un objeto complejo que pudo perderse en el afán hegemonizante de la ciencia.

Como sintetizan Santiago Castro y Oscar Guardiola,

"la novedad de este campo emergente radica en el abordaje postradicional que hacen de su objeto de estudio. La cultura ya no es vista como un conjunto "orgánico" de valores, lenguajes, mitos y creencias que se transmiten de generación en generación y que definen la identidad de un pueblo (concepto "antropológico" de cultura). La "cultura" que estudian los estudios culturales no es letrada, ni depende del conocimiento *(Bildung)* de los sujetos (concepto "humanista" de cultura). Tampoco se trata de un mero epifenómeno de las determinaciones económicas de la base (concepto "economicista" de cultura). En el origen del proyecto de los estudios culturales se encuentra pues una crítica triple: del organicismo, del humanismo y del economicismo de las ciencias sociales.

En una palabra: la "cultura" de la que se ocupan los estudios culturales tiene menos que ver con los artefactos culturales en sí mismos (textos, obras de arte, valores, tecnologías, conocimientos, etc.), como con los *procesos* estructurales de producción, distribución y recepción de esos artefactos... Los estudios culturales toman como objeto de análisis esos mecanismos de producción de significados, el modo en que se reproducen y distribuyen, los dispositivos de selección que utilizan, así como la forma en que se genera la dialéctica entre sujeto y estructura" .[22]

La principal tarea de los estudios culturales es, entonces, la de enfocarse en el estudio de la función política de la cultura. En otras palabras, estudiar las prácticas culturales y sus relaciones con el poder. De allí que su preocupación constante sea exponer las relaciones de poder y examinar cómo estas relaciones influencian y moldean las prácticas culturales. Este enfoque crea una diferencia con los estudios de la cultura que desarrollaron las disciplinas clásicas, en los cuales se concebía la cultura como una entidad discreta divorciada de su contexto social o político. Además, es muy importante que los estudios culturales insisten en no separar la experiencia subjetiva cotidiana de la red más amplia que la contiene.

La cultura como referencia holística en todo caso se reduce en la práctica a mensajes discretos, "prácticas de significado", o "discursos" los cuales son distribuidos por instituciones y medios de comunicación.[23] La Universidad constituye una de esas instituciones y de allí su responsabilidad en la generación de los discursos que se convierten en producción cultural lista para ser convertida en práctica en cuanto es socializada. Aunque la producción cultural se concibe como un proceso de "hibridación" y "negociación"[24], en espacios institucionales hegemónicos ésta puede imponerse sin mayores resistencias y resulta por lo tanto un mecanismo privilegiado para la reproducción del poder. La cultura que interesa a los estudios culturales es más que un objeto de estudio, pues es al mismo tiempo la localización de la crítica política y la acción.[25]

III. La historia al debate

Frente a las preocupaciones que hemos venido elaborando en este texto resulta apropiado preguntarse por su pertinencia frente al conocimiento histórico. **Los** historiadores, muy reacios a visualizar estas posibilidades de discusión, con una disciplina intelectual que según algunos tiene más de 2.400 años de edad,[26] y con el cómodo tránsito entre el espacio reservado por la modernidad a las humanidades y

[22] Ibid., xxiii.
[23] Simón During, ed., *The Cultural Studies Reader* (Londres: Routledge, 1993), 5.
[24] Ibid., 7.
[25] Ziauddin Sardar y Borin Van Loon, *Cultural Studies for Beginners* (Cambridge: Icón Books, 1997), 9.
[26] Keith Windschuttle, *The Killing ofHistory: How Literary Critics and Social Theorists are Murdering our Past* (New York: The Free, 1997), 1.

el asignado a las ciencias sociales, se sienten muy seguros ante las crisis de fundamentación que hoy determina el desarrollo, o quizás el fin, de las ciencias.

En el ámbito colombiano el debate acerca de la crisis disciplinar y de los nuevos campos de conocimiento parece haberse atrasado un poco frente a la dinámica de otros países.[27] Igualmente desafortunada es la adopción sin elaboración de alguna crítica a la posmodernidad, especialmente la de Fredric Jameson,[28] que ha desvirtuado la discusión intelectual al crear simples focos de resistencia que aluden a la moda, la superficialidad, el carácter idealista o la ideología del capitalismo avanzado, todos epítetos que tomados en contextos simples, desvalorizan la riqueza de la crítica posmodernista, la cual merece ser tomada en cuenta aunque no se opte por ella. Ni hablar de las livianas reflexiones del físico Alan Sokal, que han tenido tanta divulgación en nuestro medio.[29]

No se trata aquí de repetir los debates acerca de la historia en la posmodernidad, limitados al contexto disciplinal. Los textos disponibles sobre el tema son ya innumerables y muchos de ellos poseen una consistencia a prueba de resistencias dogmáticas. Aunque el texto retoma la inspiración de los debates posmodernistas de los ochenta, su intencionalidad no es la de insistir en lo dicho. Se trata más bien de recordar algunas consecuencias posibles del debate para enfrentar las preguntas acerca de la fundamentación disciplinal que, en todo caso, no se limitan a una u otra expresión de la discusión entre modernistas y posmodernistas.

Se trata de explicitar y criticar el importante acento de nuestra historiografía en reproducir modelos demasiado tradicionales en la escritura de la historia, sin mencionar los efectos sociales que dicha escritura genera en el momento en que esta producción se convierte en insumo legitimador de la realidad.

---

[27] Es más, el tema parece haberse discutido, especialmente a escala latinoamericana, en la década del ochenta mientras que ahora la comunidad internacional se adentra en otros temas y corolarios de aquellos debates. Castro y Mendieta, *Teorías sin disciplina.*

[28] Fredric Jameson, *El Posmodernismo o la Lógica Cultural del Capitalismo Avanzado* (Barcelona: Paidós, 1991).

[29] Ver, por ejemplo, Alan Sokal y Jean Bricmont, *Imposturas Intelectuales* (Barcelona: Paidós, 1999).

Como primer ejercicio me interesa sugerir unos pocos de muchos elementos posibles para desmitificar la solidez del ejercicio histórico. También me interesa sugerir aquí que, en lugar de ampliar la discusión disciplinal como lo hacen por ejemplo las subdisciplinas, podría pensarse en la fusión de la historia en los nuevos campos, redefiniéndola, verbigracia, como una versión de estudios culturales.

Así se negaría el estatuto exclusivo de la historia, como se ha entendido hasta ahora. La propuesta no es necesariamente nueva o alocada y de hecho, ya algunas universidades en el mundo han cambiado la adscripción institucional de sus departamentos de historia en otros de *estudios históricos,* dando un giro institucional importante frente a las tradiciones de la disciplinariedad, y varios académicos prominentes consideran que el estudio del pasado se hace mejor al aproximarse a las relaciones y prácticas sociales a través del análisis textual, más allá y de manera aún más radical que en las primeras propuestas del famoso "giro lingüístico"[30].

La punta de lanza del cambio, en el caso de la historia, ha sido sobre todo el tema de lo cultural. Así, el primer campo de combate se ha dado alrededor de la historia cultural, pero aún allí me parece que la propuesta es tímida y podría proponerse un debate acerca de la cercanía de lo histórico con los estudios culturales, sacando la discusión del ámbito disciplinario. Claro, si la idea de que la historia cultural venía ejerciendo un imperialismo al considerar que toda la historia es historia cultural[31], la resistencia que ofrecerá una referencia todavía más amplia a los estudios culturales, será sin duda enorme.

La solución, en todo caso, no sería una nueva historia, o una nueva interdisciplinariedad (caracterizada, como ya mencionamos, por fragmentos disciplínales que se reúnen), sino más bien el desarrollo de prácticas transdisciplinarias que superen realmente la fragmentación disciplinal hasta ahora vigente, para superar las limitaciones que impone la fragmentación del conocimiento.

La historia puede ser tratada con el mismo lenguaje crítico empleado en las otras disciplinas. Para ello, basta constatar su injustificada evasión de la discusión

[30] Windschuttle, *The Killing of History,* 15.
[31] *Híspanc American Historical Review* 79, no. 2 (mayo 1999): 204.

epistemológica y una vez expuesta esta característica, ver cómo la crítica a la modernidad afecta a la historia tanto como a las ciencias sociales y por lo tanto su futuro se definirá en el debate común ante la aparición de los nuevos campos de estudio.

A. El baluarte infranqueable

Cuando se habla de crisis de la historia, ya sabemos que no hay unanimidad acerca de su carácter, que es el mismo de la crisis de las disciplinas, que es aquel de la crisis del pensamiento moderno[32]. Pero aquí no hablaremos de crisis en el sentido restringido que mira a situaciones problemáticas que al final generan avances en los paradigmas. Hablamos de crisis en el sentido de la credibilidad del canon y en la posibilidad de una transformación radical del conocimiento disciplinal.

La queja de Peter Novick de que en la historia "hay un sentimiento de desarraigo tal como no existe en ninguna otra especialidad" es común en todas las disciplinas. En eso la historia no tiene nada de especial. Es parte de la misma propuesta que se somete a crítica, esta es la de la disciplinariedad, la muralla que quiere preservar la objetividad y la autonomía de la disciplina.

Es cierto que la historia ha sido exitosa en su actividad empírica y en su desarrollo institucional en casi todos los países, y eso ha hecho pensar a algunos que los problemas actuales de la historia son solo una etapa más de su crecimiento lineal. El historiador francés Gérard Noiriel, por ejemplo, considera que transformaciones como la actual se vienen dando desde hace dos siglos; pero si uno recuerda a Thomas Khun y su influyente análisis acerca del desarrollo de las ciencias, queda claro que un problema que genera su solución dentro de un paradigma establecido no es lo mismo que las evidencias conducentes a una crisis pues esta última conlleva posiblemente a una ruptura y no a un simple avance en las diversas maneras de generar conocimiento.

Con estas actitudes, las revisiones historiográficas parecen quedarse en la descripción de las prácticas y en un análisis de las tendencias, pero sin llegar a confrontar

[32]En este tema de la crisis disciplinal véase una aproximación complementaria que discute el papel de la antropología y sus transformaciones más recientes en mi trabajo "¿Antropología Histórica... Antrohistoria...?". *Memoria y Sociedad* 3, no. 5 (agosto 1998): 147-60, del Departamento de Historia de la Universidad Javeriana.

críticamente sus contenidos. A veces la crítica es simplemente una defensa de una manera de hacer historia, pero pocas veces se explicitan los contenidos de lo que Foucault llamaría el saber-poder en cada etapa de producción histórica.

Los historiadores siempre se han sentido en terreno firme en cuanto a su objeto, el pasado, pero basta recordar, por ejemplo, que cientos de libros recientes exploran los procesos históricos que hubieran podido ser si un evento hubiera sido diferente[33]. Esta "historia alternativa" o "virtual" es un género establecido de literatura histórica que a veces se clasifica como ciencia ficción. A algunos esta producción les parecerá irrelevante; pero si uno mira con cuidado, su evaluación genera una pregunta central al quehacer tradicional de la historia: ¿cuáles son las causas necesarias de un evento? Además, de estos ejercicios se concluye que los hechos contradictorios son parte del ejercicio interpretativo. La publicación de las historias alternativas ciertamente ha retado las aproximaciones de la historia lineal y determinista y plantea el debate acerca de qué tan complejos y caóticos son los procesos históricos.

Por otra parte, aun sin el análisis de la alternatividad, en pasados que no sucedieron, el pasado que supuestamente sí existió puede ser igualmente problemático. Basta mirar la certeza de procesos de creación de falsas memorias en un evento que ya se conoce experimentalmente. En un reciente artículo de la revista *Scientific American* se da cuenta de diferentes casos en los cuales psiquiatras implantan falsa memorias en sus pacientes. En ocasiones estos casos han llegado a los tribunales indemnizando a los pacientes cuando éstos han actuado y afectado a otros en función de dichos recuerdos falsos[34]. Un número creciente de investigaciones demuestra que bajo las circunstancias adecuadas los recuerdos falsos pueden implantarse con mucha facilidad en las personas. De la misma manera, estos estudios demuestran cómo la información interesada puede cambiar el recuento que un individuo da de un hecho de manera predecible y a menudo muy poderosa. Cuando el tiempo pasa incluso los recuerdos originales se desvanecen y son suplantados por aquellos

[33] Ver Joñannes Bulhof, "What *if? Modality* and History", *History and Theory 38, no. 2 (mayo 1999): 145-*68 y Aviezer Tucker, "Historiographical Counterfactuals and Historical Contingency," *History and Theory* 38, no. 2 (mayo 1999): 264-76.
[34] Elizabeth F. Loftus, "Creating False Memories", *Scientific American* (septiembre 1997): 71-75.

recuerdos modificados a través de sugestión y otros mecanismos que incluyen la implantación de recuerdos sobre hechos que nunca sucedieron. El mecanismo más común es la sugestión inducida pero sobre todo cuando esta se convierte en un ejercicio de imaginación.

El acceso al pasado no es sólo difícil, es igualmente peligroso, cuando no pueden determinarse los hechos recordados y a qué ejercicios de sugestión o imaginación colectiva obedecen. Una primera aproximación a estos temas se encuentra en los trabajos de Hobsbawm y luego en los de Anderson, acerca de los mitos falsos[35]. Luego vino la rica producción acerca de "invenciones" que nos enseñaron de la construcción social del pasado. Los historiadores clásicos seguirán reivindicando la evidencia documental, pero después de los trabajos de Roger Chartier,[36] por ejemplo, sabemos que el texto es construido de la misma manera que el testimonio oral y podemos añadir que está expuesto a las mismas inconsistencias, si se quiere, ontológicas, más allá de los procesos interpretativos, a pesar de todo el andamiaje metodológico tan preciado por los historiadores.

Así, el problema no sólo toca la dificultad del oficio de reconstruir discursivamente los hechos sino que pone en duda la tradicional aceptación ontológica de que el pasado existe independientemente de su apropiación por los historiadores.

Aunque se trate de las huellas del pasado que se recuperan, no todas ellas parecen relevantes. Se trata al tiempo de un problema ontológico y uno epistemológico. ¿El pasado es? ¿Qué importa al fin y al cabo? Lo que se decide está en la esfera del conocimiento, no en el de la existencia como tal; pero aun así esta seguridad ontológica sigue siendo preciada fuente de identidad para los historiadores.

En general, mi expectativa es que las preguntas sobre el quehacer histórico no pueden hacerse más desde el reducido espacio del oficio del historiador como se ha concebido tradicionalmente, y requieren otro aire, respirar más, buscar un espacio

[33] Ver, por ejemplo, Eric J. Hobsbawm, *Sobre la Historia* (Madrid: Crítica, 1999) y Benedict Anderson, *Imagined Communities* (Londres: Verso, 1983).
[36] Roger Chartier, *El Mundo como Representación: Historia Cultural, entre Práctica y Representación* (Barcelona: Gedisa, 1992).

más integral que incluya aspectos esenciales de la filosofía, las humanidades y las ciencias sociales. No se trata de encontrar respuestas en la tradicional interdisciplinariedad que se presta los retazos, se trata de una preocupación epistemológica común a todas las ciencias, la cual sugiere sobrepasar las asfixiantes fronteras disciplínales.

B. ¿Historia sin teoría?

La atención a los temas de la profesionalización y de la institucionalización nos hacen olvidar a veces uno más esencial a la discusión global, éste es el de la fundamentación. Claro, ese tema no es muy atractivo para muchos historiadores engolosinados por el boom de la práctica histórica además porque sigue persistiendo un cierto escozor ante la teoría y no es raro ver que recurrentemente se encuentran prevenciones de historiadores por involucrar en sus escritos lo que despectivamente llaman la "aridez de la epistemología".[37] Protegidos por una continuada adherencia al sentido común empírico y a las nociones realistas de representación y verdad, la mayoría de los historiadores han mantenido un desinterés y hasta una hostilidad hacia la filosofía que los ha llevado a aferrase a una ostensible posición ateórica o antiteórica[38].

Como Nancy Partner, la prestigiosa medievalista, miembro del comité editorial de la revista *History and Theory*, nos recordaba el año pasado que "la historia nunca tuvo una teoría antes del posmodernismo aunque, por supuesto, sí tuvo aproximaciones a la filosofía".[39] Igualmente, Gérard Noiriel, afirmaba que "la historia solo ha podido conquistar su autonomía en el ámbito intelectual situándose en el terreno de la investigación empírica y rechazando las generalidades sobre la historia que eran especialidad de los filósofos".[40] En esta tradición lo que se establecía era una separación entre la investigación empírica y la especulación metafísica que planteaba la "filosofía de la historia". Pero esta última nada tiene que ver con la

[37] Gérard Noiriel, *Sobre la Crisis de la Historia* (Madrid: Cátedra, 1997), 11.
[38] Keith Jenkins, ed., *The Postmodern History Reader* (New York: Routledge, 1997), 1.
[39] Nancy Partner, "Truth and the Adequate Narrative: History after Postmodernism", en *Social Sciences and Transdisciplinarity,* 55-62.
[40] Noiriel, *Crisis de la Historia*, 51.

reflexión teórica sobre el estatuto de la historia y su práctica, a lo cual corresponde la afirmación de una historia sin teoría.

Partner recuerda que "la filosofía de la historia ya fuera dialéctica, marxista o de cualquier otra ideología, característicamente ignoraba la escritura de la historia -tomando por hecho en una aceptación total sin examinar la cosa precisa sobre la que tradicionalmente la filosofía trata-, la relación de las palabras con la realidad. Esto ya lo han repetido los posmodernistas hasta la saciedad, pero Partner agrega que es allí donde la "teoría" en el sentido ofrecido por el giro lingüístico se dirige a los propósitos para los cuales la filosofía fue inventada en primer lugar: examinar cómo el artefacto humano del lenguaje puede o no producir formas que cimentarán el conocimiento del mundo" .[41] Así, el sentido de la teoría aquí no tiene que ver con un sistema ordenado de proposiciones probadas, como lo asumen muchos científicos sociales, ni tampoco es la versión del positivismo lógico como una explicación causal lógicamente integrada[42].

Si se considera la historia desde el mundo griego y hasta los siglos posromanos de desarrollo europeo, la historia escasamente cambió. Siempre fue en prosa y fue una forma de producción literaria. No necesitó de una teoría ni atrajo mucho del examen filosófico o especulativo debido a que ella era solamente practicada, nunca enseñada. Por un breve momento cultural durante el final del siglo XIX y algunas décadas del XX, la historia se llamó a sí misma una ciencia y ganó reconocimiento como un tema universitario para la enseñanza y la investigación. Los historiadores practicaron y enseñaron su disciplina como una ocupación de tiempo completo, se profesionalizaron y crearon asociaciones, pero ninguna teoría científica propia acompañó este proceso de profesionalización. Algunos términos puntuales como factual, hipotético, evidencia, etc., fueron usados para describir la evaluación racional de las fuentes, pero eso fue lo más lejos que se llegó en términos de una autoconciencia científica. Una vez se evidenció que la historia no iba a dar lugar a las leyes y a los resultados replicables de los otros campos científicos, la historia

[41] Ibid.
[42] Craig Calhoun, *Critical Social Theory: Culture, History and the Challenge of Difference* (Cambridge: Blackwell, 1995), 5.

abandonó esta pretensión, pero mantuvo su distancia de la literatura ignorando la actividad central de la escritura, tratándola como un accidente humano sin importancia necesario para la comunicación[43].

El alejamiento de la filosofía, pero al tiempo la falta de éxito en la generación de leyes científicas, es lo que explica, según los miembros de la Comisión Gulbenkian, cómo en el trabajo de los historiadores se logró reflejar en el siglo XIX no sólo el dominio de la ciencia social nomotética en el pensamiento europeo, sino también las fuertes premisas de la actividad ideográfica y de actitudes antiteorizantes de *una disciplina siempre ambigua entre las nuevas ciencias y las humanidades*[44].

La historia académica, insiste Partner, todavía tiende a identificarse con el lenguaje del taller, del trabajo de campo; todavía hablamos de "hacer historia", "llenar la brecha", "moldear" la historia, como si nuestros medios fueran cemento o metal, y no palabras. Los estudiantes de historia no necesariamente aprenden que son formados como escritores y que están trabajando en una disciplina literaria.

Aunque la aceptación del giro lingüístico, las prácticas del nuevo historicismo, y el debate acerca de la falta de teoría en el quehacer disciplinal son ya comunes, la resistencia es cada vez más notoria; pero también, y habría que ver por qué, apareció de manera un poco tardía. Quizá la evidencia de la transformación institucional fue percibida mucho después de que la crítica se clarificó como una tendencia hegemónica. La certeza acerca de los buenos fundamentos de la modernidad parecía ser un bastión irrebatible hasta que efectivamente se empezó a desmoronar en muchas Universidades.

Cómo síntesis de las agrias respuestas al cambio, recordemos uno de los libros más conocidos, *The Killing of History*, escrito por el historiador australiano Keith Windschuttle[45]. Este es un "texto belicoso en el cual el autor no toma prisioneros

[43] Ibid
[44] Wallerstein *et al., Abrir las Ciencias Sociales,* 16.
[45] Esta respuesta tiene su parangón en el lado de los dentistas naturales en un divulgado artículo de Alan Sokal quien después de su pilatuna de físico tuvo que convertirla en libro (citado más arriba) dada la difusión de su crítica que resultó más seria de lo que él mismo esperaba.

cuando lanza su grito de guerra contra todos aquellos que han minado el prestigio de la ciencia histórica empírica."[46] El efecto de este tipo de libros es la polarización que hace desaparecer los espacios intermedios, incluso la posible continuidad que se pueda establecer en la arena del debate académico. El ataque a los sospechosos de posmodernismo, pero también a los tradicionalistas críticos, es una expresión clara de lo que podríamos llamar el pequeño escenario social dentro de la gran guerra de las ciencias.

Curiosamente las críticas de éste y otros libros parecidos hablan desde afuera de las coherencias que atacan, atribuidas a las "nuevas hordas" (no puedo resistir pensar en la analogía de lo bárbaro versus lo civilizado) ya sea por su irreverencia súbitamente descubierta, por su carácter de moda o aun por su lenguaje oscuro[47].

Tristemente las discusiones epistemológicas de los historiadores rara vez alcanzan un nivel alto, y las posiciones filosóficas rápidamente se reducen a posiciones políticas simples. Y sólo de vez en cuando la resistencia de este tipo de autores adquiere visos de debate académico, como en la interesante crítica de Luc Ferry y Alain Renault en donde se ataca la "crítica total al mundo moderno" que desarrollan las "nuevas humanidades". Sin embargo, ésta, como la crítica de Víctor Farias, se concentra demasiado en la idea de que autores como Foucault, Derrida, Lacan e incluso Bourdieu, generan opciones "políticamente incorrectas." Esta posición explota incluso la conexión de Heiddeger, mentor intelectual de algunos de estos pensadores, con el nazismo, para demeritar enseguida su aporte intelectual. En realidad esta simpleza en la argumentación no resulta muy convincente y más bien parece indicar que la defensa proviene de todas partes menos desde la presunta solidez de los viejos estatutos. Más se parece al gran susto que genera constatar "un golpe dado por cortesanos disidentes dentro del mismo palacio".[48]

---

[46] Daniel Gordon, "Capital Punishment for Murderous Theorists?" *History and Theory* 38, no. 3 (1999): 378-88.

[47] Resulta interesante que el libro de Sokal antes referido reproduce el mismo esquema de ataque, desde una supuesta sobriedad del lenguaje y en contra de la parafernalia de las "nuevas humanidades".

[48] Windschuttle, *The Killing of History, 9.*

C. **Oportunidades para el cambio**

Una opción que me interesa a partir de la alternativa transdisciplinaria es aquella en la cual la historia se redefine como una versión de los estudios culturales más arriba discutidos. Se trataría de una nueva práctica en la que el eje interpretativo esencial es el análisis textual, pero en donde además su conexión con el presente asume una actitud altamente politizada.

La referencia, repito, es a los estudios culturales y no a una historia de la cultura. Esta distinción es importante y no siempre se resuelve con claridad. El peso de la formación pragmática de muchos colegas que hacen historia cultural muchas veces los repliega sobre la tradición del "oficio". Un caso ilustrativo aparece en uno de los textos más recientes acerca de la historia cultural en América Latina[49]. Allí se encuentran versiones cercanas a los estudios culturales, pero también aparecen los textos de otros historiadores que se ven casi arrastrados hacia diferentes campos, pero sin desordenarse y manteniendo férrea su ancla en "la evidencia que habla por sí sola". El espectro de la semiótica los ronda, pero, como Ulises parecen tapar sus oídos mientras cruzan por el texto como huyéndole al sonido encantador de las sirenas de la cultura. Más a diferencia de lo que hacen estos últimos autores, creemos aquí que no se trata de tomar argumentos de disciplinas vecinas para deformarlos y adaptarlos a necesidades e intereses de la disciplina propia. La vía propuesta es la contraria.

La entrada de las nuevas discusiones en América Latina a través de los historiadores ha sido más bien débil. Sólo en la década de los 90, un grupo de latinoamericanistas, cercanos a la academia de los Estados Unidos, empezó a descubrir las importantes similitudes de la Nueva Historia Cultural y las propuestas de los Grupos de Estudios Subalternos Asiáticos. El artículo seminal de Florencia Mallon que retomó la discusión promovida por Gilbert Joseph y complementada

[49] Entre los trabajos más relevantes mencionaré el número especial dedicado a la Nueva Historia Cultural en Méjico de la *Hispanic American Historical Review* 79, no. 2 (mayo 1999) y la excelente síntesis de trabajos editados por Gilbert M. Joseph, Catherine C. LeGrand y Ricardo Salvatore, *Close Encounters of Empire: Writing the Cultural History of U.S.-Latin American Relations* (Durham: Duke University Press, 1998).

por Patricia Seed en torno a estos temas[50] desarrolló un debate de gran importancia cuyos puntos conclusivos, por lo menos de parte del grupo rebelde, llevaron a publicar un manifiesto y a dedicar el número 2 de la revista *Boundery* al tema del posmodernismo en la historia de Latinoamérica.

Sin entrar en los detalles del debate a lo largo de los noventa, lo que me interesa aquí es recuperar las coincidencias de estos textos con el lenguaje expresado en la discusión alrededor del fin de las disciplinas, en sentido heideggeriano, en el cual la recuperación de una unidad del conocimiento dirigida a una diversidad factual enriquece la aproximación holística, al tiempo que se aparta de la pretensión universalista que tanto defienden los críticos de las nuevas tendencias.

A pesar de la constatación de esta revolución científica (o no tan científica a veces) el debate no va a resolverse en mucho tiempo. En otras palabras, mientras persistan las anteriores propuestas disciplinarias, las opciones transdisciplinarias solo pueden plantearse creando un "rancho aparte" que por ahora aparece como convivencia incómoda pero que inevitablemente se convertirá en combate por el control político de las universidades y en general de los espacios productores de conocimiento.

A los más ortodoxos, las propuestas holísticas que acompañan a las nuevas tendencias les seguirán pareciendo utópicas, producto de "modas intelectuales", y aún contraproducentes e irreales ante las crisis que vive el mundo. Pero, ciertamente los ejercicios del nuevo pensamiento son más que ideas. Son actividades intelectuales generadoras de nuevo sentido.

La falta de claridad en la lucha por los nuevos espacios ha creado interesantes cruces cuando aparecen, por ejemplo, instituciones defensoras de la tradición del

[50] Florencia Mallon, "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History," *American Historical Review* 99, no. 5 (diciembre 1994): 1491-515; Gilbert Joseph, "On the Trail of Latin American Bandits: A Reexamination of Peasant Resistance", *Latin American Research Review* (en adelante citado como *LARR)* 25, no. 3 (1990): 7-53; Richard Slatta, "Bandits and Social Rural History: A Comment on Joseph," *LARR* 26, no. 1 (1991): 45-51; Gilbert Joseph, "'Resocializing' Latin American Banditry: A Reply," *LARR* 26, no. 1 (1991): 161-74; Patricia Seed, "Colonial and Postcolonial Discourse", *LARR* 26, no. 3 (1991): 181-200.

conocimiento utilizando desprevenidamente a autores antidisciplinales que se infiltran sin resistencias. Recuerdo el muy reciente caso del Ministerio de Educación colombiano que, asociado con la UNESCO, publicó un texto del transdisciplinarista Edgar Morin, con pretensiones de apropiación institucional[51]. O se ve, la lenta pero fuerte presencia de nuevos institutos, encuentros y programas de estudios culturales, que se han incrustado en el corazón del cuerpo que combaten sin tregua. No se debe olvidar que una de las características de los nuevos campos es su compromiso político, de política académica, que busca con más o menos radicalidad la transformación de las instituciones universitarias. Se observa también el inmenso interés y el boom editorial de las nuevas tendencias, y se divisa finalmente el inevitable acercamiento de las recientes propuestas de pensamiento con los grupos externos a las universidades, al tiempo que crece en éstos el descontento con la academia clásica.

La sugerencia de un marco de análisis para construir regionalmente los espacios por fuera de las disciplinas, que revise los supuestos del latinoamericanismo e incluso proponga un análisis poslatinoamericanista, como lo discuten Santiago Castro y Eduardo Mendieta en texto arriba citado, requiere un primer paso y es el de criticar y desconstruir los contenidos de la ciencia en Latinoamérica.

Ante esta tarea, aparece un problema adicional que podría referirse como una especie de pobreza de la teoría reflejada en discursos inteligentemente pragmáticos, que no necesariamente renuevan la manera de dar sentido a la realidad y más bien la replican o por lo menos la alimentan de manera poco edificante y tienden a persistir largo tiempo legitimados por los sacerdotes del realismo, quienes consideran antiético "alejarse" de la dolorosa realidad de estos países. Cuando lo que se propone, al contrario, es una nueva forma de pensar esa realidad, precisamente ante la incapacidad del pensamiento moderno para enfrentarla adecuadamente.

Si el análisis del saber-poder para otras regiones del mundo presenta una cierta claridad, a pesar de su complejidad, en Colombia el aferramiento a la pretendida "realidad" genera precisamente la ausencia de proyectos políticos coherentes y

[51] Edgar Morin, *Los Siete Saberes Necesarios para la Educación del Futuro* (Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, UNESCO, 2000).

lleva a que la Universidad se desarrolle en una inercia donde las luchas de poder se realizan simplemente por el posicionamiento, sin saberse cuál será la práctica social efectiva de dicha postura. Esto replica el contexto de la lucha política, en Colombia por ejemplo, en donde el nivel de descomposición ideológica de los actores es enorme, actuando sin necesidad de referencias al proyecto político y casi exclusivamente en referencia a la estrategia militar.

En otras palabras, una labor de reconstitución disciplinal es una tarea política cuyos parámetros de poder están interpretados a la luz de las condiciones del mundo glocal (global-local), lo cual exige a cada uno de sus supuestos ontológicos y epistemológicos una revisión precisa a la luz de sus intencionalidades. Claro, la resistencia va más allá de los académicos disciplinaristas y se reproduce en las formas de ser hegemónicas, en todo el sentido dominador que proponía Gramsci.

No se trata necesariamente de desechar la búsqueda de las regularidades, o los matices hermenéuticos al nivel de la individualidad. Podría tratarse incluso de encontrar un camino intermedio en el cual la continuidad del conocimiento científico incluya el tema de la diversidad, se desarrolle entre la mirada regional y lo pertinente en el universo de las regularidades, y en el complemento entre la actividad nomotética y la ideográfica seguramente a partir de espacios disciplinares más flexibles, más holísticos y por supuesto más politizados.

Ha llegado quizá el momento de volver a reconocer que la teoría no está separada de la realidad concreta, a reivindicar una vez más la praxis del conocimiento. No sobraría que la teoría de sistemas hable de los desplazados de la violencia, que la arqueología del saber anteceda al análisis de las políticas públicas, que la hermenéutica potencie el trabajo participativo, que la crítica literaria traduzca los discursos burocráticos y sobre todo que la filosofía informe de nuevo a la historia, para empezar a reconstruir no sólo a las ciencias sino la identidad regional misma. Para saltar por encima de la propia sombra, tal vez sea pertinente apagar la luz del viejo conocimiento por un rato.

El pensar histórico como genealogía: acto interpretativo y construcción de subjetividad

María del Pilar Melgarejo Acosta
Pontificia Universidad Javeriana
Universidad de los Andes

Resumen

El presente artículo pretende aproximarse desde una perspectiva filosófica a un carácter particular del pensar histórico: la genealogía. Se trata de una reflexión acerca del modelo genealógico no sólo como análisis histórico, donde la mirada del historiador es comprendida como acto interpretativo, sino como generador de saber y productor de subjetividad. La genealogía abre la posibilidad de que las ciencias sociales puedan reconocerse como labor histórica para repensar así los modos en que problematizan su presente.

Abstract

Through a philosophical perspective, this article attempts to approach a specific character of historical thinkins genealogy. It is a matter of reflecting about the genealogical model not only as historical analysis, where the historian' s gaze is understood as interprete ve act, but also as knowledge generator and subjetivity producen Genealogy opens up the posibilíty that the social sciences recognize themselves as historical work, thus rethinking the ways in which they themselves problematize their own present.

María del Pilar Melgarejo Acosta. "El Pensar Histórico Como Genealogía Acto Interpretativo y Construcción de Subjetividad." (La versión original de este artículo fue presentada como ponencia en el panel Para una Genealogía de las Ciencias Sociales en Colombia, en el XI Congreso Colombiano de Historia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, agosto de 2000).

> "La historia no existe; sólo existen 'historias de...' Lahistoriano tiene método, pero tiene una crítica y sobre todo una tópica. Los 'hechos' no existen; sólo existen intrigas. ¿Existen, al menos, los documentos?No, también son acontecimientos... La historia no explica. No, pero ella es explícita. ¿Existen leyes de historia? No; como mucho, existen leyes en historia. ¿Es la historia una ciencia? No, es una actividad intelectual. ¿Es entonces una existencia, conciencia histórica o historiadora? No, es conocimiento...
>
> Entendámonos bien. No basta con afirmar una vez más que la historia habla de 'lo que jamás se verá dos veces'; tampoco se trata de afirmar que es subjetividad, perspectivas, de que interrogamos al pasado a partir de nuestros valores, de que los hechos históricos no son cosas, de que el hombre se comprende y no se explica, de que no puede tener ciencia de sí mismo. En una palabra, no se trata de confundir el ser y el conocer... ¿Qué es la historia entonces? ¿Qué hacen realmente los historiadores cuando han dejado sus documentos y se disponen a hacer la 'síntesis' ?... los historiadores narran acontecimientos verdaderos que tienen al hombre por actor; la historia es una novela verdadera".[1]
>
> "El saber no está hecho para comprender, está hecho para zanjar".[2]

La presente reflexión es una aproximación a un carácter particular del pensar histórico: la genealogía. Este tipo de análisis histórico se pregunta cómo es que hemos llegado a ser lo que somos y cuáles son las formas que han permitido el que hoy en día nos podamos pensar de determinadas maneras y no de otras, lo cual consiste en un rastreo que permita desobjetivar los conceptos a partir de los cuales la historia ha sido narrada y mediante los cuales los hombres se han definido. Esto implica abrir la posibilidad de poder extrañarnos frente al pasado, desnaturalizando el acontecimiento.

La genealogía no pretende describir génesis lineales concebidas en función de lo útil, "como si las palabras hubiesen guardado su sentido, los deseos su dirección, las ideas su lógica; como si este mundo de cosas dichas y queridas no hubiese conocido invasiones, luchas, rapiñas, disfraces, astucias".[3] De acuerdo con Foucault, lo que

[1] Paul Veyne, *Cómo se Escribe la Historia: Ensayo de Epistemología* (Madrid: Fragua, 1972), 5.
[2] Michel Foucault, *Nietzsche, la Genealogía, la Historia* (Valencia: Pretextos, 1997), 47.
[3] Ibid., 11.

pretende la genealogía es localizar la singularidad de los acontecimientos, desprovista de una perspectiva evolucionista.

Indagar por el sentido histórico desde una mirada genealógica supone un redescubrimiento meticuloso de las luchas y una memoria de los enfrentamientos que les abra paso a aquellos saberes que se encuentran al margen de los discursos totalizantes. "Las fuerzas que están en juego en la historia no obedecen ni a un destino ni a una mecánica, sino al azar de la lucha... No se manifiestan como las formas sucesivas de una intención primordial; tampoco se presentan con la apariencia de un resultado. Aparecen siempre en el azar singular del acontecimiento".[4]

De tal forma que la pregunta de la presente reflexión pretende aproximarse desde una perspectiva filosófica al trabajo histórico, a la encrucijada en la que se ve envuelto el historiador cuando vuelve objeto la práctica, el discurso, el acontecimiento o acaso un tipo de racionalidad. Esta pregunta está dirigida a los modos de hacer historia, a las miradas que atraviesan y generan rupturas y fisuras en el saber, al juego de tensiones que pervierte las reglas de los discursos, a las continuidades y discontinuidades que gestan distintos tipos de desplazamientos, a las maneras en que la pregunta por la historia es la pregunta por nosotros mismos.

Me interesa, en primera instancia, abordar la mirada histórica como acto interpretativo, es decir, las distintas perspectivas para pensar la historia que nos ofrece la cuestión de la interpretación. Este giro conceptual, esta forma de mirar la historia, en tanto multiplicidad, permite establecer el puente con el modelo genealógico como análisis histórico, un modelo que parece acercarse a la paradoja, es decir, descubrir *lo más oculto:* aquello que es evidente, las prácticas. Pero la relación entre genealogía e historia no se agota en el ámbito metodológico, este modo de trabajo histórico es generador de saber, produce cierto tipo de conocimiento acerca de la historia y de los hombres. En este sentido, la genealogía devela al hombre mismo como un falso problema, poniendo en duda la cuestión misma de individuo y apostando por una noción de hombre distinta, en tanto producción de subjetividad histórica.

[4] Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la Moral,* pt. 2 (Madrid: Alianza, 1994), 12.

La mirada histórica como acto interpretativo

La crítica de Nietzsche,[5] a la naturaleza de los estudios históricos de su tiempo -siglo XIX- resulta pertinente en la medida en que permite elaborar una reflexión acerca de las herramientas que han conducido y de alguna manera conducen el pensar histórico. Nietzsche discutía tanto con idealistas como con positivistas; con quienes indagaban por un saber absoluto de la historia y los que pretendían fundamentarla con los métodos de las ciencias naturales. Lo que Nietzsche criticaba era el punto de vista suprahistórico encontrado tras estas dos concepciones, el cual entendía que la historia tenía la función de recoger en una totalidad bien cerrada sobre sí misma, la diversidad del tiempo. Esta concepción de la historia permite un reconocimiento de la misma como reconciliación. De acuerdo con Foucault, "... esta historia pretende juzgarlo todo según una objetividad apocalíptica; y es que ha supuesto una verdad eterna, un alma que no muere, una conciencia siempre idéntica a sí misma."[6]

> "El sentido histórico escapará a la metafísica, para devenir el instrumento privilegiado de la genealogía, si no se apoya sobre ningún absoluto. Sólo debe ser esa agudeza de una mirada que distingue, distribuye, deja actuar las desviaciones y los márgenes; una especie de mirada disociante capaz de disociarse ella misma y de borrar la unidad de ese ser humano supuestamente capaz de llevarla soberanamente hacia su pasado."

Según Nietzsche, la enfermedad histórica que padecían los historiadores de su tiempo estaba referida a un exceso de conciencia historiográfica, característico del siglo XIX, el siglo de los Estados nacionales, la cual generó incapacidad para crear una nueva historia, una nueva manera de narrar lo acontecido. La exigencia que la historia sea ciencia, su absolutización, ha agotado la posibilidad de que esta sea

[5] Friedrich Nietzsche, *Segunda Consideración Intempestiva: De la Utilidad y los Inconvenientes de la Historia para la Vida* en *Antología*, Textos Cardinales, trad. José Llinares Chover y Germán Meléndez, no. 8 (Barcelona: Península, 1988).
[6] Foucault, *Nietzsche*, 44.
[7] Ibid.

comprendida sólo en tanto su relación con la vida, con la contingencia. De tal modo que la crítica a la "objetividad" historiográfica es la crítica a la pretensión de aplicar al conocimiento historiográfico el ideal metódico de las ciencias de la naturaleza.

En palabras de Paul Veyne, la historia es conocimiento mutilado, el historiador no dice lo que son o fueron los hechos, más bien puede narrar lo que hoy podemos saber todavía de ellos. Pero la narración de tal historia es principalmente una posible lectura de las múltiples que puede arrojar un mismo acontecimiento, su narración lo vuelve objeto, pero él no es un objeto en sí mismo. La historia es historia de las relaciones, de configuraciones sucesivas, no de sujetos o de objetos, son las relaciones las que van determinando los distintos elementos a los cuales la historia se refiere.

Para Nietzsche toda historia es una interpretación, el pasado surge en la medida en que se interpreta, es una posición de sentido, pero no todas las interpretaciones tienen el mismo valor. De tal manera que la genealogía debe ser la historia de dichas interpretaciones, donde el acto de interpretar supone apropiarse violentamente de un sistema de reglas que en sí mismo no tiene significación esencial, e imponerle una dirección, hacerlo entrar en otro juego y someterlo a reglas secundarias. Romper con la idea de una historia universal no sólo supone dejar sin sustento el modelo metafísico, sino reconocer la existencia de múltiples historias en tanto culturas y múltiples formas de narrar según los diferentes momentos de dichas historias.[8]

Según afirma Paul Veyne, los historiadores narran acontecimientos verdaderos que tienen al hombre como actor, lo cual supone comprender los hechos como acontecimientos que se consideran interesantes en sí mismos. Mas si nos interesamos por

[8]E1 hombre actual se ha dado cuenta de que la historia de los acontecimientos -políticos, militares, grandes movimientos de ideas- es sólo una historia entre otras; a esta historia se le puede contraponer, por ejemplo, la historia de los modos de vida, que se desarrolla mucho más lentamente y se aproxima casi a una 'historia natural' de las cuestiones humanas... la aplicación de los instrumentos de análisis de la retórica a la historiografía ha mostrado que en el fondo la imagen de la historia que nos forjamos está por entero condicionada por las reglas de un género literario, en suma, que la historia es 'una historia', una narración, un relato mucho más de lo que generalmente estamos dispuestos a admitir." Gianni Vattimo, *El Fin de la Modernidad, Nihilismo y Hermenéutica en la Cultura Posmoderna* (Barcelona: Gedisa, 1996), 27.

su carácter repetible, se trataría sólo de un pretexto para descubrir una ley. El acontecimiento de ningún modo es captado directamente, sino incompleta y lateralmente. Los hechos históricos son interpretaciones que realizan los hombres y la historia, en este sentido, no es más que un relato de acontecimientos con pretensión de verdad. Es el sentido histórico del acto intepretativo el que configura las diversas formas de narrar.

El sentido histórico que se libera de la historia suprahistórica, explicado por Foucault desde Nietzsche, posee tres usos: el uso paródico y destructor de realidad, que se opone a la historia-reconocimiento, el uso disociativo y destructor de identidad, que se opone a la historia-continuidad y el uso destructor de verdad que se opone a la historia-conocimiento. En las *Intempestivas,* Nietzsche le objeta a la historia el riesgo de impedir toda creación en nombre de la ley de fidelidad. Si la conciencia histórica se interroga a sí misma e interroga, al mismo tiempo, a toda conciencia científica en su historia, puede percatarse de que el querer-saber del análisis histórico no posee un fundamento de lo verdadero y en lugar de generar seguridades agudiza y multiplica los riesgos.

De manera pues, que la distancia impuesta entre los hombres y la historia elimina la posibilidad de que esta última pueda ser comprendida en tanto pertenencia y no en tanto objeto exterior. De acuerdo con Nietzsche, el conocimiento histórico pareciera plantearse a priori como la superación de una distancia temporal. La crítica que se encuentra en la base de este punto, va dirigida a que el sentido histórico olvide su carácter epocal para convertirse en norma, lo que implica que las categorías del conocimiento científico moderno -neutralidad valorativa o preeminencia de los hechos- pretendan extenderse de manera ilimitada. En este sentido, la genealogía se opone al desplegamiento metahistórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teleologías.

Las pequeñas *verdades* que se van forjando a lo largo del recorrido histórico, más que describir reconstructivamente un proceso, ponen en juego las fuerzas interpretativas en tensión. La verdad es, en este contexto, la potenciación del pro ceso interpretativo. En este sentido, conocer es interpretar e interpretar es producir una nueva historia. De acuerdo con lo anterior, ¿no es la historia ya una interpretación que como tal no puede reclamar evidencias o visiones incontrovertibles a su

favor? La historia en tanto narración, sólo puede ser producto de las relaciones de poder que se mantienen entre unas perspectivas y otras, donde la multiplicidad de sentidos está sujeta a la dominación temporal de una fuerza particular. La genealogía intenta, entonces, descubrir el velo metafísico de aquellas tramas epistémicas, que en tanto interpretaciones, sedimentan las formas de comprensión.

Desde Nietzsche, interpretar significa en primer lugar, la actividad por la que todo ser orgánico constituye la realidad, no es posible sustraerse de ella, pues es la actividad que constituye la vida misma, ya que esta sólo es posible en un horizonte interpretado. Hay que tener presente en segundo lugar, que la interpretación no es la acción de un sujeto autónomo, ésta es generada por un sujeto producto de sus experiencias pasadas. En tercera instancia, la interpretación es un proceso de reinterpretación que no tiene final, como no existe una realidad en sí, la actividad interpretativa es infinita. "La interpretación es la vida y la realidad mismas, no un comportamiento más de la vida para conocer esa realidad... Los instintos sólo interpretan desde una experiencia guardada y en esa medida toda interpretación no hace más que apropiarse de una interpretación previa, reconfigurándola de acuerdo con las nuevas necesidades en juego".[9] Por último Nietzsche hace una exigencia: las interpretaciones deben proliferar, es decir, es preciso ampliar la perspectiva para gestar nuevos modos de conocimiento, aunque para Nietzsche, mucho más que eso, la actividad interpretativa es una actividad vital, lo que se pone en juego es la fuerza de la vida, "pues toda presunta verdad absoluta significa la muerte de la interpretación y, por ello, de la vida misma".[10] Dentro de este contexto, ¿cómo no pensar la historia en tanto proliferación de interpretaciones?

En este marco, es preciso no perder de vista que tras el acto de interpretación histórica subyace un fondo valorativo que permea la narración histórica y que va dibujando el perfil de lo que entendemos por pasado. Asumir radicalmente las implicaciones de una comprensión de la historia, en tanto interpretación, supondrá un rastreo del carácter epocal de las valoraciones. Tratar de evidenciar el proceso por el cual una valoración se ha hecho dominante, indagar por la génesis de nuestras valoraciones y creencias actuales es el propósito del método genealógico.

[9] Luis Eduardo Gama, "Nietzsche y la Cuestión de la Interpretación" (ponencia presentada en el curso de extensión Nietzsche 100 Años, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2000), 8.
[10] Ibid., 9.

Mientras la historia conserve su carácter de apertura, mientras disponga horizontes de sentido que vehiculen perspectivas mas no dogmaticen visiones profundas, las posibilidades del pensar histórico podrán ser ampliadas. Pensar la historia en tanto interpretación modifica las maneras de mirar el presente y por lo tanto de comprender no sólo cómo se han configurado las naciones, los estados, los poderes y las instituciones, sino más aún, cómo nos hemos configurado como sujetos.

El modelo genealógico como análisis histórico

> "Seguir el hilo complejo de la procedencia es, al contrario, conservar lo que ha sucedido en su propia dispersión: localizar los accidentes, las mínimas desviaciones -o contrariamente, los giros completos-, los errores, las faltas de apreciación, los malos cálculos que han dado nacimiento a lo que existe y es válido para nosotros, es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no hay ni el ser ni la verdad, sino la exterioridad del accidente".

La genealogía no pretende trazar continuidades, la discontinuidad es el elemento forjador de instrumentos conceptuales y distintos niveles de análisis, en lugar de una *historia global* que trata de articular todos los fenómenos alrededor de un único centro, una *historia general* que permite desplegar un campo de dispersión, más exactamente, el metodo genealógico pretende *conservado todo en su propia dis*-persión, donde lo que se intenta analizar es el juego de las relaciones de dominación y correlación entre los fenómenos y sus diversas permanencias.

En este sentido, pensar las ciencias sociales desde una perspectiva genealógica, supone replantear el corpus de estudio histórico que las venía constituyendo y definir el nivel de análisis y los sistemas que conforman su material histórico. Esta nueva forma de comprensión enfrenta a las ciencias sociales al desafío de configurar *formas de racionalidad distintas alejadas de una concepción ahistórica o* suprahistórica que impide al hombre, a pesar de toda su metodología científica, comportarse de la misma manera que todo aquel que, como hijo de su tiempo, está dominado acríticamente por los conceptos previos y los prejuicios de su época.

[11] Foucault, *Nietzsche*, 28.

El trabajo científico de las ciencias sociales implica no sólo un proceso de construcción de teorías y trabajo empírico, elaboración de conceptos y formulación de hipótesis susceptibles de verificación en la historia, sino más que eso, su campo exige, de alguna manera un carácter dialéctico que pueda reconocer el movimiento histórico que atraviesa no sólo el conocimiento sino los sujetos que conocen. La substancialización de las estructuras carece ya de sentido, el saber y el sujeto no se inscriben en epistemes fijas, pero tampoco están a la deriva, los contextos y condiciones son determinantes.

La genealogía del presente no consiste en reconstruir el pasado a la luz del presenle, se trata más bien de partir de una cuestión que es problemática en el presente para trazar su génesis. "Pensar históricamente quiere decir, en realidad, realizar la transformación que les acontece a los conceptos del pasado cuando intentamos pensar en ellos. Pensar históricamente entraña en consecuencia siempre una mediación entre dichos conceptos y el propio pensar."[12] Para el genealogista, resulta urgente restituir el juego de las interacciones entre saberes y poderes específicos. Su punto de partida epistemológico consiste en poner a prueba las categorías de conocimiento instituidas en el campo científico de las ciencias humanas y sociales, explorar los mecanismos e instituciones de la vida social, sus interdependencias, las prácticas y las tácticas de resistencia.

Michel Foucault y Norbert Elias pueden ser reconocidos como analistas sociales cuyos trabajos sociológicos estuvieron sostenidos sobre tres elementos primordiales: las relaciones de poder, las formas de conocimiento y los procesos de individualización. A pesar de importantes diferencias, los dos teóricos defendían un modo de comprender la historia como la recuperación de la memoria de los conflictos. Tanto Foucault como Elias reivindican una historia que permita analizar la especificidad de los discursos y de las prácticas. Se trata de evitar los recursos reductores que emplean los científicos sociales: el recurso histórico trascendental y el recurso empírico psicológico, para proponer un análisis de las condiciones de formación de las categorías de pensamiento y las transformaciones que las han atravesado.

[12] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método* (Salamanca: Sigueme, 1984), 477.

Michel Foucault explica cómo "la genealogía es una especie de tentativa para liberar de la sujeción a los saberes históricos, es decir, para hacerlos capaces de oposición y lucha contra la coerción de un discurso teórico unitario, formal y científico, una vía para rechazar los efectos de poder derivados de teorías definidas como científicas, y para eliminar la tiranía de los discursos globalizantes establecidos con sus privilegios y jerarquías institucionales."[13]

Según afirma Paul Veyne, el método al que alude Foucault consiste específicamente en comprender que las cosas no son más que objetivaciones de prácticas determinadas. Es preciso, entonces, poner de manifiesto dichas determinaciones porque la conciencia no las concibe. Pareciera ser que los objetos ordenan nuestra conducta, pero en realidad nuestra práctica determina con anterioridad dichos objetos. El objeto no puede ser entonces sino consecuencia de la práctica, cuando el falso objeto natural se convierte en hecho histórico ya no es objeto más que para una práctica que logra objetivarlo. Cada práctica gesta el objeto que le corresponde.

El obstáculo epistemológico ante el cual nos encontramos es que a la hora de abordar estudios complejos de procesos sociales, los esquemas y conceptos demasiado rígidos no permiten dar cuenta de las transformaciones histórico-sociales. En este sentido, Elias y Foucault intentan romper con las dicotomías de dominantes-dominados, individuo-sociedad, ciencia-ideología, represión-liberación y objeto-sujeto, para pensar mejor en términos de las relaciones de poder y de saber en determinado momento histórico y en un espacio social específico.

Es posible definir el modelo genealógico como un modelo procesual de doble vía.

> "Por una parte, se estudian procesos de cambio social en tanto que tales. Se explica así la importancia que cobran los procesos de larga duración para dar cuenta de las reglas de constitución de un campo, las regularidades y las transformaciones. Pero además se trata de desentrañar la lógica interna de funcionamiento de dicho campo, los conceptos y operaciones que lo atraviesan, así como las relaciones que existen entre los discursos y el contexto material e institucional no discursivo".

[13] Julia Varela, *Nacimiento de la Mujer Burguesa: El Cambiante Desequilibrio de Poder entre los Sexos* (Madrid: La Piqueta, 1997), 37.
[14] Ibid.,41.

El genealogista es aquel que pretende desentrañar la lógica interna de la dinámica social sin pretensiones de determinismo y más bien está atento a aquellos factores que se articulan y que permiten explicar los procesos sociales. La mirada genealógica en tanto mirada histórica debe ser una mirada interesada y crítica, es decir, preocupada por las distintas relaciones que se establecen entre los elementos históricos, para lo cual tiene que ser capaz de pensar no en términos de objetos sino mejor, en términos de objetivaciones de las prácticas. Lo que es, podría ser distinto, por eso el genealogista se convierte en el acróbata que es capaz de danzar, de lado a lado, sin moverse en el campo de los absolutos, pero tampoco en el campo de lo radicalmente contingente, manteniéndose en el medio, en el lugar de las prácticas.

Genealogía e historia como producción de saber

Afirma Nietzsche que el saber es minucioso, se construye a partir de pequeñas verdades sin apariencia, establecidas según un método riguroso. La genealogía mantiene una relación con el saber que no es de ningún modo conciliadora, quiere desgarrarlo, apropiarse de él violentamente. Pero el ejercicio de deconstrucción de las categorías históricas no se agota en las rupturas, violenta las raíces porque pretende desentrañar las lógicas. Esto quiere decir que se enfrenta con lo más evidente, con aquello que está tan cerca que resulta difícil distinguirlo, este es el saber de las prácticas, de los mecanismos que operan en las relaciones sociales en tanto relaciones de poder.

El saber aquí no puede solidificarse y ser pura acumulación, él debe ser más bien un conjunto de fallas, de fisuras, de capas heterogéneas que no buscan fundamentar, sino por el contrario agitar lo que se advertía inmóvil y fragmentar lo que se percibía unido y conforme a sí mismo. El saber que arroja la genealogía no es constituyente sino constituido, se construye y al mismo tiempo se deconstruye constantemente, es urgente entonces, desnaturalizar sus objetos y ser capaces de extrañarse frente a él.

Si se acepta que el saber histórico es ante todo conocimiento mutilado, quiere decir que el pasado puede ser traído al presente no como facticidad sino sólo en tanto aquello que poseemos como registro. En este sentido, no se puede justificar el

conocimiento partiendo del conocimiento mismo, partiendo de una comprensión de la "verdad" como adecuación del pensamiento con el objeto de conocimiento. "Saber, incluso en el orden histórico, no significa 'reconocer', y mucho menos 'reconocernos' . La historia será 'efectiva' en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro mismo ser".[15]

La mirada del genealogista es pues una mirada interpretante que sabe desde dónde mira y lo que mira. ¿Pero en el campo de la historia, cuál es la relación que se entabla entre saber y verdad? ¿En qué sentido la historia puede hacerse la pregunta por la verdad? Nietzsche critica la verdad como correspondencia, pues esto supone reconocer las proposiciones como descripciones de una realidad absoluta. La verdad es interpretación, pero al mismo tiempo participa del juego de las interpretaciones genealógicas que muestran cómo ha llegado a constituirse un fenómeno de nuestra realidad. "La verdad no es, pues, algo que estuviese ahí y hubiese de ser encontrado, descubierto, sino algo *que hay que crear* y da el nombre para un *proceso...".* [16] En este sentido, la verdad del saber que produce la genealogía determina de alguna forma el tipo de conocimiento histórico que la misma genealogía arroja. Se trata entonces de indagar por "la historia de las relaciones que anudan el pensamiento a la verdad y la verdad a la historia del pensamiento en tanto pensamiento de la verdad". [17] Pero esta historia del pensamiento no se agota en la historia de las ideas o de las representaciones, sino que indaga por la constitución de los saberes, es decir, el procedimiento genealógico se pregunta por el modo en que el discurso y las prácticas se gestan de determinadas maneras y no de otras, sin pretender alcanzar algún principio universal.

La larga coacción de la historia ha vuelto a la verdad inalterable,"... la misma cuestión de la verdad, el derecho que se otorga de rechazar el error o de oponerse a la apariencia, la manera en la que sucesivamente fue accesible a los sabios, retirada luego a un mundo fuera de alcance en el que jugó a la vez el papel de consuelo y de imperativo, rechazada finalmente como idea inútil, superflua, en todas partes

[15] Foucault, *Nietzsche,* 47.
[16] Friedrich Nietzsche, *Fragmentos Póstumos,* trad. Germán Meléndez Acuña, pt. 9 (Bogotá: Norma, 1992), 105.
[17] Michel Foucault, *Saber y Verdad* (Madrid: La Piqueta, 1991), 231.

rebatida, ¿no es todo eso una historia, la historia de un error llamado verdad? La erdad y su reino originario han tenido su historia en la historia".[18]

La voluntad de verdad, con la que los hombres indagan la historia, crea la ilusión de que estos pueden atrapar la verdad como si ésta fuera un objeto exterior, como si al poseerla fuera posible tener control sobre las vicisitudes. No hay en el conocimiento un derecho a la verdad o un fundamento de lo verdadero, "el querer-saber no nos acerca a una verdad universal; no da al hombre un exacto y sereno dominio de la naturaleza; al contrario, no cesa de multiplicar los riesgos; en todas partes hace crecer los peligros; abate las protecciones ilusorias; deshace la unidad del sujeto; libera en él todo lo que se empeña en disociarlo y destruirlo".[19]

Ya no se trata entonces de juzgar el pasado en nombre de una verdad que únicamente posee el presente, se trata mejor, de destruir el sujeto de conocimiento que se ufanara de sí mismo. La genealogía vuelve entonces a tres modalidades de la historia que Nietzsche reconocía en 1874, pero vuelve metamorfoseándolas: la veneración a los monumentos deviene en parodia, el respeto a las antiguas continuidades deviene en eisociación sistemática y la crítica a las injusticias del pasado por la verdad que el hombre detenta hoy, deviene en destrucción del sujeto de conocimiento[20].

La genealogía restablece los diversos sistemas de sometimiento: no la potencia emancipadora de un sentido, sino el juego azaroso de las dominaciones".[21] La historia aquí es escenario, lugar de enfrentamiento, juego de intrigas y dominaciones. "Unos hombres dominan a otros, y así nace la diferenciación de los valores; unas clases dominan a otras y así nace la idea de libertad; unos hombres se apoderan de las cosas que necesitan para vivir, les imponen una duración que no tienen, o las asimilan a la fuerza -y nace la lógica-".[22]

[18] Foucault, *Nietzsche, 22*.
[19] Ibíd., 71.
[20] Ibíd., 75.
[21] Ibíd., 34.
[22] Ibíd., 38.

Genealogía y subjetividad histórica

La ruptura dicotómica planteada por el método genealógico no sólo nos enfrenta a nuevos modos de pensar la historia, sino, de manera más radical, nos confronta con la necesidad de elaborar una reflexión más cuidadosa acerca de las formas de subjetivación que se han ido configurando a lo largo de los procesos históricos. La comprensión de los hombres, en tanto sujetos de la historia, no puede oscilar entre un determinismo estructural o acaso una autonomía radical. Los hombres en cada momento actualizan las particularidades de su época histórica. No hay un sujeto originario, la historia misma nos enseña a reírnos de tal solemnidad, pues ella antes que reconciliación es puro accidente. "Lo que encontramos en el comienzo histórico de las cosas no es la identidad aún preservada de su origen -es su discordancia con las otras cosas-, el disparate."[23].

El sujeto es constituido y constituyente de la historia, produce y se reproduce en cada momento, se mueve en los distintos espacios y participa del juego complejo de los procesos sociales. Gracias a la fuerza de usar el pasado para la vida y de transformar la historia pasada en historia presente, el hombre es capaz de convertirse en hombre, pero tal como afirma Nietzsche, en un exceso de historia, es decir, cuando ella olvida su carácter discontinuo, el hombre cae nuevamente.

La historia no busca perseverar la identidad; muy por el contrario, la genealogía muestra cómo el trabajo histórico puede permitir su disociación sistemática. Su debilidad sobrepasa la pretensión de conservarla intacta y nos pone ante el desafío de pensar la identidad como pluralidad, como el espacio donde se entrecruzan formas de dominación distintas. En este sentido, la apuesta no es por la unidad en tanto sujetos, sino por las distintas fuerzas históricas que nos atraviesan, es por esto que el objetivo de la historia dirigida genealógicamente no es encontrar las raíces de la identidad, sino mejor lograr disiparla sin perder de vista las relaciones que la van configurando en cada momento histórico.

La pregunta por el origen, para el genealogista, resulta vana, pues pretende ser esencialista, quiere establecer límites y olvida lo accidental. Aquí el hombre quiere

[23] Ibíd., 19

comprometerse a quitar todas las máscaras para desvelar al fin una identidad primera. Allí donde el yo se inventa una identidad o una coherencia el genealogista indaga por los diferentes comienzos. Nietzsche critica precisamente a los historiadores de su tiempo afirmando que erróneamente se considera que el historiador sólo es objetivo en el estado "en que considera... un acontecimiento en todos sus motivos y consecuencias de un modo tan puro que no tiene ningún efecto sobre su yo".[24] En este sentido, lo que permite la genealogía, de acuerdo con Foucault, es disociar el yo y hacer pulular, en los lugares y posiciones de su síntesis vacía, mil acontecimientos perdidos.

La pregunta por la identidad ya no resulta entonces tan clara, pues se diluye, se pierde, de tal manera que al historiador no le queda más que danzar en el carnaval del tiempo donde las máscaras volverán constantemente. En este sentido, es preciso disolver al sujeto como fundamento para comprenderlo mejor como producto que se gesta en las prácticas que configuran socialmente los espacios institucionales y no institucionales; desde ahí, el sujeto no puede ser más que juego de tensiones. La elaboración de la pregunta por la subjetividad sólo puede ser histórica; pero más allá de esto, las maneras en que pensamos históricamente están relacionadas con formas je percibirnos como sujetos. Más que afirmar que el sujeto se constituye históricamente, la historia no es más que la narración de las distintas subjetividades, es en este sentido en el que el sujeto es una ficción que nos permite enlazar los acontecimientos, sin perder de vista que él mismo es un acontecimiento que transita en la historia.

A **modo de conclusión**

La genealogía no busca arrojar respuestas, expone recorridos, aquellas lógicas que subyacen a los procesos sociales, y desde ahí nos pone ante el desafío de cuestionar las categorías a partir de las cuales pensamos la historia y nos pensamos a nosotros mismos.

El relato no sólo produce el sentido, sino que éste es interpretación de un sentido que le precede. La conciencia histórica que devela la genealogía se propone descubrir aquellas formas de comprensión que configuran el horizonte desde el cual

[24] Nietzsche, *Segunda Consideración Intempestiva,* 84.

miramos. Esta debe ser, principalmente, una mirada dispuesta a la metamorfosis, que pueda enfrentarse al desafío de mirar la historia como el cuerpo mismo del devenir.

La historia no es sólo el escenario en que nos forjamos como sujetos, no se trata de descubrir lo que somos sino de rechazar lo que somos, es decir, de procurar la proliferación de nuevas formas de subjetivación. Tal como afirma Bourdieu, siguiendo a Nietzsche y a Foucault, "si es preciso conocer la historia no es tanto para alimentarse de ella cuanto para liberarse de ella, para evitar obedecerla sin saberlo o para evitar repetirla sin quererlo."[25]. De la misma manera, resulta urgente producir nuevas formas de comprensión del sujeto que hagan resistencia a formas prefijadas de individualización y totalización. Esto teniendo en cuenta que el sujeto es construido por determinadas prácticas en el interior de ciertos saberes que se encuentran inscritos en la historia.

La propuesta de una metodología genealógica como alternativa pretende no sólo llamar la atención acerca de la interacción entre teoría y praxis sino fundamentalmente romper las barreras formadas por las disciplinas, para contribuir así a formar comunidades científicas cada vez más abiertas, que logren problematizar radicalmente el presente. Es preciso entonces que las ciencias sociales, más allá de la racionalización de objetos naturales, se reconozcan a sí mismas como labor histórica. Pero el método genealógico que supone dicha tarea implica la actualización de una práctica o discurso.

He pretendido en estas páginas apostar por una mirada histórica que intente ser más crítica, es decir, que sea capaz de cuestionar los presupuestos que determinan su propio pensar y que reflexione sobre sí misma. Las formas de narrar el país vehiculan los más diversos sentidos de interpretación, sentidos que forjan los vínculos que entablamos con los distintos actores sociales, los modos en que nos reconocemos como sujetos de una nación y las maneras en que resolvemos los conflictos. La posibilidad de este tipo de pensar histórico no pretende sólo dar cuenta de las vicisitudes del pasado, sino acercarse a él como fuerza interpretativa, en tanto inagotable creadora del presente.

---

[25] Bourdieu, "Sur les Rapports entre la Sociologie et l'Histoire en Allemagne et en France: Entretien avec Lutz Raphael", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* 106-107 (marzo 1995): 117, citado en Varela, *Nacimiento Mujer Burguesa*, 34.

La miseria de la historia cientificista: Reflexiones sobre actitudes y prácticas del conocimiento histórico

Roch Little
Universidad Nacional de Colombia

Resumen

Mediante aforismos el autor debate acerca de la "miseria de la ciencia" en el conocimiento histórico. Con esta expresión argumenta la superficialidad de todas las pretensiones de la reflexión epistemológica, como base de la "historia científica". Esta forma de reflexión ignora deliberadamente un elemento importante: a los historiadores como productores de este conocimiento.

Abstract

Using the form of aphorism, the author wants to debate about the "misery of science" in Historical knowledge. With this term, he wants to argüe about the superficiality of all pretensions of epistemological reflexion as a base for a "scientific history". The reason is that this kind of reflexion ignores deliberately an important element: the historian as a living producer of this knowledge.

Para N.

Prólogo

La reflexión que presento parte de una crisis. Una crisis frente a un campo del conocimiento, la historia, cuya legitimidad ha sido afectada desde hace más de doscientos años por un principio que debía, según se pretendía, fortalecerlo. Hablo de la historia practicada desde el paradigma cientificista, un paradigma que hoy en

día, está fuertemente cuestionado. ¿Sería que nos equivocamos de camino? Los que no se volvieron completamente insensibles, los que no se dejaron encantar por el canto de la sirena, o sobre todo, los que no se dejaron contaminar, están de repente dispuestos a reconocer su *mea culpa.* Hacerlo sí. Disculpándose de haberse equivocado. Advirtiendo sin embargo que esa equivocación fue cometida de buena fe, con las mejores intenciones del mundo.

¿Pero no sería oportuno preguntarse si estas *buenas intenciones* no constituyen, precisamente, la fuente de todo los daños causados? ¿Que la actitud cientificista frente al conocimiento histórico disimula *malas intenciones?* Vale la pena interrogarse sobre lo que más perjudica: ¿la mentira que sirve de vehículo a una intención no confesada, o la transmisión de verdades que tienen la mentira por fundamento?

Esta pregunta no aguanta más dilación. Suscita el cuestionamiento sobre los fundamentos de la ciencia histórica. Lo que se encuentra en la cabeza de los historiadores que se califican como "científicos"; cavar, analizar la composición de la tierra sobre la cual ésta reposa, más que interesarse en su constitución "epistemológica". Esto último es lo que no se ha hecho hasta ahora. La razón es obvia: hay riesgo de descubrir que lo que llamamos ciencia histórica se edificó sobre una base que no tiene nada que ver con lo científico, desde una estricta definición epistemológica. De hecho, aunque se puede afirmar con certeza que este edificio se construyó directamente sobre un suelo, no obstante, se trata de un suelo fangoso, hecho de mitos, de aspiraciones y de ambiciones de toda índole. En términos concretos, equivale decir que la historia es científica sólo por la *actitud cientificista* profesada de parte de los historiadores. En otras palabras, lo científico, en el conocimiento histórico, se asemeja a una práctica, a un *ritual*.

De ahí se descubre que tanto la elaboración como la defensa de la historia científica no es otra cosa que la elaboración y la defensa de una *creencia en lo científico* de la historia. Es decir que todo lo que se nos presenta actualmente como ciencia histórica se apoya sobre un vacío epistemológico.

Quedan entonces estas preguntas angustiosas, a las cuales este artículo no aportará ninguna respuesta definitiva. Al contrario, no constituyen más que el principio de una reflexión: ¿Existen bases sobre las cuales podría edificarse una auténtica historia

científica? ¿Es todavía factible el proyecto cognoscitivo de una historia científica? Preguntas, como se puede constatar, difíciles de responder. Una cosa parece cierta sin embargo: si la historia científica es posible, el primer paso hacia su realización está todavía por hacer...

I

Las diferentes tendencias, ideologías o escuelas dentro de las cuales se identifican los historiadores, casi siempre han estado subordinadas a un tipo de "reflejo metafísico". El cual forma parte del comportamiento cultural fuertemente arraigado en sus respectivas idiosincrasias nacionales: empírico para los ingleses, idealista para los alemanes, formalista para los polacos, místico para los rusos, *"airdu temps"* para los franceses, y católico para los colombianos. Este reflejo repercute también en la concepción del ideal científico del conocimiento histórico.

II

Al contrario de lo que se cree, la famosa expresión de Ranke no ha sido refutada por el desarrollo de un pensamiento auténticamente científico (estructural); a la inversa, este constituye su prolongación natural. Pues si se burla de su pretensión de describir el pasado *tal cual como ocurrió,* la historia científica tal como se la concibe hoy en día, no es la impugnación, sino la heredera directa de Ranke, dado que persigue la misma sempiterna ambición en el plano interpretativo. ¿Qué es lo que quiere la historia como ciencia sino hacer del sentido del pasado un objeto? ¿Qué es lo que quiere sino llegar a comprender el pasado como *cosa en sí?* Aquí tenemos a un personaje cuya visión de la historia ha sido ridiculizada, con el fin de recuperarla después como propia, desembarazándola de su "idealismo", por supuesto. Es el viejo problema de siempre. Botamos a alguien por la puerta y se nos está devolviendo por la ventana...

III

Desde el punto de vista de la filosofía crítica (en el sentido entendido por Nietzsche)[1], se descubre que la historia científica disimula en su relación con el

[1]Gilles Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía* (Barcelona: Edición Anagrama, 1998), 105-56.

pasado, un *culto a la muerte.* Es decir que el historiador inmoviliza el pasado para estudiarlo científicamente, a la manera de una experiencia de laboratorio (aunque siempre se ha defendido de proceder así, invocando una imposibilidad). Sin embargo, este olvida o quiere olvidar que de esta manera está asesinando el pasado. Gesto irreparable desde el punto de vista hermenéutico; pero inevitable dentro de esta lógica. Eso se da a partir del momento en que el historiador no solo quiere describir el pasado, sino también explicarlo (con el fin de revelar un objeto "en sí") y, sobre todo, buscar su sentido profundo (el objeto "en sí y para sí"). ¡Qué paradoja! Inmoviliza el movimiento presente - pasado (dentro del cual se puede percibir la "historicidad" según Dilthey[2]) para resaltar la dinámica del pasado. ¡Asesina en nombre de la vida!

IV

Entonces: ¡ningún diálogo con el pasado, ninguna búsqueda de una imagen objetiva u otras afirmaciones de la misma índole profesadas por el historiador cientificista! De hecho, este diálogo disimula un monólogo, donde el historiador interroga sus fuentes a la manera del policía que durante una indagatoria "intensa", muestra pruebas que acusan al sindicado, al mismo tiempo que le ordena callarse (dándole de vez en cuando una buena bofetada) cuando éste quiere explicarse.

V

El pasado se revela ante nosotros a través de un lenguaje cuyo sentido ontológico (si es que existe uno) nos será perpetuamente cerrado. En consecuencia, todas las pretensiones epistemológicas profesadas por la historia científica no son otra cosa que vanas pretensiones. O peor, un peligroso reduccionismo. El pasado es una fuerza que se ejerce sobre nuestra razón a través de nuestros instintos. Su potencia se hace sentir por la sensación de angustia que tenemos frente al tiempo que pasa. Desde luego, lo que quiere el historiador, no es nada más que ampararse de este pasado, con el fin de controlarlo, con el fin de averiguar lo que está dispuesto a ver, lo que desea ver.

---

[2] Wilhem Dilthey, *El Mundo Histórico* (México: Fondo de Cultura Económica, 1944), 302-18.

VI

El tema de la investigación histórica. ¿Qué es lo que lo motiva? ¿Por qué trabajar sobre el campesinado francés del Antiguo Régimen o la mujer alemana durante la República de Weimar? ¿Por qué se trata de temas inéditos? ¿Por qué surge la necesidad de llenar un vacío temático sin el cual no puede haber comprensión total del período? Pregunto: ¿Qué es lo que nos motiva a escoger un tema en particular más que otro? ¿Serían los acontecimientos pasados *in situl* ¿O más bien el impacto que ellos producen sobre nosotros?[3] ¿Muéstrenme dónde está el santo virtuoso que, al principio, se lanzó en el estudio de un Napoleón, de un Washington o de un Bolívar porque eran "fríos" hechos históricos para analizar científicamente? ¿No sería que primero nos impresionaron sus actos? Y lo que es válido para los "héroes", ¿no es acaso lo mismo para cualquier acontecimiento? Desde luego, ¿todo conocimiento histórico no partiría de una relación emotiva frente a los hechos?

VII

De una gran sabiduría fue lo que oí un día por parte de un colega mío quien exclamó, a propósito de los fondos de archivos, que no eran otra cosa que un arrume de papeles amarillos y empolvados. Entendió que en sí el documento tiene un valor histórico sólo a partir del momento en que entra en interacción con los intereses cognoscitivos de un sujeto que conoce. En el caso contrario se trata sólo de una *antigüedad,* lo que es el problema de los anticuarios, de los estetas o de los museólogos.

VIII

Si Ranke no hubiese sido tan hipócrita en su deseo de ser científico, habría escrito: "el pasado tal como *quiero* que haya tenido lugar". Tenemos aquí a un artista de talento que se intoxicó con el más violento de los venenos que el intelecto humano, en su ilimitada perversidad, haya producido: el determinismo mecanicista.

[3] Friedrich Nietzsche, *Aurore: Réflexions sur les Préjugés Moraux* (París : Librairie Genérale Francaise, 1995), 231.

Por querer ser "objetivo", Ranke ha negado su propio genio. Quiso describir y explicar a partir de una causalidad, por no tener que interpretar... Reproducir en lugar de crear. ¿El trabajo alienado, en el campo de la producción de conocimiento académico, sería más hondo que en el obrero? Vale la pena preguntárselo. Acaso: ¿Marx se habría equivocado de objetivo?

IX

Todo historiador que sueña en que el conocimiento histórico que produce sea la quintaesencia de lo científico (particularmente el que está obsesionado por las cuestiones técnicas) aspira de manera más o menos conscientemente a lo que pretendía Fustel de Coulanges. Afirmaba en efecto, que no hablaba de historia sino que la historia hablaba a través de él. Para lograr eso, no hay necesidad de manejar técnicas sofisticadas; un juego de Ouija es suficiente. Será tan ridículo como antes, pero por lo menos, tendrá el mérito de provocar la risa. Lo que no espoca cosa...

X

Para los historiadores con pretensión cientificista, el pasado representa una empresa de *escrutinio de artefactos* de una época muerta, rigurosamente establecidos, y presentados en la forma de un relato mediante una intriga. ¡Buscad el error! ¿Pero acaso hay error?

XII

Veyne lo comprendió perfectamente: la historia tiene como meta primera la *diversión*. Luego el *divertimento* no excluye ni el aprendizaje, ni tampoco las implicaciones transcendentales en el plano cognoscitivo. ¡Al contrario! Con el *divertimento* se halla la forma más poderosa de conocimiento. A las personas que más hay que temer son a las que aprenden de la vida divirtiéndose. ¡Tened cuidado de los pedagogos que hacen reír a sus alumnos! Son los que, al final, más habrán aprendido.

XII

Eco lo demostró magistralmente en el *Péndulo de Foucault.* Cuándo se quiere ver sentido a toda costa, ¡se lo encuentra! Resultado: deslizamientos de alto calibre, pero sentido a pesar de todo... Porque, a fin de cuentas, más valen alucinaciones que no afirmar nada... Después de todo, es parte de la naturaleza humana querer la nada...[4] Considerando, — pero los más cínicos, sabiéndolo conscientemente — que estos postulados no tienen ningún sentido, ¡ sin embargo, nos hacen esperar la verdad que se podrá descubrir algún día! Desde luego, mirando el problema detenidamente, se puede afirmar que estos historiadores son bastante semejantes a los ministros británicos que siempre deben responder a las preguntas de la oposición. Cuando no se sabe exactamente, se evade; cuando no se sabe, se dilata; cuando no se sabe nada, se cambia el tema.

XIII

Por consiguiente, es interesante anotar hasta qué nivel de inconsecuencia los historiadores se dicen o pretenden ser científicos. Este problema constituye en sí un amplio tema de estudio que ocupará a los investigadores historiográficos de las próximas generaciones. De hecho, si hay que hablar de epistemología, este es el tema que hay que discutir de inmediato: la posibilidad de la historia como ciencia. Porque en el conocimiento histórico este término, que ha sido utilizado de mil y una maneras, constituye ahora una cáscara vacía. Es una palabra bella, que pretende dar a toda reflexión histórica un carácter "teórico". Popper hace tiempo denunció esta situación, con las críticas encarnizadas producidas en su tiempo (particularmente desde los marxistas). En mi opinión, la evidencia de Popper no fue lo suficientemente lejos: para comprobarlo, están los estudios racionalistas que diariamente evidencian el carácter "supersticioso" del sentimiento religioso; sin embargo, dichos estudios no han contribuido a disminuirlo (al contrario, tienden en este fin de milenio, a crecer aún más). Desde luego, la pregunta que hay que hacerse no consiste en saber si la historia puede o no ser una ciencia, y en el caso que lo sea, en qué condiciones (o lo que sería el colmo de la angustia

[4] Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la Moral* (Madrid: Alianza, 1994), 186.

cientificista: una ciencia "en construcción"), sino preguntarse ¿qué es lo que la historia, indudablemente una rama del conocimiento, *ha logrado ser desde que se postula como una ciencia!* Dicho en otras palabras: *¿qué es lo que se disimula tras la historia científica?*

XIV

Desde luego: ¿cuáles son las implicaciones profundas detrás de la pretensión cientificista de la historia? Al principio, la idea de un pasado fijo, inamovible, muerto de alguna manera. Y es a partir de esta noción básica que todo el edificio de la historia científica se sostiene. En efecto, desde que está planteada la posibilidad de un pasado como *objeto,* es posible hablar de ciencia histórica (y no solamente de sus "técnicas", pues por este lado, nada diferenciaría a priori la historia del arte). Este concepto se expresa en la afirmación que concibe como *objetos reales (huellas) del pasado* los hechos establecidos desde las fuentes[5]. Este *pasado-objeto* es, para el historiador científico, un postulado axiomático, una adquisición indiscutible, un fundamento ontológico sobre el cual se ha edificado (¡por fin!) la legitimidad definitiva del conocimiento histórico. Luego esta posición implica que el pasado no solamente es una cosa en sí: es también un objeto puro, cognoscible en su totalidad o por lo menos en vía de serlo (este último representa una variante posible a partir del momento en que se trata de un objeto). Para lograr esta dimensión global y total del objeto histórico, hay que encontrar el *sistema,* la *estructura* o el *método* que hace surgir este objeto.

XV

Entonces, lo que quieren los historiadores científicos, lo que persiguen como meta última (sobre todo cuando incursionan en la pedagogía), es "domesticar" a los apasionados de la historia, haciéndolos "sufrir" a un punto tal (y ahí se encuentra la intención disimulada, "perversa", del *método,* entendido aquí en su sentido positivista) que llegarán progresivamente a reprimir, a rechazar con

[5] Jerzy Topolski, "La Verdad Posmoderna en la Historiografía," en *Pensar el Pasado,* ed. Carlos Miguel Ortiz Sarmiento y Bernardo Tovar Zambrano (Santafé de Bogotá: Archivo General de la Nación, Universidad Nacional de Colombia, 1997), 184-85.

repugnancia, a ver con desprecio todo lo que muestra cualquier tipo de relación con un conocimiento donde la imaginación está en juego. Cerrando así las puertas a los "creativos", la historia científica logró sin embargo crear una nueva situación paradójica: dejó de lado a todos los que habían legitimado el conocimiento histórico, confió todo su interés a los "mediocres" que, ellos sí, lo ilegitimaron.

XVI

Conclusión: lo científico, en la historia, plantea al principio, la *perseverancia en el trabajo* como respaldo para lograr la *objetividad.*

XVII

La actitud cientificista en el conocimiento histórico consiste en plasmar leyes objetivas y/o fundamentos estructurales en *místicas de salvación.*

XVIII

El pasado es una fuerza viva. Es la razón por la cual éste nos impacta tanto. De otra manera, ¿cómo podríamos interesarnos en él? Esta fuerza que, irresistiblemente, nos atrae y nos asusta al mismo tiempo (atracción típicamente 'occidental", eso porque muchas otras civilizaciones no padecen, como la nuestra, esta obsesión frente al tiempo que pasa), no puede conocerse ni directamen-te ni por el camino empírico y tampoco por el dialógico. Entonces, al historiador no le queda otra alternativa que ejercer su fuerza sobre el pasado, la cual proviene de su curiosidad cognoscitiva. De esta manera, la relación con el pasado no puede resultar en otra cosa que en una relación de fuerza, una *manifestación* de poder cuyos términos establece el propio historiador. Así las respuestas que busca siempre se constituyen en su beneficio propio. Efectivamente, por más refinado que sea el método, por muy ético que se pretenda, siempre se disimula un juego de poder: el del historiador que busca en el pasado respuestas que satisfacen sus propias preguntas. En una palabra, éste ve en el pasado lo que quiere ver, y ahí se encuentra el secreto de lo exhaustivo: un apetito insaciable de ver. Aunque no

quiera admitirlo, lo que busca en el pasado es una forma de legitimar el presente. Es la razón por la cual siempre se ataca encarnizadamente a los que como Croce o Collingwood, asumen conscientemente una posición *presentista* frente al conocimiento histórico. O más bien, consecuencia de dos milenios de influencia judeocristiana y de sus avatares secularizados, de la misión que el historiador cree estar llamado a cumplir en esta tierra poblada de "sufrimiento".

XIX

Cumplir con una misión. Comprometer sus estudios con la sociedad. Ahí se esconde la bestia que permite decir, desde hace tantas generaciones, torpezas en nombre de una historia científica. Son incompetencias que justamente, conforman todo el fundamento de la noción de ciencia en historia. La mentira de buscar con mayúscula, lo que se encontraría más allá de la vida individual, a nivel de la especie.

XX

¿Qué significa la historia al nivel de la especie? ¿Qué significa esta necedad kantiana? La búsqueda de las primeras estructuras sociológicas, económicas, psicológicas. ¿Y para qué? Para el servicio del Hombre, esta noción informe, vana, tan vana que no hay nada que esperar de ella, sino constataciones pesimistas, o en el peor de los casos, nihilistas. *Vanitas vanitatum et omnias vanitas.* ¡Vanidad! ¡Los antiguos griegos tenían frente al conocimiento, y sin tener todos los esquemas que tenemos hoy en día, cien veces más sabiduría que nosotros mismos! ¡Hay que sorprenderse, ellos que no esperaban nada, ni siquiera de sus dioses! Porque tendremos que admitirlo algún día: desde la óptica científica, la historia no tiene ninguna utilidad. Mucho menos si la hacemos con una finalidad filosófica: no sirve sino de soporte metafísico a la mentira. El camino a seguir para una nueva historia filosófica está todavía por trazar. Es una historia que buscará las implicaciones genealógicas y arqueológicas del discurso científico dentro del conocimiento histórico (y de todas las creencias y convicciones que extraemos de ella de manera general). Antes de entender el pasado, tendrá que comprender lo que pasa en la cabeza de los historiadores.

XXI

De aquí la importancia actual, la obsesión contemporánea de todas las reflexiones "epistemológicas", que se multiplicaron a la velocidad de los panecitos del evangelio, a tal ritmo que todo historiador digno de este nombre hoy en día — ¿y porque "parece bien" ? — se dedica en la presentación de sus propuestas a éstas reflexiones. El fenómeno es sintomático: reaccionan a los ataques dirigidos contra el conocimiento histórico, tanto por parte de los pensadores que reclaman el "giro lingüístico", como por parte de los posmodernos. Estos estudios epistemológicos revelan malestares profundos, los cuales también ilustran hasta qué punto el remedio que unos quisieron aplicar a la historia intoxicada de "narratividad" resultó más perjudicial que la "enfermedad". ¿Aquí se encuentra la explicación de tanta epistemología? ¿Calmar los sufrimientos de una enfermedad que no existe para buscar mientras tanto el remedio? En ciertos casos, los extremos por supuesto — aunque, si miramos el problema a fondo, ¿se trata realmente de casos extremos, entendidos como casos de excepción? —, no hay necesidad de drogas. Un solo placebo es suficiente[6].

XXII

El historiador que se ha esforzado hasta ahora para que su disciplina parezca una ciencia o que, por lo menos, logró dar a sus trabajos un toque parecido, no hizo nada más que comportarse, en relación con el mundo de los conocimientos verdaderos, como un puro y auténtico "levantado". Más valdría que se comportara como lo hacía en tiempos pasados; en aquella época era o un aprendiz de filósofo o un escritor fracasado. De una manera u otra perjudicaba menos a su disciplina y a la sociedad que ahora...

XXIII

La mediocridad, las aproximaciones, las reducciones simplificadoras... ¡Nada de eso tiene que ver con la historia que desde hace rato es una disciplina científica! ¡Allí llegan todas las reacciones de indignación cuando provocadores del estilo de

[6] Nietzsche, Aforismos 54 y 94 en *Aurora.*

Popper nos arrojan las aguas negras de nuestras pretensiones cientificistas en la cara! Ser una ciencia, yo primero quisiera que la historia lo fuera. Pero lo que Popper demostró con agudeza es cómo los conceptos que manejamos dentro del conocimiento histórico representan un nivel óptimo de racionalidad que establece los marcos de la comprensión científica para un problema dado. Por ejemplo la noción de ley, en el pensamiento científico, posibilitó las predicciones. Así Popper denuncia la falacia del historicismo, tendencia "enfermiza" del conocimiento histórico. La pretensión del historicismo es formular predicciones, las cuales a menudo, se revelan vagas en sus consecuencias futuras. Un ejemplo perfecto es la filosofía marxista de la historia, la cual presenta la dinámica del cambio de un modo de producción al otro, como resultado de un proceso histórico nomotético. Eso permite a Marx predecir que al capitalismo, actual modo de producción, le sucederá el socialismo, luego el comunismo. ¿Cuándo tendrá lugar eso? ¿En qué condiciones? ¿Dónde primero? Ningún marxista pudo predecir antes de octubre de 1917 que el primer estado gobernado por principios marxistas sería Rusia. ¡Empezando por el propio Marx! Incluso Lenin confesará cínicamente, a propósito de estos acontecimientos: "el poder estaba en la calle, [los bolcheviques] fuimos los primeros en recogerlo". La objeción de Popper se fundamenta sobre el principio que si una ley científica logra formular predicciones con gran nivel de exactitud, (como en el caso de la astronomía por ejemplo), (uno) el científico no puede referirse a esta noción sino con la misma ambición y el mismo grado de cercanía. Sin embargo, no es precisamente el caso de la historia, cuyos historiadores son los primeros en afirmar que el uso de este concepto no alcanza ni siquiera los niveles cognoscitivos mínimos logrados por las ciencias puras. De aquí proviene la respuesta de Popper, una respuesta brutal — verdad que hiere porque impacta por su simplicidad y su buen sentido, a la manera de Aristóteles —, que los historiadores no pueden referirse a un concepto como el de ley para explicar las regularidades históricas. Y ello por su carácter imperfecto. En otras palabras, o hay que hablar de leyes en función de su más alto grado de perfección o hablar de otra cosa. Entonces vino la respuesta de los historiadores que reaccionaron con sus viejos reflejos de siempre; en lugar de relevar el desafío de la reflexión crítica de Popper (como lo invita Perry Anderson con la de Fukuyama), ellos se defendieron justificando retóricamente la pertinencia de las leyes históricas. Unos hablaron de la fractura epistemológica entre el conocimiento de

la naturaleza y del hombre, este último con una dimensión indeterminada[7]. Los demás, más cautelosos, hablaron de leyes, que en historia, serían algo como "vías de desarrollo". También hablaron de principios semejantes a leyes o de generalizaciones, o si no de cuasi - leyes o hipótesis (estas últimas serían más perfeccionadas que las generalizaciones, las cuales por su parte, serían el producto del sentido común). En consecuencia, la ley tal como es entendida en las ciencias puras, constituiría la ambición suprema. Una historia que se quiere verdaderamente científica debe aspirar fuertemente a serlo, razón por la cual está autorizada a referirse a esta noción, aunque todavía no pueda lograr el nivel generado por el conocimiento nomotético. Porque se logrará algún día[8]. Estos son los historiadores que generalmente, suelen hablar de la historia como de una "ciencia en construcción". ¿No es en este tipo de afirmación que se encuentra, justamente, toda la "miseria" del historicismo?

XXIV

¿Qué es lo que queda, entonces, para continuar la reflexión sobre la historia científica? ¿La búsqueda de la objetividad? Esta es ante todo un problema ético. ¿El rigor? Para esto no hay ninguna necesidad de ciencia: la honestidad, el amor al trabajo bien hecho y el sentido común son ampliamente suficientes. Y que nos guste o no, las interpretaciones históricas basadas en el *common sense* tuvieron más efec-:os durables y, sobre todo, causaron menos daños que las que se querían científicas. ¿El método entonces? El arte y la música lo reivindican también y no se consideran necesariamente como "ciencias". Quedaría el principio primero: la búsqueda de la Verdad. Es lo último que según algunos quedaría para legitimar la pretensión de la historia de definirse como ciencia, y ello a pesar de sus numerosas imprecisiones conceptuales, a pesar que no sería todavía una ciencia en el pleno sentido de la palabra[9] . Una pregunta surge desde ahora: ¿con todo lo que se ve en nuestros días, la búsqueda de la verdad no ha vuelto a ser un asunto demasiado importante para ser puesta en las solas manos de la ciencia?

[7] Lo que Popper reúne bajo la categoría de doctrinas antinaturalistas. Véase Karl Popper, *La Miseria del Historicismo* (Madrid: Taurus, 1985).
[8] Jerzy Topolski, *Metodología de la Historia* (Madrid: Cátedra, 1985).
[9] Jaques Le Goff, *Pensar la Historia: Modernidad, Presente, Progreso* (Barcelona: Paidós, 1991), 31-35.

XXV

Barthes escribió a propósito de la objetividad y del sentido de lo real en la literatura algunas frases que los historiadores deberíamos interesarnos en seguir[10]. Respecto a la objetividad, cuando nos esforzamos en mirar las cosas desde el "exterior", a pesar de que logramos desarrollar todo tipo de metodologías que "domestican nuestra subjetividad" (según la expresión de Ricoeur), llegamos siempre a la formulación de interpretaciones que varían de un analista al otro. En lo referente a la realidad, aunque todo escrito literario puede contener un sentido literal (el sentido querido por el autor), se comprueba inmediatamente, por la naturaleza simbólica del lenguaje, que el escrito contiene inevitablemente otros sentidos. La cuestión, desde luego, consiste en demostrar que estos significados no contradicen *infraganti* este sentido literal. Entonces, el problema del sentido primero, del sentido "real", constituye un problema de filología o de diccionario, mas no de metodología o de cualquier tipo de fundamento metafísico.

XXVI

Sin embargo hay un elemento que, a juicio de algunos historiadores, justifica por sí solo toda la pretensión cientificista: la dinámica del cambio. Aquí está por lo menos un fenómeno cuya comprensión nomotética fundamenta por sí solo toda la ambición de una historia científica. Pero el cambio... En fin: ¿Qué es el cambio? ¿Qué es una ley histórica del cambio? ¿La comprensión del progreso como fenómeno histórico? ¿Qué es lo que certifica que todo cambio corresponde a un progreso? Puede serlo sin ninguna duda. Precisando aún más la pregunta: ¿qué es lo que dice que el progreso conduce hacia algo inevitablemente mejor (o peor, pero que terminará por llevarnos hacia algo mejor, como en toda filosofía redentora de la historia, de San Agustín a Marx)? Nada. La única ley a la cual obedece el cambio es la de cambiar. Nada más. Pero el día que se asimile esto, no estaremos ante una ley demostrada. Sino ante una tautología.

[10] Roland Barthes, *Crítica y Verdad* (México: Siglo XXI, 1991), 17-20.

XXVI

La filosofía, como el derecho, no son conocimientos que hacen parte de las ciencias. ¿Ellos se sienten disminuidos en cuanto a su legitimidad cognoscitiva? ¡Al contrario! ¡No se sienten acomplejados de ninguna manera! Numerosas son las artes que contienen elementos relacionados con principios científicos. Del reerso de la mano, los más desdeñosos de los artistas descartaron, descartan y descartaran todos los intentos absurdos de encerrar su quehacer en la "científicidad". So1o los que no tienen talento, respondían, tienen semejantes ideas. Eso es lo que se afirmaría y nada más. Me pregunto pues: ¿por qué nos esforzamos tanto desde hace casi dos siglos en ser lo que, definitivamente, no estamos destinados ser? O quizás sería más apropiado decir: ¿qué es lo que incomoda tanto en la demostra-;:ón de que la historia no sea una ciencia, a varias generaciones de historiadores? ¿Buscan estas críticas desacreditarla, realmente? ¿O será más bien que buscan restituir su dignidad, nuestra dignidad? ¿La explicación de estos ataques cada vez más encarnizados a la crítica, se encontraría, en la terquedad de los historiadores ? La pregunta merece reflexión.

XXVII

¿Ques lo que el postmodernismo ha aportado hasta ahora a la crítica de la modernidad en el conocimiento histórico? ¿Qué es lo que ha aportado que no ha sido criticado desde la misma modernidad? Que uno juzga por sí mismo. La problemática de los fenómenos sociales como "acto lingüístico" fue abordada primero por Rousseau[11]. El relato histórico empírico como representación ficticia de una realidad espacio-temporal fue una idea kantiana[12]. La implicación del sujeto en el análisis de los procesos históricos hacía parte de los planteamientos básicos de una visión idealista de la historia tal como la defendía Fichte[13]. Y se podría

[11] Jean-Jacques Rousseau, "Discurso sobre el Origen y los Fundamentos de la Desigualdad entre los Hombres," pt. 2 en *Del Contrato Social* (Madrid: Alianza, 1998), 276-316.
[12] Emmanuel Kant, "Si el Género Humano se Halla en Progreso Constante hacia Mejor," en *Filosofía de la Historia* (Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1994), 95-122.
[13] Johann Gottlieb Fichte, *Los Caracteres de la Edad Contemporánea* (Madrid: Revista de Occidente, 1954), 229-43.

continuar citando ejemplos similares hasta el infinito. Entonces, señores posmodernistas, no me impresionan sus supuestas críticas "cáusticas" sobre la metahistoria o la historia ficción.

XXIX

Para poder integrar lo científico en el conocimiento histórico, el historiador buscó eliminar la pasión — empezando por la suya — en el estudio del pasado. Pero todo lo que ha logrado hacer es generar una nueva pasión negativa: el odio de la historia hacia la narrativa. ¡Sin embargo, mirad si no hay pasión en la muy científica historia marxista, o narratividad en la "larga duración" de los historiadores de la Escuela de los Anales!

XXX

Así, la historia científica habría relegado la historia narrativa a los calabozos de la fantasía... ¡De veras! Miremos este problema detenidamente... Comenzamos por la acción de relegar, la cual frecuentemente disimula un desquite de resentimiento del historiador. Así se desvela toda su mezquindad frente a la narratividad: si la combatió ferozmente, implacablemente, sistemáticamente, era con la intención de abrir las puertas a la vulgaridad y la mediocridad propias a todo igualitarismo por abajo. Así, se remplazó el entusiasmo frente a lo maravilloso, inherente a todo hecho del pasado, a toda la gama de emociones producidas por la lectura de los documentos, a todo el placer procurado por la comunicación de nuestros hallazgos sobre el pasado, todo esto fue reemplazado por la aplicación mecánica de una serie de técnicas. Lo que otrora demandaba tacto, perspicacia, refinamiento y creatividad, ha sido reemplazado por el esfuerzo (como el del burro), por el virtuosismo (ejecución perfecta sin emoción), y el quehacer (como taylorismo intelectual). Al artista se le sustituyó por el obrero. Los Ranke y los Guizot se impusieron como modelo, contra los Michelet y los Macaulay. Y se afirma que de esta manera, ganó el conocimiento histórico en credibilidad. ¿De veras?

XXXI

El cientificismo supondría el ardor en el trabajo como garante de objetividad.

XXXII

Luego, no se puede confundir más: el animal totémico del historiador — y eso es más cierto todavía para el "teórico" — no debe ser la mula sino el toro.

XXXIII

Monod señaló que su vocación de historiador vino a través de la lectura de Michelet[14]. ¡ Qué grandes verdades salen (a veces) de la boca de la inocencia positivista!

XXXIV

El pensamiento histórico científico, entre otras cosas, por reducir el conocimiento del pasado a una cuestión de método, tuvo el mérito, altruista eso sí, de permitir el ingreso de los laboriosos a la carrera académica. Sin embargo, en términos de apertura de las cátedras universitarias a la mediocridad cognoscitiva, la palma va sin ninguna duda para los historiadores que se reclaman posmodernos, quienes atacando a la casta de los "técnicos" de la teoría y del método, ampliaron el panorama aún más, afirmando que el historiador está autorizado a decir del pasado lo que le venga en gana.

XXXV

He entendido al hombre común y corriente, cuando dice hasta la saciedad que el estudio de la historia no sirve para nada porque no afecta o mejora significativamente su vida cotidiana. He entendido también a algunos historiadores cuando afirman: "tal como está diseñado este programa académico de historia no sirve para nada". Porque si para el primero, el individuo que posee un conocimiento histórico no puede sólo a partir de este bagaje cognoscitivo, reparar su televisor o su automóvil, objetos de una peculiar trascendencia para él, para los segundos, en cambio, la adquisición de un saber académico, significa que el estudiante egresado no sirve para ser su asistente de investigación cuya tarea

[14] Citado en: George Gooch, *History and Historians in the Nineteenth Century* (Boston: Beacon, 1959), 177.

consiste en localizar (y fotocopiar) los fondos de archivos y copiar las referencias bibliográficas, tampoco sirve como técnico de la historia, por ejemplo archivista, maestro preuniversitario o museologo. No quiero decir que estas profesiones no son "nobles" en sí — *iln'y apas de sot métier!* — pero, al aislarlas de su contexto académico e intelectual, se reduce a sus ejecutantes a simples "operarios de máquinas" para los *happyfew* detentores del capital cognoscitivo. En conclusión, estos dos puntos de vista frente al conocimiento histórico, que parecen oponerse al principio, convergen como las dos caras de una misma moneda, la de la cientificidad, en una de sus mayores características: el aprendizaje de un saber con fin utilitario.

XXXVI

¡Como si el conocimiento histórico no estuviera ya suficientemente desacreditado así! Ha aparecido el más reciente avatar de la historia científica: el tecnócrata. ¿El último suspiro del moribundo? ¿O la forma extrema de nihilismo?

XXXVII

La historia, por su indeterminismo continuamente creativo, es un conocimiento destinado par *excelence a* los que aspiran a la libertad, como Kant lo dio a entender[15] . Pero desde hace casi doscientos años, ha sido asaltada por los adeptos de una moral de esclavo.

XXXVIII

Todo pensamiento científico es un reduccionismo. Así debe ser considerada también toda idea de "ciencia humana". Comte fue muy claro al respecto. Pensar científicamente la sociedad significa reducirla a sus dimensiones reales; el descubrimiento de sus leyes efectivas implica el abandono explícito y definitivo de toda búsqueda de trascendentalismo[16]. Pero fuera de fines puramente médicos (¡y todavía!), este reduccionismo como principio último de la comprensión "objetiva" del hombre ¿no constituye en sí algo profundamente grosero? ¿Más que mejorar la

[15] Kant, "Idea de una Historia Universal en Sentido Cosmopolita," en *Filosofía de la Historia*, 39-65.
[16] Auguste Comte, *Curso de Filosofía Positiva (lecciones 1 y 2): Discurso sobre el Espíritu Positivo* (Barcelona: Orbis, 1980), 25-31.

condición humana, este reduccionismo, al finalizar el siglo XX no ha dado acaso argumentos y recursos a todos los imbuidos de poder para cometer una multitud sin fin de abusos?

XXXIX

El lado definitivamente trágico de todo conocimiento teórico es llegar a una profundidad tal en la comprensión del problema, que termina uno lanzándose al vacío con el asunto del cual quería "desembarazarse". Pero ¿dónde están estos insensatos que tuvieron suficiente sabiduría para hacerlo? ¿Dónde están estos locos que osaron lanzarse al precipicio sin nunca preguntarse si abajo había algo para recogerlos? ¡Que nadie se atreva a decirme que logré ser uno de aquellos! ¡Estoy todavía por preguntarme si algún día llegaré a tener suficiente coraje para ser capaz por lo menos de bailar al borde del precipicio!

XL

La historia científica (y no la historia como tal). ¿No será la cosa más nociva que haya producido la química del intelecto humano?

XLI

En el transcurso de dos siglos de espíritu científico — y en este siglo en particular — la pretensión es enorgullecerse de haber logrado, de la misma manera que enseña el evangelio, a separar *le bon grain de Vivraie.* Lo que corresponde en otras palabras, a sustraer el conocimiento histórico de las manos de los aficionados carentes de formación profesional[17]. ¿Pero por haber dado también pruebas de *amateurisme,* además de haber cultivado, conscientemente o no, el resentimiento, por haber ventilado sus ilusiones, sus mitos y, aún peor, por haber reducido todo el conocimiento sobre el pasado a cuestiones metodológicas y técnicas. Finalmente, por haber abierto el campo a los laboriosos y a los mediocres, la historia científica, no habría acaso, separado *Vivraie du bon grainl*

[17] Véase para el caso de América Latina el artículo de Heraclio Bonilla, "Diseño de una Licenciatura en Historia con Énfasis en la Historia de América Latina: Una Propuesta para su Discusión," *Historia y Pensamiento,* no. 2 (Junio - Diciembre 1997): 8.

XLII

¿Hay que sorprenderse de todo eso? De lo que se trata aquí, es de comprender uno de los más grandes engaños cognoscitivos cuyo resultado fue estancar el conocimiento histórico casi durante dos siglos. La crítica del cientificismo en la historia está relacionada con su legitimidad cognoscitiva. Sin embargo, esa crítica no puede limitarse a la constatación del problema. Eso no es suficiente. No puede ser suficiente. No se trata sólo de retirar la máscara del cientificismo puesta en la cara del historiador, máscara que él mismo se ha colocado, aún cuando no lo ha fabricado. Es también, y sobre todo, analizar la función simbólica de esta máscara y la necesidad que ha tenido el historiador de lucirla. Desde hace demasiado tiempo los análisis alrededor de esta temática se limitaron a la actitud cómoda de dar cuenta del problema en lugar de diagnosticarlo con la intención de buscar una curación posible. Si es que ella existe. De una manera u otra, no podrá ser otra cosa que la superación del cientificismo. Establecer los contextos en lugar de refutar. Hacer "tabula rasa" en lugar de hacer una "demostración irrefutable". ¿Será que perdimos a los provocadores de antaño?[18]

[18] Friedrich Nietzsche, Aforismo 95 en *Aurora.*

ARTÍCULOS

La investigación sobre identidad y ciudadanía en Estados Unidos: de la nueva historia social a la nueva historia cultural

Bárbara Weinstein
Department of History State University of New York at Stony Brook

Resumen

Este artículo analiza las nuevas tendencias en la historiografía norteamericana sobre ciudadanía e identidad. La autora argumenta que el cambio de la nueva historia social a la nueva historia cultural también significa una transición del estudio de grupos marginalizados u oprimidos (mujeres, americanos africanos, gays) al estudio de posiciones de subjetividad y relacionales (género, raza, *queerness)* que son mucho más radicales en sus implicaciones. Afirma que la nueva historia cultural surgió de tendencias culturalistas en la historia social, pero el cambio permite repensar sustancialmente ciertas cuestiones. La nueva historia cultural no sólo amplia el espacio para la discusión de asuntos como género, raza y sexualidad, transfiriendo estos temas de la periferia al centro del análisis histórico, sino también permite empezar a desconstruir las categorías liberales clásicas que han conformado las discusiones sobre ciudadanía.

Abstract

This article deals with the new tendencies in North American historiography about citizenship and identity. It argues that the move from new social to new cultural history has also meant a shift from the study of marginal or oppressed groups (women, African-Americans, gays) to the study of subject positions and relations (gender, race, "queerness") that are much more radical in their implications. It contends that the new cultural history grew out of culturalist tendencies in social history, but also allows for substantial rethinking of certain questions. Not only does the new cultural history broaden the terrain for the discussion of issues such as gender, race and sexuality, moving such themes from the periphery to the center of historical analysis, but allowing us to begin to deconstruct the classic liberal categories that have informed discussions of citizenship.

Para entender las nuevas tendencias de la historiografía norteamericana respecto a la identidad y ciudadanía, es necesario regresar a la época anterior, al auge de la "nueva historia social" en los años 70 y comienzos de los 80. A pesar de la impresión que circula actualmente entre los historiadores acerca de la gran ruptura entre la historia social de aquella época, con su orientación neomarxista, y la nueva historia cultural, con el "sesgo lingüístico", y las visiones posmodemas de hoy, creo más adecuado afirmar que las tendencias actuales representan desdoblamientos de las preocupaciones anteriores[1]. Aún hoy, las nuevas tendencias historiográficas. inclusive sobre identidad y ciudadanía, se inspiran en una crítica de los conceptos fundamentales de la (ya vieja) nueva historia social.

La cuestión de ciudadanía, lejos de ser una preocupación para la nueva historia social en los Estados Unidos, fue una categoría, en cierta forma despreciada, por lo menos en su sentido tradicional (el ciudadano del concepto liberal, el sujeto autónomo, relacionado como individuo con el Estado). Entre los historiadores de la época (incluso yo), la noción de ciudadanía fue criticada desde dos perspectivas Primero, se consideró como una identidad que reforzó la noción de "consenso" en la historia norteamericana y que privilegió la identidad individual, para esconder el significado y la importancia de la clase en la historia de los Estados Unidos. Segundo, la noción de ciudadanía fue utilizada tradicionalmente, por los historiadores de la posguerra, sin sentido crítico y sin atención a los enormes grupos de habitantes de Estados Unidos que no gozaban de los plenos derechos de ciudadanía -afroamericanos, mujeres, inmigrantes no blancos, homosexuales-[2].

Por eso, la gran misión de la historiografía de la nueva historia social fue la recuperación de la categoría de clase y un énfasis en la actuación/resistencia de los grupos

[1] Los siguientes artículos discuten el impacto del "giro lingüístico" y otras tendencias posmodemas: Frank Ankersmit, "Historiography and Postmodernism", *History and Theory* 28 (1989): 137-53; John Toews. "Intellectual History After the Linguistic Turn: The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience", *American Historical Review* (en adelante citado como *AHR)* 92 (octubre 1987): 879-907; Alan Megill, "Recounting the Past: 'Description', Explanation, and Narrative in Historiography", *AHR* 94 (Junic 1989): 627-53; J. Walkowitz, M. Jehlen y B. Chevigny, "Patrolling the Borders: Feminist Historiography and the New Historicism", *Radical History Review* (en adelante citado como *RHR)* 43 (invierno 1989): 23-43.

[2] Sobre los presupuestos masculinos y etnocéntricos del lenguaje "universal" de los historiadores y antropólogos de la posguerra, véase David A. Hollinger, "How Wide the Circle of the 'We'? American Intellectual and the Problem of the Ethnos since World War II," *AHR* 98 (abril 1993): 317-37.

oprimidos mediante los procesos de asimilación y represión. Fue una reacción contra la narrativa de la época progresista que representaba los programas educacionales y asistenciales de aquel período, como una gran fuerza por la transformación (de la masa de inmigrantes o migrantes de diversos orígenes) para una población de ciudadanos relativamente homogénea, de buen comportamiento y respetable[3]. En vez de esta viñon de asimilación (a la de identidad "americana" o a la de clase media) y de la eficiencia de la clase dirigente, hubo, un fuerte énfasis en las resistencias de las clases subalternas, y en la manutención de los espacios autónomos de los grupos populares[4].

Indirectamente, la bibliografía de esta orientación contribuyó a complicar y cuestionar la noción "fundacionalista" de ciudadano. Pero esta no fue una preocupación explícita de aquella historiografía. Aun cuando la ciudadanía entró en discusión, por ejemplo, en estudios del discurso republicano de los trabajadores (como el de Sean Wilentz) o en estudios del "americanismo" de la clase laboral (como el de Gary Gerstle), el objetivo del historiador fue más el de destacar el sentido de clase en estos discursos[5]. La identidad de clase fue entendida como "real", mientras la ciudadanía fue todavía un concepto que disfrazó otras identidades potencialmente más perturbantes del orden social[6].

---

[3] Oscar Handlin, *The Americans: A New History of the People of the United States* (Boston: Little, Brown, 1963) es un buen ejemplo de la historiografía que destacó la "asimilación" de los grupos étnicos en el cuerpo politico.

[4] Entre las obras más importantes de la nueva historia social, ver Herbert Gutman, *Work, Culture, and Society in Industrializing America* (New York: Random House, 1977); David Montgomery, *Workers' Control in America: Studies in the History of Work, Technology, and Labor Struggles* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979) y Alan Dawley, *Class and Community: The Industrial Revolution in Lynn* (Cambridge: Harvard Universtiy Press, 1976). Aún durante su auge, la nueva historia social fue criticada por historiadores como Eugene Genovese y Tony Judt, por la tendencia a exagerar la autonomía de las clases populares y a ignorar la esfera política.

[5] Sean Wilentz, *Chants Democratic: New York City and the Rise of the American Working Class, 1788-1850* New York: Oxford University Press, 1984); Gary Gerstle, *Working Class Americanism: The Politics of Labor in Textile City, 1914-1960* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

[6] Para un ejemplo de eso, véase Bárbara J. Fields, "Ideology and Race in American History", en *Region, Race, and Reconstruction,* ed. J. Morgan Kousser y James M. McPherson (New York: Oxford University Press, 1982), 143-77. Fields hace un contraste entre la raza y la clase, insistiendo que la raza es una construcción puramente ideológica, en cuanto clase tiene una base material y objetiva. Un reciente libro sobre historiografía escrito por tres eminentes historiadoras norteamericanas delinea la transición de la historia social a la historia cultural, pero su análisis tiende a confundir las distinciones entre la visión materialista/sociocultural asociada con E. P. Thompson y la nueva historia cultural posmoderna: Joyce Appleby, Lynn Hunt y Margaret Jacobs, *Telling the Truth about History* (New York: W. W. Norton, 1995), 220-21.

En cuanto a los estudios de la mujer, del negro, del indio en la nueva historia social, estas investigaciones se presentaron inicialmente al margen de la profesión. Paulatinamente, estas "categorías" se impusieron cada vez más, pero la tendencia fue todavía en al sentido de "adicionarlas". Entre los historiadores de esta línea llegó a ser oportuno hablar un poco de raza o género, de la recreación y del consumo, pero las figura centrales de la historiografía seguían siendo hombres blancos de la clase trabajadora en el centro de producción.[7]

En los últimos quince años, con el crecimiento de la política de identidades en Estados Unidos, y el desarrollo de programas para los estudios de la mujer, de los afroamericanos, y de los nuevos grupos étnicos, los historiadores comenzaron a revisar la narrativa modelo de la nueva historia social. La raza, la etnicidad y el género (y recientemente, la orientación sexual) se convirtieron en categorías cada vez más significativas, reconocidas como "identidades" que no pueden ser reducidas a una "conciencia" o "cultura" de clase. Estrechamente relacionada con esta tendencia fue el cambio del lugar de investigación de la fábrica u otro lugar de trabajo o producción, hacia la casa, la familia, la calle, el barrio, los centros de recreación, la redes de amistad y hasta el mundo de las emociones. Actividades como el consumo llegaron a ser objeto de estudio muy significativos, y no sólo categorías secundarias, subordinadas a las actividades "productivas"[8].

Otro cambio muy importante en la profesión del historiador norteamericano (y probablemente similar a la situación que ocurre actualmente en el Brasil) fue la migración de muchos jóvenes y algunos viejos investigadores, aquellos que anteriormente hacían historia social, al terreno de la "nueva historia cultural". Además de esa reorientación del objeto de investigación (la literatura, la música, la cultura popular, etc.), lo que más distingue a la nueva historia cultural (de la nueva historia social) es su énfasis en los modos de "representación" y en la construcción cultural/ discursiva de identidades, subjetividades, etc., que reflejan un influenciado "sesgo

[7] Para una discusión de los límites del método de "incluir a la mujer en el retrato", véase Joan Wallach Scott, "Women's History", en *Gender and the Polines of History* (New York: Columbia University Press, 1988), 15-27.

[8] Iris Berger, Elsa Barkley Brown y Nancy A. Hewitt, "Symposium: Women, Blacks and Workers Confront Gender, Race and Class," *Feminist Studies* 18 (verano 1992): 283-326.

lingüístico". Cuando el historiador social hablaba de trabajo, él se refería a la propia "experiencia" de los operarios en el proceso de trabajo; cuando la historiadora cultural habla de trabajo, ella quiere decir la construcción de diferentes nociones de trabajo, y del lenguaje usado para hablar de eso (el discurso sobre el trabajo, y no la experiencia del trabajo)[9].

En este sentido, la nueva historia cultural abrió un espacio para recuperar el problema de ciudadanía. Si todas las identidades, comunidades, etc., son "imaginadas" o "inventadas" o "socialmente construidas", entonces el concepto de ciudadano no es ni más ni menos "real", y llega a ser un tema legítimo e importante para estudiar. Hablar de ciudadanía no sería necesariamente aceptar la "realidad" de la categoría, o aceptar una definición "liberal" de ciudadanía.

Para elaborar estas nuevas tendencias, voy a referirme primero a algunos debates entre los historiadores sociales y los historiadores culturales que indican ciertas rupturas significativas de la vieja con la nueva orientación[10]. Después, trataré detalladamente algunos trabajos recientes que indican nuevas direcciones de investigación, pero también indican nítidas continuidades con la historiografía de los años 70.

Algunos historiadores sociales, como es de esperar, se han sentido amenazados por las nuevas tendencias. Hay una línea crítica contra el énfasis en el texto y en el lenguaje, y contra el aparente rechazo de una realidad o verdad histórica estable y comprensible[11]. Para dar un buen ejemplo, en 1996 la revista Radical History Review circuló, en internet, una convocatoria para artículos destinados a un número dedicado al problema de la pobreza, esto es, la construcción de la pobreza como un problema social, una categoría política, etc. Un conocido historiador social, Roger Horowitz, respondió muy decepcionado que la propia RHR estaba hablando de pobreza como una construcción social; dice él: "los pobres entienden muy bien

[9] Appleby, Hunt y Jacobs, *Telling the Truth about History*, 217-23.

[10] Ibíd. En cuanto a Appleby, Hunt y Jacobs usan la categoría "historia social" para denominar la historia demográfica y cuantitativa, la "vieja" historia social, me estoy refiriendo en este artículo a la nueva historia social, con sus influencias más nítidamente neomarxistas.

[11] Un buen ejemplo de eso es Bryan Palmer, Descent into Discourse: The Reification of Language and the Writing of Social History (Philadelphia, 1990).

lo que es pobreza"[12]. Al final, él criticó a la revista por haber abandonado su compromiso con las luchas de los pobres y los explotados. Es un ejemplo transparente de la idea que la experiencia determina el conocimiento y la conciencia sin ninguna medición de cualquier otra influencia cultural, o ningún problema más complejo de subjetividad.

Pero, a pesar de episodios de esta clase, la disciplina histórica no padeció el tipo de "crisis" que sufrieron las áreas de literatura y antropología en los Estados Unidos durante los últimos años. Creo interesante el preguntarse por qué la nueva orientación lingüística, el posmodernismo, etc., no provocaron una crisis más profunda en la profesión. A primera vista, estas nuevas tendencias presentaban un desafío bastante serio a los modos convencionales de hacer historia. Ellas ponían en duda toda empresa de reconstrucción del pasado. Pero la reacción ha sido relativamente moderada. Hay una serie de debates en la profesión, pero el tono de discusión es extremadamente discreto comparado con las "guerras" en las otras disciplinas. Creo que la explicación es la existencia tanto de fuertes continuidades como de discontinuidades entre la nueva historia social y la nueva historia cultural. La nueva historia social ya predicaba la necesidad de estudiar grupos antiguamente considerados marginales, e intentaban entender la formación de conciencia a través de la esfera cultural.[13] Su crítica implícita de las viejas nociones de ciudadanía, y de las afirmaciones unlversalizantes de la vieja historia progresivista, creó una base para repensar el concepto de ciudadanía. Esto no quiere decir que no hay nada de nuevo en la nueva historia cultural, pero el impacto no fue tan significativo en la profesión de historia como sí en otras disciplinas.

El resultado es una sucesión de debates serios, pero en cierta forma amistosos. Un punto importante de contestación es la cuestión de la resistencia o "agency"[14]. Por ejemplo, Linda Gordon, una de las más conceptuadas historiadoras de su generación

[12] Roger Horowitz, Reply to *RHR* Cali for Papers on Internet.

[13] Por eso, una figura como Raymond Williams puede funcionar como una referencia extremadamente importante, tanto para la historia social como para la historia cultural. Appleby, Hunt y Jacobs, *Telling the Truth about History,* 221.

[14] La palabra "agency" se refiere a la capacidad de los seres humanos de influir en el curso de la historia o de ser "agentes" de la historia, y generalmente es utilizada en contraste con el estructuralismo, que, supuestamente, minimiza el papel activo de los seres humanos.

en las áreas de historia social y femenina, escribió un libro sobre mujeres de la clase trabajadora y violencia doméstica que se llama *Heroes of Their Own Lives.* Ella siguió en el libro una línea que es nítidamente un producto de la nueva historia social (con su propio "sesgo feminista"). Según Gordon, muchas mujeres en esa situación, amenazadas, al mismo tiempo, por maridos abusivos y por asistentes sociales que querían retirar a los niños de la "casa problemática", resistieron a esas invasiones en su familia y rehusaron a ser víctimas, bien de sus maridos, bien de los profesionales de la clase media. La idea central es que esas mujeres usaban los valores que venían de la experiencia de las mujeres de la clase trabajadora para resistir los valores e imposiciones de la clase dominante. Rechazaron la tentativa de los representantes del Estado y de la clase media para imponer sus propias nociones de buena ciudadana o de buena madre. Joan Scott, otra historiadora muy conocida, feminista, y una discípula convicta del sesgo lingüístico, criticó el libro de Gordon a pesar de su noción central de "agency". Scott, en contraste, enfatiza en la formación de subjetividades, y la participación de esas mujeres en el mismo campo cultural, con los mismos conceptos y discurso de la "buena madre", que funcionan como la fundación de sus reivindicaciones de ciudadanía. Scott critica a Gordon por naturalizar la resistencia de esas mujeres, y por marginalizar la reacción menos combativa de las otras que, implícitamente, no tiene "agency" en la óptica de Gordon. Scott, entretanto, acota que la misma "pasividad" es una estrategia discursiva para cultivar el apoyo de la asistente social, y así modificar las relaciones de poder, sin que se pueda calificar a un grupo como "héroes con agency" y a otro grupo como "víctimas pasivas".[15]

Otro campo de debate es la historia de la clase trabajadora, un lugar privilegiado para la nueva historia social, y hoy un terreno bastante contestado y criticado. En este contexto, Joan Scott aparece otra vez, ahora para criticar a E. P. Thompson y su énfasis en la "experiencia", que tenía gran impacto en la historiografía de la nueva historia social, con su atención a los trabajadores "comunes", en vez de las autoridades o (todavía peor) de las vanguardias. Scott reconoce la experiencia como un concepto fundacional de la obra thompsoniana; así, la "experiencia" existe para Thompson como una categoría no problemática. El significado de la experiencia

[15] Linda Gordon, *Heroes of Their Own Lives: The Politics and History of Family Violence* (New York: Viking, 1988); respecto al debate, véase Joan Scott y Linda Gordon, "Review and Reply", *Signs* 15 (verano 1990): 848-60.

laboral es previsible para Thompson y es para él el punto de origen de la conciencia, en cuanto para Scott el significado de la experiencia depende enteramente del contexto cultural y de la subjetividad ya construida y continuamente reconstruida. Aún más, ella muestra cómo Thompson coloca ciertas experiencias laborales (como la popularidad de la figura mesiánica de Joanna Southcott) fuera de la narrativa modelo de la clase trabajadora inglesa, caracterizándolas como femeninas. El resultado es, dice ella, la construcción de una identidad laboral "normativa" y "masculinizada"[16].

En muchos estudios recientes, se nota todavía una tensión entre el énfasis anterior en la experiencia, agency, y resistencia, frente a las preocupaciones posmodernas. Pero, en general, los estudios más importantes e influyentes de los últimos años siguen una línea de la nueva historia cultural, con su énfasis en la construcción del campo cultural a través de los discursos y de las prácticas sociales, y estos estudios generalmente destacan los límites de la resistencia, o hasta rechazan el concepto de resistencia como un proceso que ocurre fuera del campo cultural dominante. Uno de los resultados de esta tendencia es cuestionar aún más la narrativa "heroica" creada por los historiadores de la década del 70 (tanto sobre trabajadores como mujeres, grupos étnicos u homosexuales). Claro que los propios historiadores sociales ya habían complicado esa narrativa, destacando el racismo, el machismo y la homofobia de los trabajadores blancos, e indicando las divisiones entre mujeres por raza o por clase. Sería exagerado decir que aquella generación no tuvo conciencia de eso. Pero las categorías fueron siempre trabajadas, en primer lugar, como cosas separadas (así, el racismo podía ser expulsado del movimiento laboral si los trabajadores reconocían su verdadera identidad de clase, con la implicación de que el racismo funcionaba independientemente de la esfera de posición social)[17]. Había una tendencia de estudiar la raza o el género o la orientación sexual apenas en relación con los grupos nítidamente marginalizados o explotados en función de

[16] Scott, "Women in The Making of the English Working Class," en *Gender and the Politics of History*, 68-90; para una lectura feminista de Thompson menos crítica, véase Catherine Hall, "The Tale of Samuel anc Jemima: Gender and Working Class Culture in Early Nineteenth Century England," en *White, Male anc Middle Class* (New York: Routledge, 1992), 124-50.
[17] Para una crítica desde esta perspectiva, véase David R. Roediger, *The Wages of Whiteness: Race and tht Making of the American Working Class* (Londres: Verso, 1991), 6-11.

las categorías en cuestión. Entonces, el problema de la raza sólo apareció en el contexto de las experiencias de los trabajadores negros; la cuestión de género sólo apareció en los estudios de las mujeres. Tal vez la gran contribución de ciertos trabajos recientes es justamente repensar y criticar esas maneras de abordar el tema.

Después de un período en el que la "raza" quedaba subordinada a la "clase" en las conversaciones históricas (véase los trabajos de Eugene Genovese o Barbara Fields), la identidad racial o étnica se han vuelto una preocupación absolutamente central de los historiadores norteamericanos. Y sobre todo, las ópticas de los historiadores en relación con ese tema ya cambiaron bastante.

En el pasado, hablar de "raza" quería decir hablar de "negro" o afroamericano, raras veces era hablar de los "indios" o de los chinos; pero generalmente la raza era una cuestión relacionada con los negros o con otras poblaciones "marginalizadas" o discriminadas. El resto de la población, en cierta forma, no tenía "raza", o, mejor dicho, su identidad racial no era una cuestión para interrogar o un problema histórico. La identidad racial de los grupos oprimidos fue considerada, generalmente, como una cosa fija, dada, y no el resultado de un largo y complicado proceso histórico[18].

En contraste, en los últimos años hubo una fuerte insistencia en el concepto de identidad racial como construcción, y una construcción "relacionar" (es decir, nuestra noción de negro depende de nuestra noción de blanco). Un resultado, el concepto de "blancura", *whiteness*, y los discursos y prácticas (y los privilegios y "sacrificios") asociados con ese estatus. En otras palabras, la "raza" hace parte de todas las construcciones sociales; y estará, de alguna forma, siempre presente. Y aún más: muchos historiadores argumentan que es imposible "separar" nociones de clase o género de nociones de raza[19]. La historiadora Nancy Hewitt explica esta relación usando el lenguaje de la química: las identidades no son "mezclas" en las

[18] Hubo siempre importantes afirmaciones, como Edmund S. Morgan, *American Slavery, American Freedom: The Ordeal of Colonial Virginia* (New York: 1975) que fue uno de los primeros libros que trató la esclavitud, no como una institución "peculiar", un desvío del camino de la libertad, sino como un aspecto intrínseco a la libertad de los blancos.

[19] Berger, Barkley y Hewitt, "Symposium". Véase también Ava Baron, "Gender and Labor History", en *Work Engendered: Toward a New History of American Labor*, ed. Baron (Ithaca: Cornell University Press, 1991).

cuales cada elemento mantiene su integridad; identidad se asimila a la "reacción química" que vincula y transforma todos los elementos[20].

Quiero citar dos estudios importantes que trabajan con el concepto de blancura. Un libro pionero es el de David Roediger; *Wages of Whiteness* investiga la formación de la clase trabajadora en el siglo pasado y la creciente asociación de ciertas cualidades del buen trabajador y ciudadano (disciplinado, sobrio, buen padre de familia) con la "blancura"[21]. Roediger elabora el proceso de la formación de una identidad restringida a los trabajadores blancos (una frase, en este contexto, repetitiva: ser trabajador era ser hombre y blanco), con énfasis en la disciplina y en un cierto tipo de comportamiento en la esfera pública que traía ciertos privilegios. Pero Roediger destaca también los sacrificios de la blancura; según él, para estos hombres blancos, había un persistente deseo o nostalgia de un orden no sujeto a la disciplina industrial, y en la vida cultural de los blancos ese mundo "no reglamentado" fue asociado cada vez más a los negros.

Es así como Roediger trata de entender el enorme suceso, en la cultura popular blanca entre la Guerra Civil y la Primera Guerra Mundial, del "blackface minstrelsy"[22]. Antiguamente visto simplemente como un medio de ridiculizar a los negros, o una expresión (aunque racista) de resentimientos populares, esa forma cultural y teatral tiene un doble sentido para Roediger, que percibe un tipo de "nostalgia" en la música y en la actuación de estos artistas. O sea, gozando de los "privilegios" de la blancura, el blanco de las clases populares ahora sólo puede quedar fuera de control cuando él se disfraza de "negro" (o mejor, de su proyección

[20] Nancy A. Hewitt, "Symposium: Compounding Differences", 318.

[21] Otros libros que trabajan con el concepto de "blancura" incluyen Roediger, *Towards the Abolition of Whiteness: Essays on Race, Politics, and Working-Class History* (Londres: Verso, 1994); Alexander Saxton, *The Rise and Fall ofthe White Republic* (Londres, 1990); Noel Ignatiev, *How the Irish Became White* (New York: Routledge, 1995); Ann Laura Stoler, *Race and the Education of Desire* (Durham: Duke University Press, 1995).

[22] "Blackface Minstrelsy" se refiere a un tipo de teatro musical y popular en el cual los músicos se pintaban los rostros (con tinta negra) y cantaban el "dialecto de los negros". Los cantantes eran todos hombres (pero muchos se disfrazaban de mujer), y la gran mayoría blancos, pero hubo algunos grupos teatrales de negros que adoptaron el estilo de *blackface minstrelsy.* Además del estudio de Roediger, "White Skins, Black Masks: Minstrelsy and White Working Class Formation in the Antebellum United States," en *The Wages of Whiteness,* 115-31, véase Eric Lott, *Love a Theft: Blackface Minstrelsy and the American Working Class* (New York: Oxford University Press, 1993).

de la identidad negra). El placer de una cierta sensualidad, de ciertas formas de recreación y de varias maneras de expresión son prohibidas al blanco, que necesita adoptar temporalmente una identidad caricaturizada y "negra" para recuperar este placer.

Otro historiador que tiene ciertas preocupaciones comunes a las de Roediger, es Matthew Jacobson, cuyos libros *Special Sorrows y Whiteness of a Dijferent Color*, investigan la relación entre la inmigración, el imperialismo y la definición inestable de *"whiteness"* en la sociedad norteamericana[23]. El primero de estos dos libros examina la trayectoria política y cultural de las tres comunidades de inmigrantes en los Estados Unidos, judíos, irlandeses y polacos, en el fin del siglo XIX y en los inicios del siglo XX. Jacobson escoge estos tres grupos porque cada uno de ellos se consideraba un pueblo sin estado, un pueblo "exiliado", que tenía una cierta simpatía con los movimientos de los subditos coloniales fuera de Europa. Jacobson comienza su historia en la época de la lucha de Cuba contra España y la entrada de los Estados Unidos en la guerra que desembocó en la reducción de Puerto Rico, las Filipinas y, en cierta forma, de Cuba al dominio colonial de los Estados Unidos. Usando los periódicos, novelas, canciones y poesía que circulaban en esas comunidades étnicas, Jacobson muestra que en el inicio de esta época los portavoces culturales de los tres grupos étnicos se identificaron claramente con las luchas de los pueblos no libres contra los poderes coloniales, y se manifestaron nítidamente contra la posibilidad de que Estados Unidos se volviera un imperio colonial[24].

Pero el discurso público de esa época ponía a Estados Unidos cada vez más como un poder civilizador, y a los pueblos de esas sociedades como salvajes o bárbaros. Así, los grupos étnicos ahora estarían apoyando, no a pueblos luchado por la libertad, en el mismo sentido que los irlandeses, judíos y polacos luchaban por su propia emancipación, sino a personas de color oscuro representadas como bárbaras[25].

---

[23] Matthew Frye Jacobson, *Special Sorrows: The Diasporic Imagination of Irish, Polish, and Jewish ímmigrants in the United States* (Cambridge: Harvard University Press, 1995); *Whiteness of a Dijferent Color: European ímmigrants and the Alchemy of Race* (Cambridge: Harvard University Press, 1998).

[24] *ídem, Special Sorrows,* 141-76. Esto es en el sentido del imperialismo formal; en el sentido informal, Estados Unidos ya había entrado en el concurso imperialista.

[25] Stuart Creighton Miller, *"Benevolent Assimilation": The American Conquest of the Philipines, 1899-1903* (New Heaven: Yale University Press, 1982); Amy Kaplan, "Black and Blue on San Juan Hill", en *Cultures of United States Imperialism,* ed. Amy Kaplan y Donald E. Pease (Durham: Duke University Press, 1993).

Jacobson traza la paulatina transformación de la cultura política de esas comunidades, que se asociaban (con sus preocupaciones políticas) cada vez menos con los pueblos no-europeos. Una vez más, el punto de división era la "blancura", estos tres grupos étnicos (que antiguamente fueron considerados como razas distintas) comenzaron a percibirse como integrantes de la raza blanca y ciudadanos de un imperio poderoso, en vez de ser los pueblos refugiados identificados con las luchas de las personas de color en otras partes del mundo.

El creciente énfasis, en la historia del género, en la masculinidad (o "manliness"), está relacionado con esta nueva tendencia de estudiar la "blancura". Muchos historiadores del género, del mismo modo que los estudiosos de la raza, resolvieron reconocer que no son apenas las mujeres las que tienen género, y comenzaron a adoptar una perspectiva relacional. Intimamente ligada con la literatura sobre la "blancura", los trabajos sobre masculinidad investigan los cambios en las "normas" de comportamiento para los hombres, y el papel de raza y de clase en la construcción de esas normas. Por ejemplo, en términos de sexualidad, el hombre "ideal" de la clase media se distingue por su capacidad de dominar sus instintos sexuales, una capacidad para autocontrol que es altamente masculina. En contraste, la supuesta incapacidad de los hombres de las clases bajas (o de las razas oscuras) de controlarse sexualmente, lejos de ser una señal de su hipermasculinidad, es una señal de su estado infantil o su debilidad; aún más, un hombre tan descontrolado es capaz de buscar satisfacción en una relación homosexual, que sería la mejor prueba de que él no es lo suficientemente masculino. (Eso indica, también, la marcada distinción entre el "machismo" y el concepto norteamericano de "manliness"). Claro que este mismo discurso, *mutatis mutandi*, fue aplicado por los defensores de la cultura burguesa para demostrar la debilidad y corrupción de la vieja aristocracia[26].

[26] Estudios históricos sobre masculinidad incluyen Gail Bederman, *Manliness and Civilization: A Cultural History of Gender and Race in the United States, 1880-1917* (Chicago: University of Chicago Press, 1995): E. Anthony Rotundo, *American Manhood: Transformations in Masculinity from the Revolution to the Modern Era* (New York: Basic Books, 1993); J. A. Mangan y James Walvin, eds., *Manliness and Morality: Middle-Class Masculinity in Britain and America, 1800-1940* (New York: St. Martin's, 1987); Mrinalini Shina, *Colonial Masculinity: The Manly Englishman and the Effeminate Bengali in the Late Nineteenth Century* (Manchester: Manchester University Press, 1995); una discusión pionera de la masculinidad en México es Steve J. Stern, *The Secret History of Gender: Women, Men, and Power in Late Colonial Mexico* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995), cap. 7.

Al mismo tiempo, los nuevos trabajos sobre género muestran que los discursos sobre la masculinidad cambiaron de una época a otra. En la mitad del siglo pasado hubo un énfasis constante en el autocontrol, en el trabajo, en la independencia y en la represión de los instintos primitivos (hasta decir que los hombres anglosajones habían superado esas inclinaciones). En las últimas décadas del siglo, en contraste, hubo una preocupación en la excesiva "civilización" (inclusive "feminización") del hombre de la clase media. Él continuaba siendo obligado a controlarse, a trabajar, ser buen padre de familia, pero también se deseó que mantuviera una cierta "cultura física", participara en actividades atléticas y experimentara la naturaleza recreativamente en la caza, la pesca y el *camping.* El hombre ideal se convirtió en un tipo como Teddy Roosevelt, el hombre "civilizado" que además, enfrenta los desafíos del mundo primitivo y sabe canalizar los instintos primigenios. Él era el hombre ideal para la época imperial.

Gail Bederman, en un reciente libro, *Manliness and Civilization,* analiza el discurso de civilización y muestra cómo este fue compuesto a partir de ciertos discursos de "raza" y de "género", incluyendo, la noción común a finales del siglo pasado, que en la alta civilización hay una extrema diferenciación entre los papeles del hombre y de la mujer[27]. Entre los muchos ejemplos de estos discursos elaborados en el libro, ella incluyó la exposición colombiana en Chicago en 1893, una feria conmemorativa del cuarto centenario del "descubrimiento" del Nuevo Mundo. El sector más importante de esta exposición era la *"White City ",* literalmente, la ciudad blanca, refiriéndose al color de las edificaciones, pero que tenía un doble significado que era imposible de ignorar. Fue en la *"White City"* donde los organizadores colocaron los símbolos del progreso, la industria, la modernidad, todo explícitamente atribuido a la creatividad y disciplina del hombre (y del hombre implícitamente blanco). Hubo varios intentos de grupos feministas o negros por ganar "representación" en la ciudad blanca; las mujeres ganaron un pequeño edificio en la periferia de la ciudad, para exhibir las contribuciones de la mujer a la civilización, pero los negros fueron negados de cualquier representación en este sector de la exposición. (Los "africanos",

[27] Bederman, *Manliness and Civilization,* 35-36. Este concepto nos ofrece un fuerte contraste con las ansiedades de los años 20 del siglo XX, cuando la modernidad "amenazaba" apagar las distinciones entre hombre y mujer. Véase Susan K. Besse, *Restructuring Patriarchy: The Modernization of Gender Inequality in Brazil, 1914-1940* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996), cap. 1.

por eso, fueron "representados" en el sector que se llamó *"Midway Plaisance "*, donde hubo recreaciones de varias culturas agrarias, comenzando con una aldea de la campiña alemana, y "bajando" hasta una aldea "africana" del Dahomey). Bederman, además de indicar la marginalización o exclusión de estos grupos, a pesar de sus esfuerzos por ser incluidos, muestra que las mujeres y los negros también actuaron en el terreno del discurso sobre civilización. Las feministas acabaron excluyendo a las mujeres negras de su comisión, y su pequeña exhibición reprodujo la asociación de la modernidad y del progreso con la blancura. Los negros (representados por dos figuras de renombre, Frederick Douglass e Ida B. Wells) enfatizaron el papel del hombre negro, o su *"manliness"*, e insistieron en que los hombres negros en los Estados Unidos eran hasta más "civilizados" que los hombres blancos (quienes participaban en barbaridades como los linchamientos). Aún más: ellos se disociaron de la "aldea africana" de tal manera que mostraba su crítica no sólo como una cuestión de la naturaleza de la exhibición. Esto significa que también en estos "contradiscursos" hubo una fuerte tendencia a aceptar ciertos presupuestos de los conceptos de blancura y de masculinidad como base de civilización (y por implicación, como base de la ciudadanía en el mundo civilizado)[28].

En cuanto a la raza y al género, se convirtieron en las categorías más importantes en la literatura reciente, hay un creciente interés también en la categoría de orientación o preferencia sexual (que, obviamente, tiene muchas conexiones con la literatura y los debates sobre masculinidad). Respecto a la orientación sexual, hay dos tendencias marcadas. Una es un tipo de historia social del homosexualismo, parecida a los estudios hechos en la década pasada para recuperar la historia de la mujer[29]. Pero los mejores de los recientes estudios, como *Gay New York*,

[28] Bederman, de otro lado, insiste que este contradiscurso de civilización abrió un espacio para enfrentar y repensar el discurso hegemónico. Douglass, por ejemplo, escribió que el negro estaba "resistiendo como hombre" su represión racista, y colocó el racismo fuera de la cultura de los civilizados. Bederman, *Manliness and Civilization*, 39.

[29] Algunos estudios centrales son John D'Emilio y Estelle Freedman, *Intímate Matters: A History of Sexuality in America* (New York: Harper and Row, 1988); Martin Duberman, Martha Vicinus, y George Chauncey\ eds., *Hidden from History: Reclaiming the Gay and the Lesbian Past* (New York: NAL, 1989); Elizabeth Kennedy y Madeline Davis, *Boots of Leather, Slippers of Gold: The History of a Lesbian Community* (New York: Routledge, 1993); Lilian Faderman, *Odd Girls and Twilight Lovers: A History of Lesbian Life inTwentieth Century America* (New York: Columbia University Press, 1991); Alian Berubé, *Corning Out Under Fire: The History of Gay Men and Women during World War Two* (New York: Free, 1990).

de George Chauncey, no se contentan con la simple recuperación de un pasado homosexual[30]. Chauncey, en su recreación vivida de la subcultura "gay" en New York antes de Stonewall (1969), insiste en que nuestra noción de que en aquella época los hombres gays se quedaban en el armario, saliendo y exhibiéndose apenas en lugares muy escondidos y marginales, se basa en una imagen retorcida y excesivamente simplificada de la época. En contraste, él muestra que hubo una cultura homosexual vibrante en New York antes de Stonewall, y que muchos hombres transitaron entre los mundos gay y no-gay sin grandes problemas[31]. Aún más: él argumenta que la militancia de hoy y la afirmación de la identidad homosexual como una identidad "totalizante" o esencial, acaban dificultando esta relación fluida entre los mundos gay y no-gay; así, actualmente no existe la misma flexibilidad, y en cierta forma los homosexuales viven en un mundo más segregado que antiguamente.

Este argumento de Chauncey encaja muy bien con el proyecto de los discípulos de la *queer theory*[32]. No viendo el homosexualismo como una identidad fija (y aún menos biológica), los historiadores influenciados por la *queer theory* no buscan recuperar la historia de los homosexuales como un grupo marginalizado, o reconstruir la lucha heroica de los militantes gays de la época de Stonewall. En cambio, se interesan más en la historia de la inestabilidad del deseo sexual y de la identidad sexual. Semejante a la historia de la mujer y la historia del género, los historiadores de la *queer theory* quieren mostrar que no es necesario tener la presencia de un sujeto homosexual para hacer la historia de los *queerness*, para leer un subtexto de ambigüedad sexual, o para desdoblar las ansiedades culturales y políticas sobre la

[30] George Chauncey, *Gay New York: Gender, Urban, Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890-1940* (New York: Basic, 1994).

[31] La Rebelión de Stonewall (1969), un importante acto de resistencia en Greenwich Village contra los policías, sirve para muchos escritores como división entre la vieja y la nueva cultura gay. Sobre este episodio, véase Martin Duberman, *Stonewall* (New York: Dutton, 1993).

[32] *Queer* es, en el lenguaje convencional, una palabra mal educada para gays, semejante a "marica" en español. Fue escogida por los adeptos de la teoría, exactamente por causa de ser mal educada e indiscreta. Además de eso, *queer* puede connotar una persona que es "anormal", pero ella no identifica la sexualidad del sujeto de manera tan definitiva como la palabra "gay". En las palabra de Martha Umphrey, *"queer history* puede abarcar las prácticas heterosexuales no normativas", junto con la historia gay. "The Trouble with Harry Thaw", *RHR* 62 (primavera 1995): 23. Ver también Donna Penn, "Queer: Theorizing Politics and History", *RHR* 62 (primavera 1995): 24-42; Michael Warner, ed., *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).

"amenaza" del homosexualismo o los peligros de la sexualidad descontrolada. Como un historiador explicó en un reciente artículo, los adeptos de la *queer theory* se interesan más en el significado histórico de la música de Cole Porter, que influía sobre la cultura en general, que en la recuperación de figuras poco conocidas de la comunidad gay[33]. Del mismo modo que la historia del género y la historia de la raza están cambiando de un enfoque en los grupos marginales u olvidados, para hacer énfasis en la centralidad de las cuestiones de raza y género, los historiadores de orientación sexual están adoptando una visión que rechaza el esencialismo, y privilegia la construcción de identidad a través de discursos y prácticas. Especialmente, los tres están insistiendo en poner sus preocupaciones en el centro del proceso histórico y recalcan que esas cuestiones son de importancia para todos los historiadores. Entonces, la "clase" no será una categoría que debe preocupar apenas a los que estudian a los trabajadores; el "género" no es una categoría que debe preocupar apenas a los que estudian a las mujeres; la "raza" no es una categoría que debe preocupar apenas a los que estudian a los afroamericanos; la "orientación sexual" no es una categoría que debe preocupar apenas a los que estudian a los homosexuales. Integrar estas categorías en un proyecto histórico no es simplemente una cuestión de hablar de una mujer u otra, o incluir una figura gay o negra. Todos los discursos y prácticas, insisten estos recientes trabajos, se construyen y son superpuestos con los discursos de género, raza, etc.

Finalmente, ¿cuáles son las implicaciones de estas nuevas tendencias historiográficas respecto a la cuestión de la ciudadanía? Como lo mencioné en la introducción, es difícil entender los desdoblamientos de la nueva historia cultural en esta cuestión sin considerar las críticas de la "ciudadanía" que surgieron de la (vieja) nueva historia social. La perspectiva crítica de la nueva historia social garantizó que la historia de los grupos excluidos no acabara rindiendo una narrativa "inspiracional" (y conservadora en sus implicaciones) de un proceso, a veces arduo y conflictivo, pero inevitable a la expansión de la categoría de ciudadano, para incluir al trabajador, a la mujer, al negro, al homosexual, en cada grupo, y así demostrar su capacidad de ejemplificar los valores y los comportamientos del buen ciudadano

[33] Henry Abelove, "The Queering of Lesbian/Gay History", *RHR* 62 (primavera 1995): 44-57. Este autor destaca la fuerte influencia de Michel Foucault en los historiadores de esta nueva generación.

norteamericano. Los historiadores de los años 70, con su fuerte rechazo a la noción consensual de la política, iniciaron (tal vez inconscientemente) la deconstrucción del concepto de ciudadanía.

Por eso, su énfasis en los grupos marginalizados, el uso de las categorías de clase, género o raza como "dadas" y no problemáticas, y el papel central de la "experiencia" (también no problematizada) generaron una corriente esencialista que rechazó cualquier noción de asimilación[34]. Esta tendencia se reforzó en un momento histórico que testimonió el crecimiento de varios movimientos sociales basados en la política de identidad. En cambio de predicar la igualdad o la integración (antiguamente el tema de los movimientos sociales), el discurso esencialista destacaba y festejaba la diferencia, ahora dándole a esta diferencia un sentido positivo. Así, por ejemplo, la cultura femenina era diferente y superior a la cultura masculina[35]. Los afroamericanos se interesaron menos en participar en la política del *"mainstream"*, e insistieron en el derecho de conservar su diferencia cultural y criar una cierta autonomía política[36]. Aún más: los movimientos sociales generalmente intentaban basar sus reivindicaciones en una historia de la opresión que dependía de una imagen del grupo como una entidad fija y relativamente homogénea, y con claras señales para distinguir quién pertenecía y quién no pertenecía al grupo.

Los problemas creados por esas corrientes esencialistas no son apenas intelectuales. Este tipo de esencialismo depende, en el último instante, de la marginalidad; él dificulta las alianzas entre diferentes movimientos sociales, y genera muchos conflictos internos. Al final, ¿quién va a determinar cuál es la propia esencia de la

[34] Un ejemplo de la tendencia antiasimilacionista es Daniel Harris, *The Rise and Fall of Gay Culture* (New York: Hyperion, 1997); véase también la crítica de George Chauncey de este libro en *The New York Times Book Review*, domingo 7 de septiembre 1997, 20.

[35] Un texto clave para esta posición es Carol Guilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge: Harvard University Press, 1992).

[36] Este movimiento "separatista" o nacionalista es generalmente asociado con la escuela "afrocéntrica" cuyo objetivo es desvendar la contribución cultural, científica y filosófica de África a la civilización mundial, y en los casos extremos, demostrar superioridad esencial de los africanos. Molefi Kete Asante, Kemet, *Afrocentricity and Knowledge* (Trenton: Africa World, 1990). Para una crítica del *Afrocentricity*, véase Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge: Harvard University Press, 1993), 187-96.

identidad femenina, o negra, o gay? Luego quedó claro que la tensión entre "igualdad y diferencia" llevó a ciertas implicaciones imprevistas. El mejor ejemplo de eso es el caso "Sears". Un grupo de mujeres que trabajaban en Sears procesaron a la empresa por haber excluido a las mujeres de los cargos más lucrativos de los almacenes. La Sears se defendió usando el libro de una historiadora feminista (que públicamente se colocó a favor de la mujeres que procesaban a Sears), mostrando que la misma historiadora, Alice Kessler-Harris, reconoció en su propio libro que las mujeres tradicionalmente cambiaron el salario por horarios más flexibles o por condiciones de trabajo más relajadas, porque sus prioridades eran diferentes de las de los hombres. Ella insistió en el libro que la trabajadora era diferente del trabajador (no sólo en el sentido de "construcción" sino también en el sentido "real"), y usaba sus propios instrumentos de resistencia y negociación. ¿Cuál fue el resultado de este discurso de diferencia? La Sears ganó[37].

Entonces, de cierta forma, los trabajos de la nueva historia cultural, y los nuevos conceptos de identidad, pueden ser vistos como un intento de encontrar una salida de la siguiente dicotomía: o usted se asimila al *"mainstream"*, a los valores normativos de la ciudadanía norteamericana, o usted rechaza la asimilación y privilegia su estado "marginal", su alteridad.

La preocupación actual es crear una tercera opción que rechace las identidades y categorías fijas y transhistóricas, mas no apenas en relación con los grupos "marginales". Por el contrario, el mayor interés es mostrar cómo las construcciones de blancura y masculinidad formaron la base de ciudadanía, y por eso, aún con los nuevos discursos o las nuevas construcciones, sin una deconstrucción de estas "categorías modelo", vamos a testimoniar la continua exclusión, desvalorización y subordinación de grandes carnadas de la población. La blancura, según David Roediger, es una categoría completamente vacía en el sentido positivo; en sus propias palabras: "No es que la blancura sea falsa y opresiva; es que la blancura es apenas falsa y opresiva y nada más". En su argumento la blancura no tiene otro contenido. En contraste, él insiste en que la negritud (Blackness) no es una esencia,

[37] Alice Kessler-Harris, *Out to Work: A History of Wage-Earning Women in the United States* (New York: Oxford University Press, 1982); Scott, "The Sears Case," en *Gender and the Politics of History*, 167-77; Ruth Milkman, "Women's History and the Sears Case", *Feminist Studies* 12 (1986): 394-95.

pero al mismo tiempo reconoce que esta identidad tiene una historia con implicaciones positivas para la comunidad afroamericana[38]. De la misma manera, los nuevos trabajos sobre masculinidad cuestionan la reciente tendencia a festejar la identidad masculina, además supuestamente desde una perspectiva no machista[39]. Pero si la masculinidad es un concepto construido con la propuesta de valorizar a los hombres en relación con las mujeres, cualquier intento de alabar o reafirmar la masculinidad implica el fortalecimiento de una identidad hegemónica.

En un sentido más amplio, esta visión rechaza la noción de categorías normativas y monta una crítica más vigorosa y completa de la noción de *"mainstream "*. Así, el proceso de crear un concepto realmente justo y equitativo de ciudadanía no es una cuestión de incluir los negros junto con los blancos o las mujeres junto con los hombres o los gays junto con los heterosexuales. Pero sí es una cuestión de abolir las categorías políticas del blanco, del hombre y del heterosexual. El gran problema en la cuestión de la identidad y la ciudadanía no es el falso esencialismo de los grupos marginales, es el falso y opresivo esencialismo de los grupos dominantes. Finalmente, la nueva historiografía de los años 90 ha introducido la noción de ciudadanía, pero con la clara intención de cuestionar y deconstruir todos los elementos que constituyen este concepto.

[38] Roediger, introducción *a Abolition of Whiteness.*
[39] Catherine Stimpson, prólogo a *Manliness and Civilization,* por Bederman.

"La tierra clama por remedio": la conquista espiritual del territorio muisca

J. Michael Francis
University of North Florida

Resumen

La historiografía colonial de América Latina ha enfatizado el papel central y decisivo que jugó la Iglesia Católica en el desarrollo de la conquista, colonización y transformación cultural de los habitantes del Nuevo Mundo. Pero la verdad es que sabemos muy poco sobre el desarrollo del cristianismo en los inicios de la colonización neogranadina. La mayoría de los estudios coloniales sobre territorio muisca no considera el papel de la Iglesia. Este estudio, enfatizando los obstáculos que enfrentaron los clérigos y los esfuerzos hechos para convertir a la población indígena, pone en duda el concepto popular de que la conquista espiritual de los muiscas fue rápida y completa. Este artículo, fruto de un cuidadoso análisis en los archivos coloniales de Colombia, España e Italia, debe ser considerado como un primer paso en la difícil reconstrucción de un proceso prolongado y muy complejo.

Abstract

The historiography of colonial Latín America has emphasized the central and decisive role of the Catholic Church in the conquest, colonization and cultural transformation of the inhabitants of the New World. This paper is an initial step toward understanding the role of the Church in the evangelization of the Muisca Indians in early-colonial New Granada, a topic that has received surprisingly little scholarly attention. A careful analysis of colonial records from Colombia, Spain and Italy suggests that the Church in early-colonial New Granada had limited influence in the daily lives of the Muisca inhabitants of Colombia's Eastern Highlands.

Introducción

"¡ Vicente de Requejada ha muerto! Lo han matado. Aquellos indios miserables, desdeñosos de Garagoa se han rebelado contra nosotros y han asesinado al pobre Fray Vicente de Requejada". Tales noticias alarmaron a los habitantes de la recientemente fundada ciudad de Tunja, una población que para 1541 emergía como uno de los centros españoles más importantes de la Nueva Granada. El fundador de Tunja, Gonzalo Suárez Rondón, había presenciado el ataque al fraile agustino y testificó que había visto a varios indígenas de Garagoa llevando algunos jirones ensangrentados del hábito de Requejada. Como es de esperarse, mientras Suárez y sus hombres huían del pueblo sublevado y retornaban a la seguridad que Tunja les brindaba, asumieron que el fraile había muerto. Sin embargo, Requejada había sobrevivido al ataque. Algunos días después, el atemorizado y golpeado fraile apareció en Tunja, "completamente desnudo, menos la paja que cubría sus vergüenzas, y tan débil de hambre que casi no se podía parar"[1]. Más adelante Requejada explicó que había pasado la mayor parte de aquellos difíciles días escondido bajo rimeros de paja; sólo de noche, bajo el amparo de la oscuridad, se había atrevido a aventurarse y salir, esperando eludir a los indios que lo perseguían[2].

Pero ¿qué fue lo que hizo el pobre fraile? ¿Por qué lo atacaron los indígenas de Garagoa? Infortunadamente las fuentes coloniales ofrecen pocas claves para explicar las circunstancias que rodearon el levantamiento. Los recuentos del incidente son tanto vagos como contradictorios[3]. Los testigos españoles aseguraron que no hicieron nada para generar el conflicto; a pesar de ello, los detalles del incidente que fueron narrados por los nativos de Garagoa contrastan fuertemente con los testimonios españoles. Ellos insisten en que fueron víctimas inocentes de un brutal

[1] Archivo General de Indias, Sevilla (en adelante citado como AGI), *Justicia,* 497, bl. 4, Testimonio de Francisco Rodríguez (1562).
[2] AGI, *Justicia,* 497, bl. 4 (1562).
[3] Los españoles que presenciaron el ataque afirman que fueron los indios de Garagoa los que iniciaron los enfrentamientos cuando, armados con lanzas y macanas de guerra, lanzaron un ataque sorpresivo sobre un pequeño grupo de españoles que simplemente pasaban por el sector. Según varios españoles que estaban presentes, el ataque no fue producto de una provocación; sin embargo, si ese fue el caso, el grupo de conquistadores, incluyendo a Requejada, corrió con gran suerte pues no sufrió ninguna baja (aunque un número indeterminado de sus aliados indígenas murió a manos de los guerreros de Garagoa). Ver Archivo General de la Nación, Bogotá (en adelante citado como AGN), *Caciques e Indios,* 35, n. 25, fols. 707-717.

asalto a su pueblo, un asalto que no fue provocado y que empezó cuando los españoles intentaron saquear algunos recintos sagrados[4]. Además, agregaron los testigos, lo que siguió fue realmente una masacre: cuatrocientas personas de Garagoa, de acuerdo con los relatos de los nativos, perdieron sus vidas defendiendo al pueblo de los españoles y sus aliados indígenas.

A pesar de la naturaleza lacónica de los registros coloniales, hay indicios convincentes de que la presencia española ese día en Garagoa no fue del todo inocente. El conflicto coincidía con la expedición masiva de Hernán Pérez de Quesada, que iba en busca de la Casa del Sol. Se trataba de un santuario muisca que se había convertido en un verdadero El Dorado a los ojos de los españoles, ávidos de encontrar su ubicación. Se rumoraba que era un recinto funerario para los señores muiscas, cuyas tumbas estaban llenas de inimaginables cantidades de oro, esmeraldas y otros objetos preciosos. Aunque nada sugería que la Casa del Sol estuviese cerca a Garagoa, para 1541 era saber popular que los cementerios muiscas contenían increíbles riquezas. De otro lado, Garagoa no fue el único pueblo que Hernán Pérez de Quesada y sus hombres saquearon. Como es de esperarse, los habitantes Muiscas del pueblo objetaron la profanación de sus santuarios y en respuesta montaron una feroz, aunque costosa, resistencia. Vicente de Requejada era uno de los trescientos españoles que se ofrecieron para la expedición de Hernán Pérez y probablemente fue su participación en el saqueo de los recintos de Garagoa lo que propició la ira de los indígenas y casi le cuesta la vida.

Pero, ¿qué tiene que ver la participación de Requejada en los eventos de Garagoa con sus responsabilidades y expectativas como fraile? ¿Qué puede decimos acerca de la conquista espiritual del territorio muisca? Sabemos muy poco sobre la vida de

[4] Para un breve recuento del ataque a Garagoa, ver AGN, *Caciques e Indios,* 35, n. 25, fols. 707-717 y AGI, *Justicia,* 497, bl. 4 (1562). También se ha de notar que el conflicto en Garagoa, aunque raro, no fue un incidente aislado a pesar de que los estudiosos a menudo describen la conquista del territorio muisca y su ransición al orden colonial como un proceso notablemente pacífico. Se podría enfatizar que un año después de su llegada a la Nueva Granada, sólo seis de los conquistadores originales perdieron sus vidas, ninguno a manos de un indígena. De otro lado, sí hubo algunas revueltas menores en Ceniza, Suta, Tausa, Cucunubá, Ocavita, Subachoque, Boyacá y Tinjacá. En Duitama y Sogamoso se presentaron levantamientos serios que fueron reprimidos de manera brutal (con pura sangre) por el alguacil mayor de Tunja, el capitán Baltasar Maldonado. Ver Fray Pedro de Aguado, *Recopilación Historial,* vol. 1, lib. 4, cap. 10 (Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia, 1957), 297, 298.

los miembros del clero en las etapas más tempranas de la Nueva Granada; carecemos para este territorio, de los valiosos estudios prosopográficos que han sido de gran utilidad para comprender la situación del clero colonial mejicano. Teniendo esto en cuenta, sería una irresponsabilidad académica y una pésima interpretación asumir simplemente que las acciones y experiencias de Vicente de Requejada reflejan toda la gama de experiencias que vivieron los primeros religiosos de la Nueva Granada. Después de todo, según lo que sabemos, Requejada era un individuo bastante peculiar. Fue uno de los primeros españoles en entrar a la Nueva Granada, sirviendo de capellán a la expedición de Nicolás de Federmán que provenía de Venezuela en 1535[5]. Antes de que se estableciera la Audiencia en 1550, poseía ilegalmente su propia encomienda. No sólo esto, sino que luego abandonó la orden agustina, para convertirse en un sacerdote seglar y un acaudalado terrateniente. Además, consolidó una unión ilícita con una indígena, con quien tuvo un hijo. En su testamento Requejada, arrepentido, reconoció sus faltas como sacerdote y dejó como herencia 100 pesos de oro a cada uno de los miembros indígenas de su parroquia en Coromoro. Dejó otros 100 pesos a los nativos de Foacá y 50 pesos a los habitantes de Samacá[6].

No cabe duda que Requejada se destaca como una figura única en la conquista espiritual de la Nueva Granada. Era un individuo excepcional cuyas acciones y experiencias contrastan ampliamente con las de otros frailes y sacerdotes que lucharon a favor de los nativos. Tales individuos existían y, en general, las relaciones entre el clero y la población indígena en el territorio muisca fueron pacíficas. Quizás la evidencia más convincente al respecto sea que aparte de Vicente de Requejada y su encuentro cercano con la muerte en Garagoa, y el incidente menor del franciscano Antonio de Alcántara en 1574 en el pueblo de Tota, la provincia colonial de Tunja nunca se acercó siquiera a producir su propio mártir[7].

[5] Nacido en España entre 1498 y 1501, Requejada llegó al Nuevo Mundo en abril de 1529 como miembro de una expedición armada, desde la provincia de Venezuela. Ya que era uno de los primeros frailes de la Nueva Granada debió tener muy poca supervisión eclesiástica. Para mayor información sobre sus años en Venezuela, ver José Ignacio Avellaneda Navas, *Los Compañeros de Federmán* (Bogotá: Tercer Mundo, 1990), 292-297.

[6] Archivo Regional de Boyacá, Tunja, leg. 10, fol. 99r. Vicente de Requejada murió en 1574 o 1575, más de treinta años después de los eventos de Garagoa.

[7] Alcántara se opuso a que uno de los miembros de su parroquia saliera temprano de misa, y cuando el anciano indígena se negó a oírlo, el fraile lo tiró de los cabellos. Los indígenas de Tota se opusieron a sus acciones y en respuesta le lanzaron piedras. Una de ellas le rompió una costilla. Ver AGN, *Caciques e Indios*, 29, n. 1, fols. 123r-124r.

Sin embargo, la poca frecuencia con que se presentaban confrontaciones físicas entre el clero y la población nativa puede llevar a conclusiones erróneas. Hay que reconocer que en el siglo XVI, el contacto diario entre los sacerdotes y los indígenas era extremadamente raro, y las fuentes apenas ofrecen vistazos breves de las interacciones que se llevaban a cabo. Lo cierto es que la información disponible pone en duda muchos de los supuestos que manejamos respecto al papel que cumplía la Iglesia a principios del periodo colonial en la Nueva Granada y en América Latina en general. Los registros coloniales siembran muchas dudas sobre la influencia del clero y del cristianismo en la vida cotidiana de la población indígena neogranadina. Más aún, nos obligan a examinar con más cuidado las vidas de quienes guiaron la campaña espiritual en el territorio muisca. Hay pocos indicios de la "pureza apostólica" que se les atribuía a los primeros religiosos de la Nueva España[8]. Por el contrario, las fuentes revelan a un clero motivado más por la codicia que por una genuina preocupación vinculada a la salvación de los indígenas. Desde luego, la complejidad de este tema no se debe subestimar. El clero de la Nueva Granada se enfrentó a abrumadores obstáculos; para empezar, eran pocos comparados con la población indígena que había llegado a más de medio millón de habitantes en 1537. Además, existían barreras lingüísticas que dificultaban la comunicación efectiva de ideas religiosas. Finalmente, la población indígena, aunque relativamente numerosa, estaba muy dispersa a lo largo de un territorio extenso. Las poblaciones muiscas estaban muy apartadas de los centros españoles como Tunja o Villa de Leiva. Sin embargo, al examinar cuidadosamente la naturaleza de la campaña de evangelización y de quienes la lideraban, queda claro que la presencia de alguien como Vicente de Requejada no es tan extraña como se podría pensar.

La introducción del cristianismo

En el verano de 1524, sólo tres años después de la victoria militar de Cortés sobre los aztecas y la caída de Tenochtitlán, un grupo de doce franciscanos, liderado por Martín de Valencia, arribó a la Nueva España. Estos "Doce Apóstoles", como llegaron a conocerse, caminaron descalzos 270 millas por el difícil terreno entre la

[8] John Frederick Schwaller, *The Church and Clergy in Sixteenth-Century Mexico* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1987), 75.

población costera de Vera Cruz y Ciudad de Méjico. El arduo viaje duró más de un mes. La conquista espiritual de Méjico había empezado bajo el signo de un renovado fervor apostólico, y era liderada por un pequeño grupo de misioneros altamente calificados, dedicados y entusiastas[9]. Las décadas que siguieron a la llegada de los franciscanos se conocieron luego como los "años dorados" de la conquista espiritual, un periodo caracterizado por escenas de euforia que de acuerdo con John Leddy Phelan, solo se podrían comparar con los días gloriosos de la Iglesia preconstantina[10].

Sin embargo, aquellas prósperas escenas, justificadas o no, no se repetirían en la Nueva Granada. Tampoco existieron grandes gestos simbólicos para inaugurar la llamada "conquista espiritual" de los indígenas muiscas. De hecho transcurrió un tiempo relativamente largo entre las fundaciones de los primeros pueblos españoles en 1537 y el lanzamiento de las primeras campañas misioneras. Solamente hasta que se instituyó la Audiencia de Santa Fe en 1550, más de una década después de la conquista, fueron establecidas formalmente las primeras órdenes religiosas en la Nueva Granada. Ese año marcó la llegada tanto de los dominicos como de los franciscanos. Tuvieron que pasar otros veinticinco años para que los agustinos establecieran su primer monasterio. Los jesuitas, cuya presencia numérica en la provincia de Tunja nunca igualó la de las otras tres órdenes, no arribaron sino hasta 1599[11].

La llegada de los primeros misioneros a Tunja no trajo consigo el triunfalismo que caracterizó a las primeras décadas del "encuentro espiritual" en la Nueva España. Por el contrario, las evidencias sugieren que la atmósfera en la Nueva Granada era completamente opuesta a la euforia general que se propagó en las primeras campañas al territorio mejicano. Es más, los primeros religiosos de la Nueva Granada no parecen haber tenido las mismas cualidades que los de la Nueva España[12]. En una carta de 1553, Fray Juan de Soto condenaba las actividades de los misioneros de la región.

---

[9] Ver John Leddy Phelan, *The Millenial Kingdom ofthe Franciscans,* 2a. ed. (Berkeley: University of California Press, 1970), 48.

[10] Ibid.,48.

[11] Luis Carlos Mantilla, *Los Franciscanos en Colombia* (Bogotá: Kelly, 1984), 1:58.

[12] Schwaller, *Church and Clergy,* 75.

Exhortaba a que Felipe II hiciera algo para prevenir que tales "idiotas" llegaran a la Nueva Granada, pues no sabían ni leer ni rezar, y sus únicas actividades eran comprar, vender y sentar mil malos ejemplos[13]. Jerónimo de San Miguel se quejaba de que los dominicos eran unos miserables y que sólo querían partir hacia las más exóticas (y rentables) tierras del Perú[14]. El oidor Tomás López reportaba en 1557 que los primeros frailes de la Nueva Granada habían causado tantos escándalos que la situación sería mejor si no hubieran dado su errada instrucción religiosa a los indígenas[15].

Más de cuarenta años después, el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero expresó preocupaciones similares y condenó el descuido y la negligencia de los clérigos de la Nueva Granada. Lamentaba el triste legado del clero y culpaba tanto a los clérigos seglares como a los regulares por la persistencia de la idolatría. Sugería además que los muiscas eran tan idólatras entonces como lo habían sido seis décadas atrás, antes de la llegada de los españoles[16]. "La tierra clama por remedio", escribió en una carta de 1598 al Rey[17]. El arzobispo no intentaba esconder su angustia; en la misma carta, enfatiza las cuatro razones que según él, explicaban el fracaso de la campaña misionera en la Nueva Granada, tres de las cuales se centraban en las fallas y defectos del clero. En primer lugar, según el arzobispo los religiosos se negaban obstinadamente a aprender lenguas nativas. Segundo, sentaban tan mal ejemplo a los indígenas, que se causaron daños irreparables a ellos mismos y al mensaje que debían estar predicando. Finalmente, su falta de cultura y educación eran tan marcadas, que no sólo los nativos recibían una pésima instrucción; al mismo tiempo, la población española de la Nueva Granada corría el riesgo de caer en el ocio, la decadencia y la ignorancia[18].

---

[13] Juan Friede, *Fuentes Documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada* (Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1975), 2:28. [14] Ibid., 1:36.

[15] Ibid., 3:183.

[16] *Archivum Romanum Societatis Iesu,* Roma (en adelante citado como *ARSI), Novi Regni et Quito,* l4, fol. 6v.

[17] *ARSI, Novi Regni et Quito,* 14, fol. 7r.

[18] *ARSI, Novi Regni et Quito,* 14, fol. 7r. La cuarta razón para la persistencia de la idolatría, de acuerdo con Lobo Guerrero, surgía del tosco tratamiento que los encomenderos daban a los indígenas. Respecto al clero, la solución de Lobo Guerrero consistía en apelar a la corona para que los jesuítas liderasen la campaña de conversión de nativos en la Nueva Granada. Aunque el arzobispo obtuvo su deseo, la llegada de apenas un puñado de jesuitas en 1599 no parece haber creado ningún cambio dramático en la conquista espiritual de los muiscas.

Críticas similares se pueden encontrar a lo largo de los registros coloniales del siglo XVII y principios del XVII, con fuertes condenas tanto a los sacerdotes seglares como a los regulares. Miembros de ambos grupos fueron descritos como hombres perezosos, venales, arrogantes y, sobre todo, ignorantes en materias de fe[19]. A primera vista parece que el fracaso de la conquista espiritual de la Nueva Granada se podría explicar por las faltas del clero de la región. Sin embargo, enfocarse demasiado en los errores de un pequeño grupo de sacerdotes y frailes que se responsabilizaron de la conversión de más de medio millón de almas en el territorio muisca, niega la posibilidad de reconocer los múltiples obstáculos que los religiosos tuvieron que enfrentar, y las diversas propuestas y políticas generadas para superarlos.

Los obstáculos

Hay que recordar, además de los cáusticos ataques dirigidos a los primeros misioneros de la Nueva Granada, que los informes tempranos a la Corona y al Consejo de Indias enfatizaban los enormes obstáculos que el clero debía enfrentar, entre ellos la necesidad de establecer formas efectivas para comunicar los misterios de la fe. Una verdadera instrucción religiosa requería un sofisticado conocimiento de las lenguas nativas (en este caso el chibcha), algo que pocos sacerdotes, en su mayoría mestizos, lograron obtener[20]. En 1580, Pedro de Zorrillo, un oidor de la Audiencia de Santa Fe, informaba al Consejo de Indias que los nativos de la Nueva Granada eran tan ignorantes entonces (en materias espirituales) como antes de la conquista. De acuerdo con Zorrillo, esta ignorancia era producto del carácter obstinado de los sacerdotes locales, quienes se negaban a aprender las lenguas de los nativos. Pocos de ellos hablaban chibcha y por ello se veían forzados a enseñar la doctrina en español o en algunos casos en un latín que los indígenas repetían "como papagayos".[21]

---

[19] A continuación de su extensa inspección de la provincia en 1635 y 1636, Juan de Valcárcel enumeraba seis razones por las cuales pensaba que los indígenas de Tunja no habían recibido la fe católica. La sexta, que era el mayor obstáculo por superar, era el mal ejemplo que brindaba la población española, incluido el clero. Ver Ulises Rojas, *Documentos Inéditos para la Historia de Boyacá y Colombia* (Tunja: Academia Boyacense de Historia, 1991), 1:106.

[20] D. A. Brading, *The First America* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 106.

[21] Juan Manuel Pacheco, *La Evangelización del Nuevo Reino, Siglo XVI*, vol. 13, t. 1 de *Historia Extensa de Colombia* (Bogotá: Lerner, 1971), 483.

A principios de la década de 1580 a 1590, la Audiencia intentó remediar la situación, obligando a todo el clero a asistir a clases de chibcha. En 1582, un sacerdote llamado Gonzalo Bermudez fue llamado para instruir a los religiosos de la Nueva Granada. Las clases empezaron en mayo de ese año y se dictaban en la Catedral de Santa Fe de Bogotá[22]. Sin embargo, no parecen haber surtido el efecto deseado; en 1598, Bartolomé Lobo Guerrero, el nuevo arzobispo de Santa Fe, repitió lo que Zorrillo ya había dicho, afirmando que el clero se negaba obstinadamente a aprender chibcha, y que esta era la razón primordial para el lamentable estado de los asuntos religiosos en la región[23].

El mismo año en que Bermudez fue llamado a dar clases de chibcha al clero, los superiores dominicos, franciscanos y agustinos lanzaron comunicados en los que declaraban que tal enseñanza lingüística era innecesaria e inútil. Muchos de los religiosos se oponían con vehemencia al establecimiento de una cátedra de chibcha. Afirmaban que esta lengua no era lo suficientemente compleja como para enseñar con precisión los misterios y dogmas de la fe cristiana.

Tales aserciones fueron desmentidas en más de una ocasión. El arzobispo Lobo Guerrero consideraba que eran simples excusas de un clero demasiado perezoso para hacer el más mínimo esfuerzo de aprender la lengua[24]. Además, reconocía que se trataba de una labor ardua, pero estaba convencido de que el reto podría ser superado con la diligencia y dedicación que, supuestamente, son propias de los frailes[25]. A pesar de las exhortaciones de Lobo Guerrero, los intentos por convencer a los religiosos de la importancia de aprender lenguas nativas fueron infructuosos. Es más, los religiosos ampliaron sus críticas anteriores respecto a las limitaciones inherentes a la lengua chibcha e insistieron en que las clases de Bermudez tendrían un valor limitado debido a la diversidad lingüística de la región.

[22] Bermudez ayudó con la compilación del primer diccionario chibcha y se ha sugerido que fue él quien llevó a cabo una traducción del catecismo a esta lengua indígena. Continuó enseñando chibcha hasta su muerte en abril de 1625. [23] *ARSI, Novi Regni et Quito,* 14, fol. 6v.
[24] *ARSI, Novi Regni et Quito,* 14, fols. 6v-7r.
[25] Ibíd.

De acuerdo con los superiores de las tres órdenes, el chibcha que hablaban los nativos de Bogotá era distinto del que hablaban en Tunja. Aceptaban que Bermúdez hablaba muy bien la lengua, pero agregaban que solamente dominaba el dialecto del Valle de Ubaqué (en la provincia de Santa Fe), y que sus enseñanzas ignoraban completamente los dialectos que se hablaban en otras regiones[26]. Además, los superiores afirmaban que ningún religioso de Santa Fe o de Tunja, incluyendo a Bermúdez, comprendía el chibcha lo suficientemente bien como para traducir los misterios y verdades de la fe[27]. Según ellos, era mucho más importante que el clero de la Nueva Granada estudiara Teología y recibiese clases de latín[28].

En una carta fechada el 25 de agosto de 1606, el presidente de la Audiencia, Juan de Borja, expresaba sus propias preocupaciones respecto al tema. Borja estaba del lado del arzobispo, al afirmar que el mayor obstáculo para la conversión efectiva de los indígenas era la imposibilidad de que el clero brindara una instrucción religiosa en chibcha. Aplaudía la cooperación de los sacerdotes y frailes que trabajaban juntos para producir traducciones al chibcha del Credo, el Padre Nuestro y de un breve Catecismo. Sin embargo, las traducciones no complacían a todo el mundo y aún existía una fuerte hostilidad ante el mandato del arzobispo según el cual toda enseñanza religiosa debía impartirse en lengua nativa. El presidente Borja escribió que el debate no se limitaba únicamente a los miembros del clero; al parecer todos en Santa Fe tenían una opinión al respecto y se oían acaloradas discusiones sobre el tema a lo largo de las plazas y calles de la población[29].

---

[26] Las afirmaciones respecto a la diversidad lingüística del territorio muisca encontraron apoyo en dos cronistas religiosos del siglo XVII. El franciscano Fray Pedro Simón escribió que no había ninguna lengua común en las provincias muiscas de Bogotá y Tunja; por el contrario, afirmaba Simón, los nativos de cada pueblo hablaban su propia lengua. Otro cronista de ese siglo, el mestizo Lucas Fernández de Piedrahíta, sugiere igualmente que no había una lengua común en el territorio muisca, algo que él atribuía a la fragmentación política (por la estructura de cacicazgos) que existía antes de la conquista. Infortunadamente los archivos no aclaran la materia. Era común en las visitas coloniales ver a un mismo individuo servir como lengua o traductor a lo largo de toda una inspección, sin referencia alguna a dialectos regionales. Sin embargo, también es posible encontrar ejemplos que ofrecen alguna credibilidad a los argumentos de los religiosos: en 1621. Francisco Beltrán, un mestizo que vivía en Guatavita (provincia de Santa Fe), afirmaba que no podía servir como intérprete en la inspección de Antonio de Obando a Tenza (provincia de Tunja) ya que la lengua era diferente y él no podía entenderla. Ver AGN, *Visitas Boyacá*, 15, fol. 195r (1621).

[27] Humberto Triana y Antorveza, *Las Lenguas Indígenas en la Historia Social del Nuevo Reino de Granado* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1987), 265.

[28] Ibid., 180.

[29] *ARSI, Novi Regni et Quito*, 17, fols. 48r-48v.

El conflicto sobre la lengua chibcha fue, sin duda, parte de una disputa más amplia entre los oficiales seglares y las órdenes religiosas respecto a la jurisdicción sobre la población nativa, una disputa que claramente no estaba restringida a la Nueva Granada[30]. Más aún, tal controversia se intensificó en la década de 1570 a 1580, luego de la Ordenanza del Patronazgo de 1574 y el intento de la Audiencia por cumplir con las órdenes de España. En 1578 el Consejo de Indias lanzó un decreto real a cada una de sus diócesis en el cual prohibían el nombramiento de un párroco que no comprendiese la lengua de sus feligreses. Dos años después, en 1580 se enviaron órdenes adicionales a las Audiencias de Charcas, Quito y Santa Fe para que estableciesen escuelas que enseñaran las lenguas nativas. Además de la institución de estas nuevas escuelas, el Consejo incluía cuatro órdenes más. Primero, se estipulaba que en adelante ningún sacerdote podría ser ordenado sin haber estudiado al menos un año de lenguas nativas. Segundo, aquellos que tuviesen un mejor dominio de tales lenguas tendrían preferencias en términos de los beneficios otorgados. Además, ningún sacerdote, ya fuese español o de otra procedencia, podría ser llamado a trabajar en parroquia alguna sin haber demostrado una comprensión mínima del lenguaje local. Finalmente, se ordenaba que al término de un año todos los sacerdotes servidores en la provincia debían tomar un examen para demostrar sus habilidades lingüísticas[31].

Felipe III reiteró luego las órdenes de su padre: todos los religiosos debían ser examinados para asegurar que comprendiesen el lenguaje de sus feligreses. En 1605 un nuevo conjunto de exámenes competitivos fue organizado en Nueva Granada bajo la supervisión del presidente de la Audiencia, Juan de Borja. Los resultados de los exámenes perjudicaron a los dominicos y especialmente a los franciscanos. El arzobispo de Santa Fe, Bartolomé Lobo Guerrero, se vio obligado a destituir a todos los *doctrineros* incapaces de predicar y oír confesión en chibcha. En la provincia de Tunja, los franciscanos perdieron su autoridad sobre las *doctrinas* de Tibaná, Icabuco, Chiribí, Busbanza, Ocavita, Tupachoque, Beitivá, Tibasosa y Tinjacá. Los dominicos fueron expulsados de las *doctrinas* de Onzanga y Ramiriquí[32].

[30] Para tener una visión concisa sobre este conflicto en la Nueva España, ver Robert Charles Padden, "The Ordenanza del Patronazgo of 1574: An Interpretative Essay," *The Americas* 12, (1956): 333-54.
[31] Fray Alberto Lee López, "Clero Indígena en el Arzobispado de Santa Fe en el Siglo XVI," *Boletín de Historia y Antigüedades* 50 (1963), 23-24.
[32] Triana, *Las Lenguas Indígenas*, 456, 457.

Hay que señalar, sin embargo, que no todos los religiosos compartían el escepticismo expresado por franciscanos, dominicos y agustinos. El jesuita José Dadey por ejemplo, quien llegó a la Nueva Granada desde Méjico a finales del siglo XVI. consideró el chibcha como una lengua fácil de aprender y sugirió con gran arrojo que cualquiera podría dominarla luego de un año de estudio[33]. En 1604 completó su *Arte y Gramática de la Lengua Muisca,* un ambicioso proyecto que muchos miembros de la Iglesia consideraban imposible pues pensaban que el chibcha era una lengua "horrorosa", difícil de pronunciar y carente de un vocabulario amplio[3]". Dadey por su parte, presumía haber esbozado exitosamente algunas traducciones al chibcha de ciertas oraciones y de un breve catecismo.

A pesar de los esfuerzos de este jesuita, y de aquellos de sacerdotes como Gonzalo Bermúdez, muy pocos religiosos aprendieron chibcha[35]. Pronto el entusiasmo por el lenguaje y la campaña de instrucción a los clérigos empezaron a decaer. Mientras los años pasaban y la población nativa continuaba su devastador declive, los intentos por brindar instrucción religiosa en chibcha disminuyeron dramáticamente. El lenguaje mismo estaba cambiando. Incluso Dadey observó que el chibcha estaba empezando a perder algo de su "fuerza y autenticidad" a inicios de siglo XVII[36]. Otros hechos sugieren también que el lenguaje hablado por los muiscas había cambiado significativamente a finales del siglo XVI; sin embargo, la transición era mucho más evidente en (y cerca de) las poblaciones españolas más importantes como Santa Fe y Tunja, y entre los indígenas que al trabajar como mercaderes i criados, tenían un contacto permanente con los españoles[37]. El mayor acercamiento

[33]Ibíd.,418.
[34]Ibid.,418.
[35] De acuerdo con el presidente de la Audiencia, Juan de Borja, para 1606 sólo un puñado de religiosos aprendió la lengua. Eran los franciscanos Luis de Mejorada y Nicolás de Troya; Gaspar de Alvarado y Vicente Mallol de la orden de San Agustín; los dominicos Juan de Avalos y Bernardo de Lugo, y los jesuítas Juan Antonio, Martín Vázquez, el padre José (probablemente José Dadey) y Juan Bautista. Borja también menciona a los sacerdotes seglares Pedro Gutiérrez y Gonzalo Bermúdez, al igual que al encomenderc Diego Romero de Aguilar, y a los intérpretes de la Audiencia Juan de Lara y Juan Sepúlveda, como los más capaces para traducir la doctrina al chibcha.
[36] Triana, *Las Lenguas Indígenas,* 167.
[37] Aunque no se han descubierto suficientes evidencias para apoyar tal conclusión, los cambios lingüísticos resultaron probablemente de un "préstamo masivo" de sustantivos españoles, un proceso descrito de manera convincente en el excelente estudio sobre la sociedad Nahua bajo el imperio colonial de James Lockhart. Ver James Lockhart, *The Nahuas After the Conquest* (Stanford: Stanford University Press, 1992).

entre españoles e indígenas empezaba a producir una tercera lengua, una mezcla entre español y chibcha que un contemporáneo denominó, despectivamente, "gitano"[38].

A pesar de los esfuerzos de algunos clérigos de la región, parece que la mayor parte de la instrucción religiosa en la Nueva Granada durante el primer periodo colonial se dio en español o en latín; a medida que la población nativa declinaba, se recalcó menos la necesidad de que el clero tuviese que aprender chibcha. La legislación real de mediados del siglo XVII simplemente confirma esta realidad. Un decreto expedido en abril de 1641 ordenaba que el chibcha no debía ser utilizado en adelante, y que todos los indígenas debían aprender español. El decreto justificaba la decisión de forzar a los muiscas a aprender castellano haciendo referencia a las prácticas del Inca: "... pues bien, ¿no es cierto que en tiempos del Inca era obligatorio para todos [sus vasallos] aprender quechua? Y así lo hicieron"[39].

Aun así, el lenguaje fue sólo uno entre muchos obstáculos que dificultaron la temprana campaña misionera en la Provincia de Tunja.

Otro obstáculo serio era, sencillamente, el número de personas disponibles para la empresa. Aunque no sabemos cuál fue el número exacto de religiosos presentes en Tunja en el siglo XVI y principios del XVII, las evidencias sugieren que las cifras

[38] Triana, *Las Lenguas Indígenas,* 167. La mayoría de los indígenas de la provincia de Tunja siguió hablando chibcha durante el siglo XVI. Juan Villamarín descubrió que, para la provincia de Santa Fe, la mayoría de los indígenas que testificaron durante las visitas sólo podían hablar chibcha y necesitaban un traductor a la hora de dar declaraciones. Ver Juan A. Villamarín, "Encomenderos and Indians in the Formation of Colonial Society in the Sabana de Bogotá, Colombia, 1537-1740" (Disertación para optar al título de doctorado, Brandeis University, 1972), 122. De acuerdo con la *Descripción de Tunja* de 1610, "El español se habla generalmente en esta ciudad, excepto entre los indios, quienes hablan sus propias lenguas; y aquellos que sirven a los españoles hablan español, algunos mejor que otros, hasta que se hacen *ladinos".* Ver Luis Duque Gómez, *Tribus Indígenas y Sitios Arqueológicos,* vol. 1, t. 2 de *Historia Extensa de Colombia,* 545. [39] Triana, *Las Lenguas Indígenas,* 231. Una de las razones para el cambio de política a mediados del siglo XVII era el declive demográfico de la población nativa de Tunja, que en los inicios de la conquista excedía los 200.000 habitantes. Sin embargo, durante el siguiente siglo la población indígena sufrió una fuerte caída, llegando a los 65.000 individuos para 1602. A diferencia de otras regiones del Nuevo Mundo, que vieron indicios de una recuperación demográfica para la década final del siglo XVI, la población indígena de Tunja siguió disminuyendo, alcanzando los 50.000 habitantes cuando Juan de Valcárcel realizó su inspección de la provincia entre 1635 y 1636. Para un sondeo detallado de los cambios demográficos en la provincia de Tunja entre 1537 y 1636, ver J. Michael Francis, "The Muisca Indians Under Spanish Rule" (Disertación para optar al título de doctorado, University of Cambridge, 1998), 97-171.

nunca fueron muy altas[40]. Por ejemplo, en 1560 los dominicos acababan de construir su primera residencia permanente en Tunja. El monasterio era pequeño y no podía albergar más de ocho monjes[41]. Aun así, los dominicos doblaban la presencia franciscana, compuesta por cuatro frailes que compartían una casa con techo de paja en las afueras del pueblo[42]. Diez años después, en 1570, Juan López de Velasco reportaba que había dos monasterios en Tunja: uno dominico y otro franciscano. Sólo había cuatro frailes residentes en cada uno, y existían otros veinte frailes dispersos por las diferentes *doctrinas* de la provincia[43].

En 1607, a excepción del recién fundado monasterio agustino, las cosas habían cambiado poco. El número de dominicos se incrementó a 30, pero sólo había 20 franciscanos y 6 agustinos en toda la provincia[44]. Para mediados del siglo XVII, sólo los agustinos habían incrementado sus filas significativamente, pasando de 6 en 1607 a 21 en 1651. El número de dominicos se había reducido a 25, una cifra igual al total de franciscanos. Además de ellos, había 9 jesuitas[45].

---

[40] De acuerdo con Alberto Lee López, 129 sacerdotes fueron ordenados en Nueva Granada en el siglo XVI. Lee López y Humberto Triana han identificado a 24 monjes que sirvieron en la provincia de Tunja. El únicc español entre ellos era Juan de Leguizamón e incluso a él lo llevaron a muy temprana edad. Al menos 11 de los sacerdotes eran mestizos: Juan de Figueredo, Gonzalo García Matamoros, Martín Gaitán, Andrés Ortíz de Godo, Martín Partearrollo, Pedro Rincón, Alonso Rodríguez Parra, Hernando de Rojas, Juan Vázquez. Esteban Zambrano y Juan García Matamoros. Se sabe que Lorenzo Martín de Benavides, Gonzalo Velasco. Juan Bravo de Guzmán, Cristóbal Sanabria y Rodrigo Vargas eran criollos, pero no hay información respecto a los otros siete sacerdotes de Tunja. Ver Fray Alberto Lee López, "Clero Indígena," 29-56, y Triana, *Las Lenguas Indígenas,* 144-46. No es del todo claro dónde recibieron su educación los mestizos; sin embargo, para mediados de la década de 1550 a 1560, muchos mestizos asistían a clases en casa de Diego de Aguila en Tunja. Entre sus pupilos se contaban Sebastián Ropero, Diego Carvajal, Antón de Rojas, Alonso de Silva. Miguel de Partearroyo, Cristóbal de Sanabria y Andrés Camacho. Otro de sus estudiantes era Martín de Requejada, el hijo mestizo de fray Vicente de Requejada. Ver Ulises Rojas, *El Cacique Turmequéy su Época* (Tunja: Imprenta Departamental de Boyacá, 1965), 8.

[41] Hermes Tovar Pinzón, *No Hay Caciques ni Indios* (Barcelona: Sedai, 1988), 43.

[42] Ibid., 43.

[43] Juan López de Velasco, *Geografía y Descripción Universal de las Indias,* Biblioteca de Autores Españoles, ed. Don Marcos Jiménez de Espada, n. 248 (Madrid: Atlas, 1971), 184-85. También para esta época (1570). el encomendero Francisco Salguero y su esposa Juana Macías de Figueroa fundaron el primer convento de Tunja, Santa Clara Real.

[44] *AGI, Santa Fe, 231, n.* 60.

[45] Julián B. Ruiz Rivera, *Encomienda y Mita en Nueva Granada en el Siglo XVII* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1975), 116.

La escasez de monjes significaba que la mayoría de los religiosos eran responsables por el bienestar espiritual de varios pueblos a la vez, muchos de los cuales se encontraban dispersos en territorios muy extensos. Por ello, el clero se quejaba constantemente de la imposibilidad de supervisar efectivamente las actividades de su rebaño. Algunos sacerdotes afirmaban que dos o tres días después de dejar un pueblo, los indígenas volvían a sus antiguos hábitos y a conversar con el demonio según sus costumbres[46]. Otros advertían que los indígenas desaparecían a menudo de sus pueblos, afirmando que tenían que trabajar los campos, cuando en realidad iban a adorar a sus ídolos[47]. Como es de esperarse, había peticiones constantes por la presencia de más sacerdotes en la región[48].

Aunque los informes tempranos a la Corona muestran algunos de los obstáculos que enfrentaron los primeros religiosos en Tunja, sólo hasta 1560, con los registros que surgieron de la visita general de Tomás López en ese año, es posible obtener un primer vistazo al estado en que se encontraba la campaña misionera en esta población. Uno de los principales objetivos de la visita de López era medir el "bienestar" espiritual de la población indígena y por ello el tema religioso domina los textos. López descubrió en su extensa inspección, para su desencanto, que la gran mayoría de los indígenas de Tunja sólo habían recibido una débil y descuidada supervisión religiosa. De hecho, encontró que algunas comunidades habían sido olvidadas del todo. Los nativos de la encomienda de Juan de Torres en Iza, le informaron que nunca habían visto a un sacerdote en su pueblo[49]. También descubrió que solamente unos pocos pueblos de Tunja tenían la presencia permanente de un religioso. El Capitán Bechaque, un indígena de la encomienda de Andrés López de Galarza en el Cocuy, le informó al visitador que cuando Pedro de Colmenares era el encargado de esa misma encomienda, un sacerdote había permanecido allí por un mes. Bechaque agregó que esa fue la unica vez en que un fraile estuvo presente; desde entonces los indígenas del Cocuy no habían recibido visitas de otros religiosos y morirían sin haberse convertido al cristianismo[50]. En su defensa, Andrés López

[46] Friede, *Fuentes Documentales*, 3:357.
[47] AGI, *Patronato,* 27, r. 34, carta del fiscal Francisco Guillen Chaparro, fol. lv.
[48] Friede, *Fuentes Documentales,* 3:252.
[49] AGN, *Visitas Boyacá,* 13, fol. 206.
[50] AGN, *Visitas Boyacá,* 13, fol. 295. Antes en esa misma inspección, el cacique del Cocuy también testificó que un sacerdote había estado presente por un periodo cercano a un mes; sin embargo, afirmó que la visita había ocurrido mientras Andrés López de Galarza era el encomendero.

de Galarza le dijo al visitador que él tomaba muy en serio sus obligaciones como encomendero y que había hecho los mayores esfuerzos por garantizar el bienestar espiritual de sus indígenas. De hecho, en varias ocasiones había solicitado la ayuda del Obispo y de los dominicos, pero la falta de religiosos en la región y las treinta leguas que separaban al Cocuy de Tunja hacían que sus peticiones fueran constantemente negadas[51].

Incluso las comunidades muiscas que estaban localizadas en las proximidades de Tunja encontraron dificultades para obtener una instrucción religiosa estable. Los indígenas de Suta, Tuniquirá (Banganique), Socotá y Cibatá le informaron al visitador Tomás López que desde la llegada de los españoles, 23 años atrás, los sacerdotes sólo habían estado presentes en sus pueblos por periodos cortos de tres o cuatro meses[52]. Los encomenderos de Tunja presentaron protestas similares a las que el visitador López había oído en el Cocuy. Antonio de Santana se quejaba de las dificultades que había tenido que enfrentar para conseguir un sacerdote permanente para su encomienda de Suta. En la época de la inspección de López. Santana seguía su búsqueda. Entre tanto, había llamado a un hombre español (probablemente uno de sus trabajadores) para que diera una instrucción cristiana básica a los indígenas[53]. Una situación semejante se presentaba en Chibatá donde el encomendero, Pedro de Rivera afirmaba que por la insuficiencia de sacerdotes y frailes en la provincia, él y su hijo se habían visto obligados a convertir a los indígenas[54]. Tal declaración había sido confirmada de antemano por uno de los capitanes de Chibatá, quien informó que cuando los nativos de la encomienda se enfermaban, era el encomendero quien los "hacía cristianos".[55] En otras palabras, el mismo Pedro de Rivera los bautizaba. Algunos encomenderos iban más allá para asegurar que sus indígenas recibieran alguna instrucción religiosa. Martín Sánchez Ropero, encomendero de Socotá, testificó que había confiado la enseñanza religiosa de los nativos de su encomienda a algunos indios ladinos[56].

[51] AGN, *Visitas Boyacá*, 13, fol. 300.
[52] AGN, *Visitas Boyacá*, 13, fols. 200, 214, 265, 316. (Nota: Tuniquirá probablemente formaba parte de Banganique, la encomienda de Juan de Orozco. Para 1562, cuando Angulo de Castejón llevó a cabo su detallada inspección de la provincia, ya no había mención alguna de Tuniquirá como una encomienda aparte.)
[53] AGN, *Visitas Boyacá*, 13, fol. 201.
[54] AGN, *Visitas Boyacá*, 13, fol. 270.
[55] AGN, *Visitas Boyacá*, 13, fol. 269.
[56] AGN, *Visitas Boyacá*, 13, fol. 317.

Los habitantes de Turmequé y Boyacá se contaban entre los pocos que recibían una supervisión religiosa formal por largo tiempo, pero incluso en Turmequé, el tercer pueblo de la región con cerca de 1500 indígenas tributarios en 1560, los nativos apenas empezaron a recibir una instrucción religiosa uno o dos años antes de la visita de Tomás López. Anteriormente, la mayoría de ellos moría "sin ser cristianos" (es decir, sin haber sido bautizados). La situación era similar en Boyacá, otro pueblo densamente poblado, con más de quinientos indígenas tributarios[57]:

> "... desde que Diego de Partearroyo fue nombrado encomendero [de Boyacá] hemos recibido casi tres años de instrucción religiosa de un fraile dominico; pero desde la llegada de la epidemia de viruela (en 1558) no ha habido nadie [que brinde instrucción religiosa], y no había ningún sacerdote antes de la llegada del dominico ..."

Sin embargo, incluso en pueblos como Turmequé o Boyacá, es muy improbable que se haya presentado una conversión seria y significativa de los indígenas. Por ejemplo, de acuerdo con el testimonio de un cacique "cristiano", un notario apuntó: "[el testigo] no llevó a cabo el juramento porque, aunque afirmó ser cristiano, aparentemente no entendía lo que eso quería decir"[59]. Observaciones similares se presentaron durante toda la inspección de 1560, por lo cual pronto López comprendió con gran dolor, que los logros de los primeros misioneros y sacerdotes no eran más que un breve compendio de bautismos.

Escenas parecidas a las descritas en la visita de López se presentaron once años después cuando Juan López de Cepeda llevó a cabo su inspección general de la

---

[57] Basado en testimonios de un capitán llamado Alonso y el cacique de Turmequé, AGN, *Visitas Boyacá,* 13, fols. 235r, 236r-237r.

[58] AGN, *Visitas Boyacá,* 13, Testimonio de Don Pedro, Indio Principal de Boyacá, fol. 306. El testimonio resulta sorprendente si se considera el largo tiempo que Diego de Partearroyo fue encomendero de Boyacá. Tuvo la encomienda por casi cuatro décadas, desde 1542-1543 hasta 1583, en los cuales los indígenas sólo tuvieron tres años de educación religiosa continua. La referencia a la epidemia de viruela es importante pues duró dos años (1558-1560) e hizo manifiesta la escasez de clérigos en la provincia.
Muchos de los indígenas que testificaron ante López le informaron que sólo habían visto a los clérigos durante la epidemia, cuando se vieron obligados a moverse de población en población en un intento desesperado por convertir a la mayor cantidad posible de indígenas. Ver AGN, *Visitas Boyacá,* 13, fols. 212,236v-237r y Friede, *Fuentes Documentales,* 3:356.

[59] AGN, *Visitas Boyacá,* 13, fol. 306.

provincia. Nuevamente los indígenas testificaron que los sacerdotes trabajaron en sus pueblos por uno o dos meses y luego desaparecieron. Debido a la ausencia de un sacerdote, los nativos se reunían a rezar con los encomenderos o con otros cristianos que residían en sus poblaciones. La insuficiencia de religiosos era evidente. Por ejemplo, cuando le preguntaron si existían indígenas cristianos en su pueblo, el cacique de Pisba respondió que no, ya que no había nadie que los pudiera "hacer cristianos"[60].

No hay forma de conocer el efecto que tuvieron las primeras campañas misioneras en las creencias religiosas de la población nativa de Tunja. Ninguno de los indígenas testificó sobre tal tema. Sin embargo, sería poco realista esperar que los esfuerzos de los primeros eclesiásticos llevaran a un rápido desplazamiento de la religión muisca, un argumento que algunos historiadores sostienen y que nunca ha sido cuestionado seriamente por quienes estudian esta cultura[61]. Esto no quiere decir que los indígenas de Tunja estuviesen inclinados por naturaleza a no creer en el cristianismo; muestra más bien que durante las primeras campañas misioneras, pocos indígenas de la Tunja del siglo XVI tuvieron un contacto cotidiano con la nueva religión. Para la mayoría de la población de este centro, la conversión temprana a la cristiandad probablemente consistía apenas en ser bautizado, recibir un nombre cristiano y, en palabras de Susan Ramírez, recibir un "conocimiento superficial" sobre una nueva deidad[62].

---

[60] AGN, *Visitas Boyacá*, 29, fols. 80r-80v.

[61] Por ejemplo, María Imelda López Avila afirma que la religión muisca desapareció rápidamente porque la cercana supervisión de los religiosos españoles les negaba a los indígenas la posibilidad de asistir a sus santuarios anteriores a la conquista, o de seguir practicando sus antiguos rituales. Ver María Imelda López Avila, *Historia y Cultura Populares*, ed. Pablo Mora Calderón y Amado Guerrero Rincón (Tunja: Centro de Investigación de Cultura Popular del ICBA, 1989), 80.

[62] Susan Ramírez, *The World Turnea. Upside Down: Cross-Cultural Contact and Conflict in Sixteenth-Century Peru* (Stanford: Stanford University Press, 1996), 134. El testimonio de una indígena que fue interrogada por Jusepe de Valtierra en 1598 sirve de ejemplo para esto. Cuando le pidieron que diese su nombre ella respondió que no era cristiana, aunque enmendó rápidamente su respuesta y afirmó que sí lo era. Valtierra le preguntó entonces: "¿Si en verdad eres cristiana por qué acabas de negarlo?" La mujer respondió que había olvidado que se había hecho cristiana. Dijo que muchos años antes, cuando era apenas una niña, se había enfermado. Un sacerdote vino a visitarla, la bautizó, y le dio el nombre de Leonor. Ver AGN, *Visitas Boyacá.* 13,fol.312.

Todos los visitadores del siglo XVI señalaban tanto la necesidad de brindar una mayor instrucción religiosa como la importancia de tener iglesias en cada pueblo. Por ejemplo, Tomás López informó que en 1560 solo había un puñado de poblaciones indígenas que contasen con una iglesia[63]. Más de 20 años después de la conquista, incluso la iglesia de Tunja, un edificio pequeño de ladrillo y adobe, no se había terminado[64]. Este hecho no es sorprendente teniendo en cuenta que la provincia tenía un número muy reducido de clérigos y habitantes españoles, y que los indígenas se encontraban muy dispersos por toda la extensa región. Aun así, la situación no había mejorado mucho cuatro décadas después, cuando Luis Enríquez inició su visita de dos años a la provincia.

En una carta fechada el 25 de abril de 1602, Enríquez informaba que de las trece encomiendas que la Corona tenía en la provincia, sólo dos contaban con iglesias apropiadas. Encontró sólo cuatro o cinco más en las otras 153 encomiendas de la región; "las iglesias restantes, que son pocas, son edificios de adobe mal construidos, con techos de paja... y son casas más pobres que las de la mayoría de los indios"[65]. La inspección de Enríquez reveló que aquellos pueblos con iglesias tenían grandes poblaciones tributarias; sólo Boavita (66), Suta (175), Lenguasaque (188) y Tota (115) tenían poblaciones inferiores a los 200 indígenas tributarios. Las cifras demográficas que se recogieron durante la visita indican que las encomiendas con más de 200 tributarios eran poco frecuentes. De hecho, para principios del siglo XVII, la mayoría de encomiendas tenía menos de cien tributarios. Estas encomiendas menores, algunas de las cuales estaban alejadas de cualquier población española, ofrecían pocos atractivos para los sacerdotes, quienes preferían esperar a ser llamados para empresas más lucrativas. Además, el costo de mantener a un clérigo permanente y construir una iglesia era excesivamente alto para las comunidades

[63] AGN, *Visitas Boyacá*, 13, fol. 312.
[64] Tovar, *Caciques ni Indios*, 91.
[65] AGI, *Santa Fe*, 18, r. 3, n. 11, bl. 2, fol. 1r. Un examen minucioso de la inspección de Enríquez muestra que su reporte sólo exageraba levemente. Los únicos pueblos con iglesias "decentes" eran Suta, Lenguasaque, Firavitoba, Sutatenza, Toca, Turmequé, Guacheta, Sogamoso, Chita, Boavita y Tota. Al concluir su inspección, Enríquez ordenó que se construyeran iglesias en Soracá, Ráquira, Samacá, Suta, Convitá, Cuqueita, Sáchica, Tibaquirá, Nemusa, Oicatá y Motavita. Ver AGI, *Santa Fe*, 18, r. 4, n. 29, fols. lr-21r.

dispersas que apenas tenían 40 o 50 tributarios[66]. Cuando López de Cepeda condujo su inspección de la provincia, un capitán testificó que en Moravita, un pueblo con 60 tributarios, no había "ni iglesia, ni campana, ni fraile que los instruya"[67].

Los eclesiásticos se quejaron durante todo el siglo XVI y principios del XVII porque los muiscas vivían en poblaciones demasiado dispersas, y sus casas o bohíos quedaban muy apartados. Como resultado de esto, afirmaban que era virtualmente imposible que la Iglesia cumpliese con sus obligaciones exitosamente[68]. Tales patrones de establecimiento dificultaban que los sacerdotes mantuviesen una vigilancia cuidadosa de sus feligreses. Por ejemplo, las encomiendas de Lenguasaque y Guachetá, con una población combinada que excedía los cuatrocientos indígenas, eran administradas por un solo fraile dominico. El fraile era responsable del bienestar espiritual de más de 1.000 almas en dos pueblos distintos. Es difícil imaginar cómo un individuo podía manejar efectivamente a una población tan grande y tan dispersa. Tal obstáculo fue confirmado por un indígena noble de Guachetá, quien no pudo recordar el nombre del religioso, cuando le preguntaron por el encargado del cuidado espiritual de su pueblo[69].

---

[66] En 1574 el salario anual de un sacerdote en la Nueva Granada se componía de: (1) cincuenta maravedí; (que debían provenir del tributo anual), (2) doce fanegas de trigo, (3) veinte fanegas de maíz, (4) tres cerdos. (5) veinte ovejas, (6) una carga de papas por semana (que debía provenir del cacique y los indios sujetos a él) (7) tres pollos cada semana, excepto durante la Cuaresma (que también debían provenir del cacique y su pueblo), y (8) veinte huevos y tres cargas de pescado cada viernes de la Cuaresma (también provenientes del cacique y su comunidad). Ver AGI, *Patronato,* 196, r. 8, fols. lv-2r (29 agosto de 1574).

[67] AGN, *Visitas Boyacá,* 29, Ni, fol. 8v. A los indígenas de pueblos sin iglesias usualmente se les ordenaba que fueran a misa en la iglesia más cercana. Por ejemplo, a los indígenas de Foacá se les exigía que caminaran dos kilómetros hasta la iglesia de Samacá. Aunque esta distancia no era excesiva, es difícil imaginar como esa iglesia podía albergar a todos los indígenas de ambos pueblos. Al mismo tiempo, había ochenta y tres indígenas tributarios en Foacá y más de cien en Samacá.

[68] Germán Colmenares, *La Provincia de Punja en el Nuevo Reino de Granada* (Bogotá: Universidad de los Andes, 1970), 13.

[69] AGN, *Visitas Boyacá,* 17, fol. 90r. Claro que esta situación no era única. En otros lugares del Nuevo Mundo, incluido Méjico, había frailes encargados de un gran número de personas. El virrey de Méjico, Martín Enríquez, consideraba que era razonable que un religioso sirviese a mil indígenas. Ver Schwaller, *Church and Clergy,* 91.

El improbable remedio

Los múltiples obstáculos a la conversión de indígenas son reconocidos claramente por el más casual de los observadores de la Nueva Granada del siglo XVI, y los documentos coloniales revelan un amplio rango de posibles soluciones que provenían de varias fuentes, desde el presidente y los oidores de la Audiencia hasta sacerdotes seglares, encomenderos, miembros de varias órdenes religiosas y arzobispos. Quizás la más meditada lista de propuestas provino de la correspondencia de 1608 del jesuita Martín de Funes, quien sugería una serie de remedios que llevarían a cambios profundos en las vidas espirituales de los nativos de la Nueva Granada[70]. Tales cambios, insistía, se necesitaban de manera urgente, ya que el cristianismo no tenía un control firme de la población indígena en ningún lugar de las Indias, ni siquiera en Méjico. Funes reconocía que muchos de los indígenas del territorio muisca habían tenido algún contacto con la "fe verdadera", y muchos parecían aceptar al cristianismo con gran entusiasmo. Sin embargo, también advertía que el entusiasmo que los nativos mostraban ante las celebraciones cristianas y las ceremonias públicas como el bautismo no debían confundirse con una conversión genuina. Esto se confirmó veinte años después en el informe de un grupo de jesuítas de Tunja quienes se sorprendieron al descubrir que, aunque habían sido bautizados, los indígenas no comprendían lo que dicha ceremonia significaba[71].

Para remediar la situación, Funes propuso que se dieran varias reformas; como es de esperarse, insistió en que fuesen los jesuítas quienes las llevasen a cabo[72]. También pidió la consolidación de un programa masivo para cambiar la localización de las poblaciones muiscas, un plan que se había discutido desde 1540 pero que sólo se había puesto en marcha a gran escala recientemente[73]. Ocho años antes que Funes

[70] *ARSI, Congregationes Provinciarum*, 52, fols. 197r-197v.
[71] Pacheco, *La Evangelización*, 497.
[72] Funes citó la escasez de clérigos y los pésimos ejemplos que ellos daban como los dos obstáculos primordiales para la conversión. Culpaba tanto a los sacerdotes seglares como a los regulares por su falta de fe, devoción y diligencia. Para hallar un remedio, Funes sugería que los jesuitas fuesen llamados para educar a todo el clero. Pidió más religiosos para la región, y propuso que los jesuitas se encargasen de la educación de la élite indígena. También pidió que se establecieran colegios donde los indígenas pudieran ser educados.
[73] En 1549 la Corona ordenó que los oficiales de la Nueva Granada examinaran la posibilidad de localizar a la población indígena en determinados pueblos para facilitar su conversión al cristianismo. Ver Juan Villamarín y Judith Villamarín, "Chibcha Settlement Under Spanish Rule: 1537-1810," en *Social Fabric and Spacial Structure in Colonial Latin America*, ed. David J. Robinson (Syracuse: University Microfilms International, 1979), 25.

hubiera esbozado su propuesta, el visitador Luis Enríquez fue encargado de reubicar a la población muisca. Los registros de la inspección revelan que Enríquez ordenó la reducción de un total de 154 pueblos de la provincia a 55 resguardos[74].

Si bien es posible que la congregación forzosa de las poblaciones muiscas fuera la solución más apropiada para una verdadera conversión de la población indígena, los resultados no se sintieron inmediatamente. De hecho, el programa de reubicación a menudo fue opacado por intentos más agresivos y menos efectivos de liberar a la región de la idolatría. Referiré a continuación algunas de las campañas que se dieron para erradicar la idolatría indígena.

Los conquistadores de la Nueva Granada y sus primeros colonos no tardaron en notar que en los santuarios funerarios muiscas había gran cantidad de oro y de piedras preciosas[75]. La mayor parte del botín que los primeros conquistadores saqueaban consistía en oro, mantas de algodón y esmeraldas extraídas de dichos lugares, una práctica que continuó a lo largo de la primera década de la conquista española[76]. Sin embargo, luego del establecimiento de la Audiencia en 1550, los oficiales españoles intentaron restringir tales prácticas. Una provisión real de 1551 prohibía el saqueo de cementerios nativos. Infortunadamente, la tentación de las riquezas ocultas y el reconocimiento de que los intentos por prevenir tales actividades habían fallado, eventualmente alentó a los oficiales de la audiencia de Santa Fe a permitir que ciertos individuos desenterraran tumbas muiscas. En un principio se prohibió a los indígenas que participaran en tal actividad; con el tiempo se decidió que aquellos que ofreciesen sus servicios "voluntariamente" podían ayudar, si eran provistos con raciones alimenticias adecuadas y se les pagaba un pequeño salario[77].

---

[74] El programa tuvo un éxito limitado. Para un análisis detallado del sistema de los resguardos, ver Francis. 'The Muisca Indians," 199-206.

[75] El cronista del siglo XVI, Pedro de Aguado, hace referencia a este hecho en su recuento de la búsqueda de Hernán Pérez de Quesada en 1541 de la Casa del Sol, un lugar donde los señores muiscas eran enterrados, y a donde los nativos viajaban desde muy lejos para adorar a sus ancestros. Ver Aguado, *Recopilación Historial,* vol. l,lib. 3, cap. 14,317.

[76] En particular, los conquistadores descubrieron riquezas increíbles en el famosoTemplo Muisca de Sogamoso. Para más detalles ver Fray Pedro Simón, *Noticias Historiales: De las Conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales* (Bogotá: Banco Popular, 1982), 3: 260, 261.

[77] Triana, *Las Lenguas Indígenas,* 218. Los indígenas que prestaban sus servicios voluntariamente recibían un *tomín* diario.

El saqueo de cementerios muiscas fue común durante el primer periodo de la conquista y para mayo de 1569, tales prácticas eran permitidas por la Audiencia. Como reacción a lo que él describía como una "terrible ofensa a nuestro Dios", el visitador Juan López de Cepeda sancionó la apropiación de oro, piedras preciosas y mantas que los indígenas dieran como ofrendas a sus ídolos[78]. López concedió un periodo de gracia de quince días para que los indígenas renunciasen a sus ídolos y abandonasen toda práctica pagana; sin embargo, afirmó que al terminar el periodo de gracia, la expropiación de todas las diabólicas ofrendas sería legal[79]. A cambio de esto, quienes confiscaban las ofrendas debían pagar una quinta parte de los bienes como impuesto. Se alentó a los miembros del clero a que confiscasen las dádivas ilícitas, especialmente aquellas de oro[80]. Como es lógico, hubo muchos abusos. A menudo los indígenas eran torturados y forzados a entregar su oro y sus mantas, y a revelar la ubicación secreta de sus santuarios[81]. Por ejemplo, parece que el sacerdote de Lenguasaque ofreció favorecer el escape de un indígena, acusado de envenenar a una mujer española, si él le revelaba la ubicación de su santuario[82]. Es más, sólo un pequeño porcentaje de la riqueza extraída de los cementerios muiscas fue declarada. Para 1580, se estimaba que el robo ilegal de santuarios nativos le costó a la Corona más de 200.000 pesos en impuestos que nunca fueron pagados. Casi cualquiera perpetraba tales robos: los oficiales de la Audiencia, el arzobispo, miembros del clero, incluso el tesorero real Juan Antonio de Vilches[83].

En 1577 la Audiencia de Santa Fe lanzó una breve pero violenta cruzada contra la idolatría en el territorio muisca. Aunque la campaña fue breve, resultó notablemente rentable para las arcas de la Audiencia. En sólo 10 pueblos de las jurisdicciones de Santa Fe y Tunja, se confiscaron cerca de 44.129 pesos de los santuarios muiscas, un estimado moderado teniendo en cuenta que muchas de las ganancias nunca se

[78] Colmenares, *La Provincia de Tunja,* 25. Cinco años después, en 1574, un decreto real ordenaba que todas las ofrendas a los ídolos debían ser confiscadas y quemadas. Ver AGI, *Patronato,* 196, r. 8, fol. 6r.
[79] AGN, *Caciques e Indios,* n. 28, fol. 614r.
[80] AGI, *Patronato,* 27, r. 34, carta del fiscal Francisco Guillen Chaparro, fol. lv.
[81] Esperanza Gálvez Piñal, *La Visita de Monzón y Prieto de Orellana al Nuevo Reino de Granada* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1974), 103-4.
[82] AGN, *Caciques e Indios,* 24, n. 1, fol. 20r. Para ver más detalles de este caso, ver Francis, "The Muisca Indians," 88-93.
[83] Gálvez Piñal, *La Visita de Monzón, 13-74.*

declaraban oficialmente[84]. Cinco años después, en 1582, una investigación sobre los abusos cometidos durante la campaña reveló que muchos indígenas habían sido torturados durante extensos interrogatorios. Se sugirió que una víctima, el cacique de Duitama, se suicidó debido al tormento físico que había sufrido a manos de oficiales españoles, los cuales buscaban desesperadamente la ubicación de los santuarios de Duitama[85].

Menos de veinte años después, en 1595, el oidor Egas de Guzmán lidera otra campaña para el exterminio del paganismo. Sin embargo, como en las persecuciones de 1577, esta inspección se interesó más en localizar las riquezas escondidas de los santuarios muiscas que en convertirse en una genuina erradicación de las prácticas de idolatría. Claramente ninguna de las campañas se centraba en la vida espiritual de los indígenas[86].

En general, los intentos para erradicar la idolatría tuvieron poco éxito. De hecho probablemente alentaron una cierta aversión por el cristianismo, y al mismo tiempo hicieron que las prácticas religiosas muiscas se realizaran secreta y subterráneamente. No se ha determinado si la violencia y la coerción de estas campañas en la Nueva Granada generaron el resentimiento, la ira y la desconfianza características de las campañas contra las religiones nativas del Perú[87]. Es claro que si las campañas

[84] Colmenares, *La Provincia de Tunja,* 25; *Idem, Historia Económica y Social de Colombia, 1537-1719,* 2a. ed. (Medellín: La Carreta, 1975), 60. Para el mejor recuento de la campaña de 1577, ver Vicenta Cortés, "Visita a los Santuarios Indígenas de Boyacá," *Revista Colombiana de Antropología* 9 (1960), 199-273.

[85] Colmenares, *Historia Económica y Social,* 60. Los rumores del carácter viciado de la campaña crecieron rápidamente por las provincias de Santa Fe y Tunja. Cuando Diego Hidalgo de Montemayor, el factor de la campaña de 1577, llegó a Tunja para empezar sus interrogatorios, ya se sabía que la campaña había arribado a los pueblos vecinos, y muchos de los caciques e indios principales habían huido de la región. Ver AGN, *Real Hacienda,* 21, fol. 740r. Hidalgo ordenó que los encomenderos de Tunja encontrasen a sus caciques en un periodo de dos días; aquellos que fallaran tendrían que pagar una multa de cuatro días de salario (probablemente el del factor).

[86] Los detalles de la visita de Guzmán se pueden encontrar en Francis, "The Muisca Indians", 258-74. Un recuento detallado de la inspección de Guzmán al pueblo de Iguaque se puede ver en J. Michael Francis," 'In the Service of God, I Order These Temples of Idolatrous Workship Razed to the Ground': Extirpation of Idolatry and the Search for the Santuario Grande of Iguaque," en *Colonial Lives: Documents on Latin American History, 1550-1850,* ed. Richard Boyer y Geoffrey Spurling (Oxford: Oxford University Press, 2000), 39-53.

[87] Ver Kenneth Mills, *Idolatry and Its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750* (Princeton: Princeton University Press, 1997).

buscaban erradicar genuinamente la idolatría, fallaron. Cuando Juan de Valcárcel llevó a cabo su inspección general en la provincia de Tunja, se informó que las prácticas paganas se habían extendido y aún se necesitaba mucho trabajo para convertir a la menguada población nativa a la cristiandad.

Conclusión

A pesar de la aparente persistencia de las prácticas religiosas muiscas, la complejidad de los cambios religiosos en la Nueva Granada no debe ser menospreciada. Es poco lo que se sabe respecto a la respuesta del pueblo muisca a la nueva fe, a cómo cambiaron sus creencias y cómo evolucionó el cristianismo en el periodo colonial. Centrarse demasiado en las fallas de los sacerdotes y frailes de la Nueva Granada implica olvidar los testimonios de cientos de nativos que insistían en que eran cristianos, a los hombres y mujeres que caminaban largas distancias para ir a misa, y a las múltiples confraternidades indígenas que surgieron a mediados del siglo XVII. Hay muchos ejemplos de pueblos muiscas que lucharon para proteger a sus sacerdotes o que solicitaron a la Audiencia y al arzobispo la presencia permanente de un religioso en su población. También hay otros que se quejaban del estado lamentable de sus iglesias locales. Todos estos elementos deberían evitar que los historiadores reduzcan la historia religiosa de la Nueva Granada a un simple catálogo de triunfos y derrotas. Sin embargo, parece improbable que, como afirmó recientemente María Imelda López Avila, la religión muisca desapareciera del todo en el siglo XVI a causa de la cuidadosa y cercana supervisión de los clérigos españoles[88]. Claramente ese no fue el caso.

El hecho que la idolatría indígena persistiese durante todo el primer periodo de la colonia no resulta sorprendente, especialmente al considerar la naturaleza precaria de la vida colonial, la constante amenaza de las enfermedades, las pérdidas de tierras, la forzada reubicación de ciertas comunidades y el peso de las exigencias tributarias, la mita y los servicios personales[89]. Además, el cristianismo no fue

[88] María Imelda López Avila, "Expresiones de la Vida Espiritual y Colonial de los Muiscas en el Siglo XVI," en *Historia y Cultura Populares*, ed. Pablo Mora Calderón y Amado Guerrero Rincón (Tunja: Centro de Investigación de Cultura Popular del ICBA, 1989).

[89] Nancy Farriss, *Maya Society Under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival* (Princeton: Princeton University Press, 1984), 256.

accesible a la vasta mayoría de los habitantes de Tunja. La ausencia de iglesias en muchos de los pueblos y la escasez de clérigos en la región probablemente implicaban que el Dios cristiano se encontraba muy lejos de la vida cotidiana de los indígenas. Como tal, resulta lógico que las prácticas precolombinas sobrevivieran. Basta referirse al informe de Juan de Valcárcel luego de su inspección de 1636 a la provincia de Tunja para encontrar evidencias abrumadoras de la persistencia de los rituales muiscas[90]. Sería poco realista esperar que en cien años un número reducido de frailes, muchos de los cuales no tenían una preparación adecuada y desconocían total o parcialmente las lenguas nativas, pudiese supervisar e instruir a una población tan numerosa y dispersa. Esto no implica, desde luego, que las creencias muiscas permanecieran intactas a lo largo del primer siglo de la colonia, ni sugiere que los muiscas siempre se opusieron a la imposición de una nueva fe. Es probable que estudios futuros muestren que los muiscas aceptaron ciertos aspectos del cristianismo en determinados momentos, y que ellos cumplieron un papel activo e importante en la consolidación de la religión colonial en la Cordillera Oriental de Colombia. Quizás la lección más significativa que los futuros estudios van a revelar sea que la transformación de la sociedad colonial fue un proceso gradual y muy complejo; y si bien Orlando Fals Borda tenía razón al afirmar que la Iglesia Católica fue 1a institución más importante e influyente para la vida diaria de la población de Tunja. cien años después de la conquista el proceso estaba lejos de concluir[91].

[90] Rojas, 21-25.

[91] Fals Borda, quien llevó a cabo extensos trabajos de campo por toda la Cordillera Oriental de Colombia en la década de 1950, concluyó que la devoción al catolicismo era tan fuerte que "la homogeneidad religiosa [era] uno de los principales y más influyentes rasgos de Boyacá". Ver Orlando Fals Borda, *El Hombre y la Tierra en Boyacá*, 2a. ed. (Bogotá: Punta de Lanza, 1973), 31.

ENTREVISTA:
¿Historia literaria o literatura histórica?

¿Historia literaria o literatura histórica? Entrevista con Antonio Rubial García

Constanza Toquica C.
Instituto Colombiano de Antropología e Historia
ICANH

Resumen

Esta entrevista aborda la disyuntiva existente entre la "historia científica" y la "historia literaria", desde la experiencia del historiador mexicano Antonio Rubial García, quien a través de sus estudios sobre la religiosidad novohispana, traslada la escritura de los resultados de sus investigaciones desde la forma académica hacia la novela histórica, sin que ello implique la pérdida del rigor historiográfico.

Abstract

This interview considers the juncture between "scientific history" and "historic literature," from the experience of the Mexican historian Antonio Rubial García. From his studies on New Spain religiosity, he translated the writing of the result of his investigations from the academic world to the historic novel, without affecting his historiographic rigor.

Antonio Rubial es un historiador mexicano que ha volcado su interés sobre diversos temas de la religiosidad novohispana. A través de sus investigaciones estudia los valores, las creencias y las prácticas del barroco y la ilustración para explicar uno de los fundamentos más significativos del nacionalismo criollo mexicano. Entre los temas que ha abordado en sus trabajos se encuentran: el convento de los agustinos y la sociedad novohispana entre 1533 y 1630[1], la espiritualidad franciscana

[1] Antonio Rubial García, *El Convento Agustino y la Sociedad Novohispana, 1533-1630* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989).

desde el medioevo hasta la evangelización[2], la vida de algunas religiosas excéntricas[3] y aquellos santos fallidos que por diversos motivos no llegaron a serlo[4]. Sus indagaciones también han producido una novela histórica titulada "Los libros del deseo"[5], sobre la que el autor narra su experiencia de escritura.

Recordando a Michel de Certeau quien postulaba el código teológico como el referente clave para interpretar la historia del siglo XVII, y comparaba su importancia con la que hoy puede tener el código económico, o el político, se explican las razones que llevaron a Antonio Rubial a definir la línea temática de su exploración histórica. Esto queda claro al leer en la entrada a su último libro publicado, esta cita de Edmundo O'Gorman:

> "La Nueva España es una época en la que el arrobo de una monja, la milagrosa curación de un agonizante, el arrepentimiento de un penitenciado o los vaticinios de una beata, son más noticia que el alza en el precio de los oficios o la imposición de una alcabala; una época en la que son de más momento los viajes al interior del alma que las expediciones a California o a Filipinas; una época [...] para la que el paso del régimen de la encomienda al del latifundio resulta preocupación accidental frente al desvelo ontológico de conquistar un ser propio en la historia. Todo esto explica por qué el doblar de las campanas que marca el pausado ritmo de una vida interior volcada hacia la febril actividad de tejer un glorioso sueño, haya apagado el estruendo de las gestas y de los quehaceres pragmáticos, y el historiador que ignore esa jerarquía en los valores vitales de la época podrá ofrecernos un relato documentado y exhaustivo, si se quiere, de los sucesos que la llenan, pero no penetrará en la cámara secreta de su acontecer más significativo" .

---

[2] Antonio Rubial García, *La Hermana Pobreza: El Franciscanismo, de la Edad Media a la Evangelización Novohispana* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996).
[3] Antonio Rubial García, "Un Caso Raro: La Vida y Desgracias de Sor Antonia de San Joseph, Monja Profesa en Jesús María," en *El Monacato Femenino en el Imperio Español*, colegios.*Monasterios, Beaterío*s, *Recogimientos y Colegios: Memoria del II Congreso Internacional*, Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, México, 1995.
[4] Antonio Rubial García, *La Santidad Controvertida: Hagiografía y Conciencia Criolla Alrededor de los Venerables No Canonizados de Nueva España* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 1999).
[5] Antonio Rubial García, *Los Libros del Deseo* (México: Conalcuta, 1996).
[6] Antonio Rubial García, *La Santidad Controvertida*, 9.

Penetrar en esta cámara secreta ha sido su intención a través de temas religiosos, como el de la pobreza franciscana[7]. A partir de este tema Antonio Rubial se introdujo en el campo de la historia de las religiones. Lo atrajo la popularidad de san Francisco, el común de la gente algo sabe sobre él; sobre su pobreza, sus vestiduras, su abandono del mundo. En este primer trabajo, comenzó a estudiar a otras órdenes religiosas; a los agustinos, a los dominicos. También irrumpió en el estudio del arte religioso, pero empezó a perder la fe, al ir descubriendo una Iglesia inmersa en una sociedad, que finalmente no era la institución que había idealizado. Entonces adoptó una postura crítica frente a ella y allí encontró una importante veta de estudio que pocos historiadores laicos habían trabajado, pues hasta ahora era un campo casi exclusivo de los eclesiásticos. En la historia de la Iglesia encontró muchas explicaciones de lo que fue la sociedad colonial, pues esta institución marcó muchas pautas de las prácticas sociales y culturales novohispanas.

Su interés por la figura de la mujer religiosa provino de una indagación documental en el Archivo General de Indias de Sevilla, cuando estaba estudiando a los agustinos. Allí descubrió un caso de exclusión y de represión a través de un documento sobre una religiosa que había quedado embarazada. Para ambientar la novela que estaba escribiendo a partir de este caso, se dedicó a estudiar los conventos.

Entonces, Antonio Rubial encontró que el convento era un ámbito de convivencia generador de prácticas comunitarias, las cuales insertaban elementos de todas las culturas del país. Allí habitaban las monjas, pero también las criadas indias y mestizas, y las esclavas negras. Entre todas había una intensa coexistencia. La identidad es un proceso en el cual diversas subjetividades comienzan a fusionarse en una serie de códigos de comportamiento, de creencias y de símbolos. Para Rubial, sin duda, los conventos femeninos fueron lugares donde se establecían este tipo de contactos y de comunicación, igual que en los talleres de los artesanos y en los hogares. El ámbito doméstico también fue un lugar de intensa convivencia.

Según Rubial, la identidad no es abstracta, es algo que se va construyendo en la vida cotidiana a partir del leguaje, de la comida, del vestido, de cómo rezar, de los

[7] Antonio Rubial García, *La Hermana Pobreza.*

santos a los que se reza, de las prácticas devotas. Todo esto integra una identidad que paulatinamente se va haciendo concepto, pero que parte de prácticas y de costumbres, las cuales van transformándose muy lentamente. Cuando se llega a la conceptualización se está ya ante un proceso consciente, pero ese primer momento de conformación es inconsciente. En todos los ámbitos donde hay intercambio entre las etnias, entre los diferentes grupos, se está gestando la identidad.

A pesar de ser una polémica iniciada internacionalmente a comienzos de la década de los 80, actualmente existe en nuestro medio un debate acerca del manejo que el historiador contemporáneo hace de las fuentes, toda una polémica sobre la interpretación y la construcción del pasado, que tiene que ver con la crítica a los planteamientos epistemológicos positivistas y decimonónicos, que se aferran al documento, que lo conciben como un retrato del pasado, una especie de máquina del tiempo por medio de la cual el historiador se traslada a ese pasado prístino y puro para captarlo "tal y como fue...".

C.T. ¿Cómo trabaja en su oficio de historiador esa relación con el documento? ¿Cómo es esa interacción? ¿Qué preguntas le hace, desde dónde las formula?

A. R. Por un lado, lo único que tenemos del pasado son los textos o las imágenes; son los materiales con los que podemos reconstruir el pasado. Si no nos aferráramos a ellos haríamos literatura, no historia. Los metodólogos que sólo hacen teoría y que no van a un archivo, hacen muy bonita teoría, pero no están haciendo historia, porque no están basándose en los documentos. Finalmente son la única aproximación al pasado. El documento merece un respeto por parte del historiador porque es un instrumento básico de trabajo.

Ahora, ¿cómo leer el documento? ¿A partir de qué premisas acercársele y desde qué presupuestos ese documento, puede servir para construir la historia? Yo estoy totalmente de acuerdo con muchos historiadores actuales en que el pasado no existe, el pasado es una construcción. El pasado como tal, es una elaboración, y como elaboración es muy subjetiva. En ella intervienen muchas premisas personales, de grupo, incluso temporales. Lo que hacemos nosotros como historiadores, no lo hacían los del siglo XIX, ni lo harán seguramente los del siglo XXI. Cada época se aproxima al

documento con sus propias preguntas sobre la historia y con su propio bagaje. Definitivamente la forma más elemental de ver el documento es transcribirlo, mucha gente lo que hace es transcribir lo que está leyendo, el documento dice esto y lo glosa. Bastantes trabajos son citas y glosas. Esto constituye un primer nivel muy elemental.

Un segundo nivel sería usar el documento, pero aplicándole una contextualidad. El contexto del documento y del autor; quién, cuándo, dónde, cómo, por qué y para qué lo escribe. Después el contexto de la época del autor; ese autor está inmerso en una serie de paradigmas visibles en el documento y que hay que conocer para entenderlo. Para no leerlo a partir de prejuicios actuales, porque un gran problema de la exégesis es leer el documento como hombres y mujeres del siglo XX, cuando lo que se debe hacer es comprenderlo a través del conocimiento de la época en la que fue escrito. Entenderlo en su contexto histórico y cultural. A partir de aquí se puede llegar a algunas conclusiones; esa es la labor del historiador.

Un tercer nivel de lectura es la inferencia; el documento es un fragmento de la realidad y la labor del historiador es completar las piezas que faltan.

C. T. El historiador sólo produce interpretaciones de fragmentos del pasado...

A. R. Y está lleno de lagunas, las cuales hay que llenar a partir de inferencias y de intuiciones. Porque la labor del historiador, a diferencia de lo que piensan muchos científicos sociales, es muy literaria. Está infiriendo, argumentando, intuyendo lo que pudo haber sido y lo presenta como hipótesis. El literato lo narra como realidades, el historiador utiliza el *quizás*, el *tal vez*, el *puede ser*. Son recursos que usa porque sabe que no tiene la verdad.

Finalmente está el último tema que es el de la forma, pero que como dice Chartier, es también el tema del contenido: qué es la escritura. El documento recorre una serie de pasos a través de los cuales se elaboran determinado número de interpretaciones. Después hay que pensar en la forma como se va a escribir, a transmitir, y ahí también el documento sufre una transformación. El documento puede servir para ilustrar, pero también para contextualizar. Y en la forma como se escribe está el producto acabado, que es un producto literario.

C.T. Claro, ahí toca un tema actual dentro de la historiografía contemporánea, y es el de la narrativa. Hay un debate acerca de si por el hecho que la historia requiera de la narrativa le quita su carácter "objetivo y científico". ¿Usted qué opina de este debate?

A. R. La historia originalmente fue literatura, no tuvo un carácter científico hasta el siglo XIX, y ese carácter literario le dio mucha flexibilidad, muchas posibilidades. Ahora a partir del *boom* de las ciencias sociales, la historia se convirtió en una especie de hermana menor de ellas; no tenía método científico, sus datos eran entregados al científico social para que él elaborara sus hipótesis, pero la historia se dejó engañar por este fantasma de la cientificidad y pretendió buscarse un método propio. No hay un método propio, son métodos prestados; usa los de la sociología o los de la economía, o los de la ciencia política, la lingüística, o la antropología. Son métodos tomados de otras ciencias. Desde la caída del muro de Berlín y de los regímenes socialistas, hay una debacle de las ciencias sociales. Toda la teoría social tradicional entró en crisis y se están elaborando nuevas teorías sociales. La historia de repente se ve ante una posibilidad muy rica; no es ciencia social, pero había sido literatura y a la gente le gusta leer literatura. Como posibilidad de difusión la historia tiene ahí un campo riquísimo. Para mí no es un problema de exclusión el hacer historia científica o historia literaria. El problema no está centrado en ese punto, sino más bien en hacer una historia bien escrita, que la gente pueda leer con gusto, pero usando un método riguroso.

Y se puede hacer esto, basado en documentos, en un aparato teórico muy sólido, con una profunda investigación, y al mismo tiempo ser presentada literariamente, de manera accesible a la gente. Pero eso es difícil, porque no es fácil ser literato, creo que sería uno de los retos de la historia del siglo XXI. Sería absurdo enfrentar el problema a partir de dos posiciones antagónicas que postularían: bien una historia narrativa centrada en la difusión y en la amenidad como el único discurso válido sobre el pasado, aunque con ello se caiga en la superficialidad; bien una historia analítica rigurosamente construida y sólidamente sustentada en un aparato crítico, pero que deberá sacrificar la belleza en aras de la precisión. Por fortuna no hemos llegado a tales radicalismos ni a la posición de considerar que ambas formas de hacer historia son mutuamente excluyentes.

C. T. Respecto a los retos de la historia del siglo XXI, desde la perspectiva de la comunicación y en un contexto de *educación no formal,* he tenido el interés de desacademizar la historia, de sacarla de las aulas y ponerla en la mitad de la sociedad, porque si el pasado es plural, su conocimiento presente es de todos y a todos debe pertenecer. En este sentido el producto final de una investigación histórica no debe ser sólo el privilegio del conocimiento de un grupo de especialistas. Existe el deber de comunicar a sectores más amplios los contenidos que le permitan a una sociedad en crisis conocerse mejor, construir identidad, sentido de pertenencia, valoración de sí misma. Así como usted refería en la conferencia sobre iconografía novohispana[8], que mucha gente era analfabeta y aprendía más a través de imágenes religiosas, en América Latina existe una gran población que no lee o si es alfabeta no le gusta leer, entonces ¿cómo ve usted la perspectiva en México de una democratización del conocimiento histórico a través de los medios de comunicación? ¿ Sí existe este interés?

A. R. Aquí el problema es muy amplio. Por un lado está el problema de la autoría. Ciertamente, el historiador debería obligarse a trabajar, como parte importante de su trabajo de difusión en el ámbito de los *mass media:* cine, vídeo, radio, televisión. Poder hacer un diálogo que facilite la difusión de sus mensajes a amplios sectores sociales. Pero el historiador no lo ha hecho, lo están haciendo los comunicadores. Para muchos de ellos la historia es mejor inventársela: mejor decir esto o aquello, en cambio de ir a un archivo y leer un documento. Mucho más fácil caer en el lugar común, en lo que todo el mundo espera que se diga. Entonces se hace una historia llena de anécdotas falsas, de estereotipos, desinformada, llena de lugares comunes, que de ninguna manera está ayudando a una nueva historia.

C. T. Pero tampoco a la gente.

A. R. Están creando un subproducto mañido, de consumo masivo, sin ningún sentido. No se asesoran de un historiador.

C. T. Hay un abismo entre unos y otros.

[s] Conferencia sobre Iconografía Novohispana, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 24 de agosto de 2000.

A. R. Ahí está el problema. Masificar la historia implica convertirla en un producto de segunda, o masificarla conlleva forzosamente a un proceso de conocimiento para su difusión. Es decir, ¿quién puede difundir mejor la historia, el que sabe de medios pero no de historia, o el que sabe mucho de historia pero nada de medios? Podrían combinarse los dos, en ese sentido quedaría un producto muy rico, elaborado y además de buena calidad. Lo que se está haciendo en Europa es sorprendente: los programas de historia están sólidamente construidos, con una estupenda calidad. Hay un asesor histórico que está trabajando directamente con el comunicador y producen algo bueno.

C. T. El lenguaje audiovisual es riquísimo para comunicar diversidad de historias. Se puede transmitir la interpretación de lo vivido muy directamente y a amplios sectores. ¿Usted cree que existe una demanda amplia, por esta clase de productos en la sociedad?

A. R. No cabe duda que el interés por la historia entre amplios sectores sociales es un fenómeno en aumento. Junto a las series televisivas, a las novelas y a las películas de tema histórico es significativa la demanda de visitas guiadas, diplomados y conferencias que amplían el conocimiento del pasado. Frente a este fenómeno, la forma tradicional de escribir historia, los gruesos volúmenes llenos de citas eruditas y de enormes párrafos demostrativos, no llenan con su abigarrado discurso más que el interés de algún especialista curioso. Para el historiador actual constituye por tanto un reto el adecuar su forma de escribir a las necesidades de estos nuevos receptores, que sin ser profesionales de la historia tienen el gusto por conocer los hechos del pasado. Los viejos contenidos deberán así tomar nuevas formas para lo cual la historia tendrá forzosamente que acercarse a la literatura.

Sin embargo, esta aproximación no es algo que encierre novedad alguna. Es innegable que desde los tiempos más remotos la historiografía fue considerada como un género literario. Los poemas homéricos, la obra de Herodoto, las crónicas medievales o el poema del Mío Cid eran textos cuyo contenido tenía la pretensión de narrar un mismo tipo de hechos: actos humanos realmente acontecidos y no ficciones. Desde otra perspectiva, el siglo XIX pudo construir un puente entre la literatura y la historia con la invención de la novela histórica, subgénero cultivado en México por ilustres historiadores como Vicente Riva Palacio, y utilizado como

medio de difusión y escuela de enseñanza de los valores liberales. El cambio de actitud se dio apenas hace unas décadas cuando se pretendió hacer de la historia una ciencia. Pero como ni su método ni su campo de acción se prestaban a lo cuantificable y a lo objetivo, la historia fue vista como una advenediza vergonzante entre las disciplinas sociales, como una seudociencia que vivía de prestado.

C. T. Entonces el retorno a lo narrativo, ¿favorece a la historia?

A. R. Con la crisis que esas ciencias están sufriendo en nuestros días como consecuencia de la posmodernidad, y la desbandada de los científicos sociales hacia las áreas históricas, es tiempo de preguntarse sobre la verdadera esencia de la historia. Considerada desde siempre como una parte de la literatura, es decir, como arte, la historia puede recuperar esa faceta que la enriquece y la coloca en el lugar privilegiado que siempre tuvo entre las humanidades. El uso de recursos estéticos en la narración histórica se convierte así en una vía de acceso a otros campos de la actividad intelectual y de la creatividad.

C. T. ¿Esto supone que el historiador tiene que conocer las técnicas narrativas?

A. R. Sí, la historia maneja materiales que pueden ser transmitidos a través de variadas formas literarias. Sobre todo a través de la novela, este tipo de narración permite expresar atractivamente ciertos temas del acontecer histórico, especialmente aquellos relacionados con la vida cotidiana; con ella se pueden describir los acontecimientos con mayor viveza y emoción, sin la sequedad y asepsia del relato histórico tradicional. Una de las cualidades de este tipo de narración es su flexibilidad para otorgar gestos y pensamientos a las abstracciones, para mostrar la complejidad de la personalidad humana y la irracionalidad e incoherencia con que actúan a menudo los actores sociales. Con ella se puede infundir vida, penetrar en los caracteres y en el mundo interior de los personajes, pintar con los tintes de lo cotidiano el espíritu de una época o de una sociedad. Es falso pensar que este tipo de narración requiere la simplificación, que trae como compañera inseparable la superficialidad. En un trabajo narrativo novelado no se puede excluir el tratamiento implícito de estructuras y procesos, ni una sólida investigación en archivos y bibliotecas, como tampoco se pueden obviar los temas que se refieren a la problemática filosófica que ha afectado al ser humano de todos los tiempos. Quizás el ejemplo

más claro de la complejidad histórica y filosófica y de las profundidades a las que puede llegar este género novelado sean las obras de Marguerite Yourcenar, sobre todo dos: las *Memorias de Adriano,* en las que a partir de un monólogo interior este emperador romano enfrenta el placer y el dolor, el poder y el temor, la plenitud de una vida y la confrontación de la muerte. La otra, el *Opus Nigrum,* narra las aventuras en el mundo exterior e interior de un hombre del Renacimiento, Zenón, médico y filósofo que lucha por la libertad de conciencia en un mundo que se debate entre el autoritarismo y la búsqueda de los valores más sublimes del ser humano.

C. T. Bien, y entonces ¿qué sucede con la historia analítica, con la historia académica? ¿Dónde queda?

A. R. La historia analítica presenta la posibilidad de construir visiones estructuradas a partir de modelos interpretativos, lo que le permite describir explícitamente problemáticas más complejas y tratar con profundidad temas teóricos o monográficos. La historia académica, ceñida a una estructura demostrativa y al análisis de los fenómenos, tiene mayores dificultades para convertirse en un instrumento eficaz en la difusión de los materiales del pasado hacia un público más amplio. Sin embargo, este tipo de discurso tampoco está exento de la necesidad de ser expuesto en una forma artística y el uso del ensayo o de la biografía puede ser de gran utilidad. En *El otoño de la Edad Media,* Johan Huizinga consiguió pintar un fresco lleno de colorido sobre uno de los periodos más apasionantes y difíciles de estudiar a causa de los múltiples cambios que en él se dieron y de los rígidos esquemas que pretenden etiquetar como medieval o renacentista una realidad compleja y plural. A veces el ensayo toma la forma de una biografía, como la que escribió Peter Brown sobre *Agustín de Hipona;* a partir de una de las personalidades más importantes de la filosofía cristiana, este autor ilumina con una vida, una época de profundas transformaciones y muestra como se comportaron un hombre y una provincia romana durante el periodo que precedió a la desaparición del imperio de Occidente. En ambos casos, la escritura de la historia ha dejado a la posteridad obras de un valor literario incuestionable.

Es por tanto aventurado definir la historia académica como un espacio en el que no tienen cabida la fantasía ni la imaginación, elementos privativos de la novela; e igualmente absurdo pretender que la historia narrativa no supone rigor en el manejo

de las fuentes, fidelidad al documento y exactitud en la interpretación. Pero mantengamos el supuesto de que existe entre ambas un insalvable barranco que impide su mutua integración y que tal obstáculo está relacionado con la oposición ficcionalidad-verosimilitud. ¿No sería posible construir puentes que sirvieran para comunicar ambas formas de historiar?

C. T. Creo que es imperativo construir estos puentes, ambas se enriquecerían mutuamente.

A. R. Ni siquiera los historiadores más ortodoxos se atreverían a negar las ventajas que obtienen la historia y la literatura de sus mutuos intercambios. La riqueza en experiencias humanas descritas por la historiografía ha revitalizado a la novela, y en general a la literatura contemporánea, dándoles un cúmulo de temas nuevos, de tal manera que para algunos críticos este subgénero se ha convertido en una vía de salvación para la novela, que como género muestra síntomas de decadencia. La literatura, por su parte, no sólo ha aportado una forma narrativa amena, contribuye a llenar, si lo hace con apego a la realidad histórica, las lagunas que deja la falta de documentación. Con ella es posible romper la falsa concepción de una historia construida por identidades que actúan coherente y racionalmente; en ella se puede manifestar el carácter paradójico y contradictorio de los pensamientos y del lenguaje de los protagonistas.

C. T. Esa contribución mediante cierto tipo de ficción que se origina en las inferencias que hace el historiador a partir del documento, ¿ no significaría la pérdida del estatuto científico para la historia contemporánea?

A. R. De hecho existen corrientes filológicas que niegan a la historiografía la posibilidad de reconstrucción objetiva del pasado. Para ellas, tan ficcional es el discurso histórico como el literario pues ambos intentan significar un fluido inasible y complejo; el devenir. La consecuencia de ese relativismo extremo se expresa en la práctica de una escritura seudohistórica que valida todo tipo de licencia. Ante la imposibilidad de recrear el pasado, este puede ser metaforizado ilimitadamente. Mi punto de vista como historiador es que un texto no puede llamarse histórico si no se ciñe a ciertas pautas y a algunos límites, los que le impone la realidad personal y

social que se pretende recrear. De no hacerlo así el epíteto de histórica le saldría sobrando. En este juego entre lo real y lo ficticio, el autor de una novela histórica debe encontrar el punto medio. Es válido construir y reconstruir personajes en situaciones posibles y crear interacciones que no sucedieron (el Zenón de Yourcenar es un ente creado con fragmentos de Leonardo, de Bruno y de Paracelso, entre otros), pero el argumento y la recreación de época deben estar lo *más* apegados a la documentación que muestra la realidad que ses pretende narrar. Para ello, la historia narrativa debe alimentarse de las investigaciones y de los aportes documentales brindados por la historia analítica. No hacer esto sería caer en esos productos híbridos, bastante comunes, donde lo histórico es un mero pretexto.

C..T. ¿Qué opina del cine histórico?

A. R. Este tipo de licencia es más común en el cine, a pesar de que algunas películas de carácter histórico son supuestamente realizadas con la asesoría de expertos en la materia. En estos casos, los directores, productores o guionistas prefieren sacrificar la verdad histórica en aras de un artificial *suspense* narrativo. Un ejemplo que me viene a la mente es el film *1492;* a pesar de tener una ambientación histórica aceptable, en él se repiten los erróneos lugares comunes sobre lo excepcional de la posición de Colón respecto a la esfericidad de la tierra, y lo que es más grave aún, su convencimiento de que había encontrado un nuevo continente. El efectismo de la última escena, en la que un Colón amargado e incomprendido observa cómo Américo Vespucio le arrebata la fama y el nombre de su descubrimiento, es no sólo innecesario sino de una falsedad histórica intolerable. Al relativizar el papel de lo histórico, y su sustento documental y testimonial, se puede caer en el absurdo de negar la existencia de los hechos acaecidos en el pasado y de convertirlo todo en un discurso de ficción. Poca aceptación recibirá esta posición por parte de aquellos sobrevivientes que han sufrido en carne propia las consecuencias de la guerra, de la persecución o de la intolerancia características de nuestro siglo. En última instancia lo que más atrae de un relato histórico es que se presenta como una historia verdadera, como algo realmente acaecido, como un suceso vivido por seres humanos, no por seres ficticios.

C. T. ¿Usted cree que el historiador tiene que explorar otras formas de comunicar los resultados de sus investigaciones?

A. R. El historiador, al incursionar en el campo de la novela, del guión cinematográfico, de la historieta ilustrada, del teatro o del cuento, llena la necesidad de experimentar nuevas formas de difundir la historia entre un sector más amplio del público lector. La historia, en su carácter de creadora de conciencia crítica, tendría como una de sus finalidades básicas la de ser conocida por un número mayor de individuos. La novela, y en general la literatura narrativa histórica, podría ser un medio efectivo para cumplir con tal finalidad. Sin embargo, también de este lado existe un peligro, que el academicismo ahogue lo estético, es decir, la agilidad y belleza que debe tener un producto artístico. Para crear las bases de un texto histórico de este tipo es necesario conocer a fondo la época que se intenta recrear, pero tal conocimiento no debe hacerse explícito, a riesgo de caer en un tratado en el que el trasfondo termina por tragarse la narración. Estas cuestiones se encontraban en el ambiente intelectual europeo hace más de una década. *El Nombre de la Rosa* de Umberto Eco estaba causando furor y varios historiadores como Cario Cipolla y Natalie Davis daban a conocer sus primeros acercamientos "literarios" a temas del pasado. El primero con un interesante trabajo sobre una epidemia en la Italia del siglo XVII, *Quien rompió las cadenas de monte Lupo* y la segunda con su magistral *Regreso de Martin Guerre,* un caso de suplantación en la Francia del siglo XVI. Aunque ambos conservaban ciertos rasgos de obra académica y no llegaban a ser verdaderas novelas, el tratamiento de temas históricos a partir de una anécdota los llevó a ejercitar un género que rayaba en la literatura. Con todo, la novela histórica seguía siendo un campo desarrollado casi exclusivamente por literatos y tenía muy escasos adeptos en la academia.

C. T. ¿Qué lo llevó a novelar sus investigaciones históricas?

A. R. A mediados de los ochenta me encontraba en Sevilla haciendo una investigación en el Archivo General de Indias, ocupando mis mañanas entre los papeles del repositorio y las tardes y noches en la lectura de novelas de tema histórico. Una mañana especialmente árida saltó, inesperadamente, un documento titulado "Autos y papeles de un caso criminal de oficio de la justicia eclesiástica"; la curiosidad morbosa me llevó a leerlo. Buen tema para una película, pensé. Sin embargo, la urgencia de mi investigación no me permitía detenerme en cuestiones tan marginales al tema que me ocupaba; el "caso criminal" tuvo que ser relegado por el momento,

aunque su presencia perturbó mi concentración por varios días y llenó los insomnios que, al principio esporádicos, se volvieron cada vez más constantes. Era como si un virus, agazapado en viejos papeles, se hubiera metido en mi cerebro y se estuviera apoderando poco a poco de él. Algunas semanas después, nuevos datos sobre el caso criminal volvieron a salir a mi encuentro y llenaban otros sectores de ese rompecabezas cuyas piezas se iban embonando en una trama fascinante. Los nuevos descubrimientos trajeron otras incógnitas que llevaron a nuevas búsquedas y a más prolongados insomnios. La ansiedad esperaba el día para ir al archivo y ver las sorpresas que me deparaban los legajos. La trama me fue atrapando hasta convertirse en una obsesión que me perseguía día y noche. Cuando llegué a México la historia ya estaba casi contada, pero las clases, la dirección de tesis y los otros trabajos académicos comenzaron a distraer mi atención y disminuyeron los efectos del virus que había pescado en Sevilla. Pero el daño ya estaba hecho y en cada libro que revisaba y en muchas de las tesis que leía brotaban datos que me remitían siempre al "caso criminal" que se había apoderado de mi mente como una enfermedad.

Un año después de mi regreso a México, al revisar los libros antiguos del fondo reservado de la Biblioteca Nacional, una última pieza salió a mi encuentro: era la biografía del personaje antagónico escrita en la época en que sucedió el hecho. No había ya duda: el destino, ese dios ciego hijo del Caos y de la Noche, me eligió para ser la voz que contara esa historia. En mis ratos libres comencé a leer todo lo que encontré sobre el periodo en que aconteció el relato. Debía saber cómo eran las fiestas públicas y privadas, las corridas de toros, las peleas de gallos, las comidas, los vestidos, los muebles, los bailes, los ritos mágicos y religiosos, los viajes, los caminos. La localización espacial del hecho en la ciudad de México y su circunscripción temporal al último tercio del siglo XVII, me ayudaron a delimitar el estudio, pero tampoco había muchos trabajos sobre el periodo y tuve que remitirme a las fuentes de primera mano: narraciones de viajeros, crónicas religiosas, poemas, textos literarios y cartas. El único conocimiento histórico factible es aquel elaborado a partir de las huellas dejadas por los hombres del pasado y mi necesidad primordial era apegarme lo más posible a esos testimonios. El Diario de Antonio de Robles me habló de las noticias que conmovieron a los habitantes de la ciudad, y a mis personajes; las memorias de viaje que dejó el napolitano Giovanni Gemelli Carreri me permitieron ver a los capitalinos con los ojos críticos de un extranjero:

las descripciones del Madrid y de la corte de Carlos II fueron los ojos con los que algunos de mis protagonistas hispanos vieron la situación que se vivía en la España del último de los Austrias. Y junto a la riqueza narrativa, el reflejo de la realidad plasmado en la plástica, en los biombos, en los cuadros de castas, en los lienzos que conservaron jirones y destellos de la vida cotidiana de entonces. La plástica fue también de gran ayuda para conocer el rostro de algunos de los personajes principales y de varios secundarios, rostros del poder a través de los cuales podía intuir personalidad y carácter. Fue tan exhaustiva la investigación sobre los testimonios de la época, que de ella salió otro libro sobre la vida cotidiana en la época de sor Juana Inés de la Cruz y un texto sobre la orden agustina en el siglo XVII.

C. T. Y estos últimos libros obviamente fueron escritos de forma académica. Esa doble forma de expresar los resultados de su investigación, ¿ no le presentó inconvenientes?

A. R. Mi escritura académica se había enriquecido con el proceso de elaboración de un texto literario, pero éste aún estaba sin concluir. Existían varios obstáculos formales, vicios de historiador los llamaría yo, que me hacían difícil el paso de un tipo de narración a otra. La primera dificultad que se me presentó fue precisamente el exceso de información y el temor de que el relato se volviera tan farragoso y erudito que se hiciera imposible digerir, es decir, que el trasfondo se comiera a la narración. Había que supeditar por tanto todos los datos históricos y las referencias de época a la anécdota: pesaba ciertamente en mí el prejuicio contra una historia anecdótica que no tenía más valor, que el del chisme de vecindad, pero tenía también la experiencia del uso de la anécdota como un medio para ejemplificar procesos o situaciones históricas concretos. Además, en un sentido amplio, la construcción de una anécdota forma parte de lo que Hayden White llama *prefigurar*, proceso de creación de una estructura narrativa previa a la labor de interpretación académica".

[9] "Antes de que un dominio dado pueda ser interpretado -señala este autor- se debe primero articular como un terreno habitado por figuras discernibles... Con el propósito de figurarse lo que realmente ocurrió en el pasado... el historiador tiene primero que prefigurar como un posible objeto de conocimiento al conjunto completo de acontecimientos reportados en los documentos". Citado en Paul Ricoeur, "La Realidad del Pasado Histórico/' *Historia y Grafía,* no. 4 (1995): 204.

C. T. ¿Cómo se desarrolló el proceso de composición narrativa de la novela?

A. R. Una vez establecido el carácter central de la anécdota como eje estructural de la narración fue necesario marcar con precisión los hechos encontrados. Tenía en mis manos tres historias simultáneas, las cuales se interrelacionaban y desembocaban en un final trágico: una era la historia de amor de una religiosa que había caído bajo la seducción de un fraile agustino y que quedó embarazada, tal como estaba narrada en el documento del "caso criminal"; la otra, era una historia de poder en la que un influyente eclesiástico, tío del religioso seductor, con prácticas de corrupción dignas de nuestro régimen actual, lograba el control de las altas esferas de la política de su orden; la tercera, una historia personal, era la vida de un arzobispo sicópata que creía ser un elegido de Dios para reformar a la sociedad y cuyo mesianismo y misoginia lo llevaron a destruir la vida de la religiosa, protagonista principal del relato. Con el tiempo, el contenido de esas historias daría pie a la búsqueda de un título. *Los Libros del deseo,* como finalmente se llamó la obra, era una frase que definía muy bien la estructura en nueve capítulos o libros que tendría el texto y el tema central latente en todas las historias: el deseo de amor y de poder.

Aclarada la anécdota, era necesario construir los personajes y diferenciar los principales de los secundarios. El documento que tenía en mis manos, como todos los juicios legales de la época, estaba lleno de datos personales y de referencias anecdóticas sobre los individuos que participaron en los hechos juzgados. La ventaja de realizar una novela con personajes anónimos, aunque reales, y no con figuras reconocidas como sor Juana, era la posibilidad de tener mayores márgenes para jugar con la ficción, pero me sentía en la obligación de respetar lo que aparecía de sus historias personales en los documentos. Eso que Ricoeur llama la deuda impagada que tiene el historiador con los muertos. Aquellos a quienes yo había elegido como protagonistas debían además llenar su función de vehículos adecuados para narrar las tres historias y para hacer girar alrededor de ellos a los personajes secundarios.

Al final quedaron siete figuras centrales. Cuatro de ellas narrarían la historia de amor: sor Antonia de san José (la heroína trágica), fray Pedro Velázquez (el galán seductor), sor María de la Trinidad (una especie de alcahueta inocente y manipulada por la monja enamorada) y Nicolasa de la Encarnación (mujer del pueblo, mestiza

que ayudó con el problema del embarazo, pero que trajo consigo la desgracia al propiciar su publicidad). Otros dos personajes servirían para contar la historia de poder: fray Diego Velázquez de la Cadena (el religioso que se apropió del control de su orden y cuyos vínculos con el palacio virreinal a través de su hermano, el secretario de gobernación, le daban acceso a la riqueza y al poder) y fray José Sicardo (un reformador cuya tozudez y constancia, así como sus estancias en México, Madrid y Roma consiguieron la caída política de fray Diego y con ello la desgracia de su sobrino fray Pedro). El último personaje, el arzobispo Aguiar y Seijas, el antagonista cuya obsesión por encerrar a las mujeres y someterlas a la obediencia de los varones trajo consigo la condena de sor Antonia, lo mismo que la de su contemporánea y también monja sor Juana Inés de la Cruz.

C. T. Más allá de la anécdota central y de la jerarquización de los personajes, ¿qué aspectos contextuales le interesó resaltar en el argumento de la novela?

A. R. El argumento que se desarrollaría alrededor de estos siete personajes me permitiría además hablar de varios temas que me interesaba abordar como historia-don Uno de ellos, quizá el más inmediato, era el hacer una reconstrucción de la vida cotidiana en la ciudad de México a fines del siglo XVII, tocando temas como las emociones, los temores, los anhelos y los sueños de los habitantes de esta urbe. La novela me daba la oportunidad de hablar sobre esos aspectos de la vida humana que nunca aparecen en los libros de historia. Tenía además una ventaja: los siete personajes y sus aledaños pertenecían a variados estratos económicos y sociales, lo que me permitiría recrear la diversidad social de fines del siglo XVII. Por medio de la mestiza Nicolasa y de sus amigas, la partera Ana del Río, la taquera Juana de Suleta y la curandera Eduviges me fue posible describir prácticas mágicas donde cristianismo y paganismo se entrelazan, y presentar las estrategias que los marginados tienen para sobrevivir material y anímicamente, en un mundo adverso. Fray Diego y sus parientes me dieron la pauta para introducir al lector en el ámbito de la corte virreinal, con sus juegos y sus máscaras, con sus ritos y sus laberintos. De la mano de las monjas Antonia y María pude introducirme en la clausura y mostrar las alianzas y las pugnas dentro de un mundo femenino encerrado en sí mismo y con una gran autonomía del exterior; con ellas pude hablar de la rutina de la vida regulada por normas enajenantes y las respuestas individuales ante ellas, tanto las

que estaban en los márgenes de la normalidad, como aquellas que rayaban en la patología. Finalmente, con fray Pedro y fray José tuve acceso a los conventos masculinos y a las dos facetas que tales comunidades presentaban, la una fuertemente inclinada a lo mundano y la otra mirando al cielo y a la reforma de sus hermanos descarriados.

A lo largo de las primeras cien páginas de la novela, cuando se está pintando el carácter de los personajes y los ambientes en los que se mueven, el principal recurso narrativo que se me ocurrió utilizar fue el de la descripción de ámbitos: el carnaval, la pelea de gallos, la peregrinación a Chalma, el día de muertos. En esta parte la trama, aún imprecisa, no puede ser todavía un foco de atracción; en cambio, el lector de literatura histórica podría encontrar en esas ambientaciones un aliciente para continuar con la lectura.

Un segundo asunto que me interesaba explotar era el relativo a los vínculos entre las comunidades eclesiásticas y la sociedad novohispana. Una historia que no ve a la Iglesia y a sus miembros insertados en el poder, en los negocios, en las relaciones familiares y en las pasiones no puede estructurar un discurso coherente sobre la realidad. Para el estudio del periodo colonial americano esto es más que indiscutible, aunque el interés por los temas relativos a la actuación social y económica de la Iglesia y de la mentalidad religiosa sólo hasta tiempos relativamente recientes haya recibido la atención de los historiadores seglares. Mi interés se hace más actual ante la política antihistórica que sigue hoy la mayoría de instituciones eclesiásticas al ocultar sus ricos archivos, pretendiendo con ello mantener la visión idílica de una institución divina que sólo se ha preocupado por el bien de sus fieles.

En tercer lugar me interesaba lucubrar sobre un tema que preocupaba tanto a la sociedad barroca como a la nuestra: el problema de la doble moral. Por un lado existe una normatividad a la cual se deben sujetar supuestamente todos los actores sociales, pero por el otro el poder y la riqueza eximen a quienes los poseen del cumplimiento de tales obligaciones morales y legales. Quien define qué es lo moralmente correcto es quien tiene el poder; por lo tanto, el autoritarismo y la intolerancia, más que el bienestar social, son los verdaderos motivos que se ocultan detrás de la fachada de la integridad ética y de las buenas costumbres. Así, el pretexto de la reforma moral de las costumbres puede ser a menudo un argumento

para pisotear los derechos que todo individuo tiene a su privacidad y a la búsqueda de la felicidad donde quiera que ella esté.

Por último, la novela me permitió escudriñar las razones sociales, económicas y emocionales que pueden provocar los movimientos populares de rebeldía contra una autoridad incompetente. De la mano de Carlos de Sigüenza y de Antonio de Robles, en varios de los capítulos de la novela introduzco al lector en la rebelión de 1692 que, aunque sin consecuencias profundas para la dominación española, mostró el descontento de los grupos marginales ante la injusticia y la explotación. Con mis personajes pude adentrarme en el mundo de las víctimas[10].

C. T. Y los resultados, desde el oficio de historiador, ¿se modificaron sustancialmente?

A. R. Escribir una novela histórica fue una experiencia que me permitió superar mis prejuicios que son los de muchos, sobre la posibilidad de comunicar la historia académica con la actividad literaria. En el proceso, ambos aspectos, el de la creación y el del análisis histórico se vieron afectados muy positivamente. En el campo de la creación, fue muy enriquecedor el reto de pensar una estructura formal a partir de una necesidad que como historiador nunca me había planteado: los hechos debían acomodarse a partir de un nuevo elemento llamado efectividad literaria y no de un requerimiento explicativo o analítico. Para crear el suspenso fue necesario buscar partes de la anécdota que ofrecieran dos o tres posibles desenlaces y a veces, inventar rasgos de personalidad a los actores que los hicieran sospechosos. El mismo título del documento, caso criminal, me permitía jugar con varias posibilidades temáticas, entre ellas el aborto. La existencia de un juicio y de unos testigos me daba un recurso para crear conjeturas sobre la identidad del denunciante. La presencia del apellido Velázquez en tres de los personajes me permitió la aproximación al tema del bastardaje, aunque el hecho no estaba explícitamente narrado en el documento. Por

[10] "Contamos historias -dice Paul Ricoeur- porque al fin y al cabo las vidas humanas necesitan y merecen contarse. Esta observación **adquiere** toda su fuerza cuando evocamos la necesidad de salvar la historia de los vencidos y de los perdedores. Toda la historia del sufrimiento clama venganza y pide narración". Paul Ricoeur, *Tiempo y Narración,* 1:**150. citado en** Luis Vergara, "Historia, Tiempo y Relato en Paul Ricoeur," *Historia y Grafía,* no. 4 (1995): 240.

otro lado, la construcción de personajes y de situaciones me obligó a buscar en mi experiencia personal y en aquella adquirida por la lectura de novelas, los elementos que conformarían los pensamientos, los cuerpos y las pasiones de esos seres mitad ficticios mitad reales. Fue igualmente enriquecedora la experiencia de crear recursos narrativos que un historiador no utiliza a menudo: construir sueños, forjar metáforas, imaginar diálogos y monólogos, describir emociones. Narrar se convertía así en acto de ruptura, en un cambio de perspectiva para entender el proceso histórico a partir del individuo que lo vive, lo siente y lo sufre, en una recuperación de la dimensión humana de la historia.

Con la libertad que me daba el género pude, además, hacer uso de numerosas formas de contar los hechos: utilicé al narrador omnisciente que lo ve todo y lo sabe todo; pude hablar como un personaje que piensa en primera persona; introduje cartas, a la manera de los *Idus de marzo* de Torton Wilder, cuyo diálogo con un interlocutor lejano me daba oportunidad de resumir acontecimientos y de dibujar rasgos de una personalidad; me permití, incluso, transcribir documentos, citas de libros de la época, edictos inquisitoriales y hasta una versión resumida del "caso criminal", para que el lector pudiera reconstruir con ella cuáles partes de la narración eran ficcionales y cuáles habían salido del documento.

En la novela se realizaba así ese ejercicio analógico del que habla Ricoeur, un ejercicio que contiene en sí mismo las fuerzas de la recreación, es decir, del meterse en el pensamiento de los hombres del pasado (el signo de "lo mismo"), y del distanciamiento, al que nos obliga la lejanía temporal de lo que intentamos reconstruir (el signo de "lo otro"). En un trabajo de este tipo existen riesgos, como el anacronismo y la subjetividad, es decir, caer en una transposición hacia el pasado de los esquemas de nuestra racionalidad y emotividad presentes (recrear a partir del signo de "lo mismo"). Por otro lado podemos llegar al extremo opuesto: crear una ficción tan alejada de nosotros que sea imposible reconocernos en ella, negando la persistencia del pasado en el presente (diferenciar a partir del signo de "lo otro").

La narración se convierte así en un puente entre el pasado y el presente, un puente que combina dos recursos: recreación y distanciamiento. En palabras de Paul Ricoeur: "El tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula en un

modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal"[11].

C. T. ¿En cuanto a la interpretación histórica que le aportó esta experiencia de escribir una novela histórica?

A. R. La novela no fue sólo una rica experiencia en el campo de la creación literaria, mi formación académica se vio también fortalecida con este tipo de escritura. Por un lado, el manejo simultáneo de materiales biográficos y de situaciones históricas concretas me permitió hacer inferencias sobre la interacción que se lleva a cabo entre dos de los niveles de la realidad: el privado y el público. El ámbito privado es un espacio donde la libertad, la emotividad, la irracionalidad y la inconsciencia se expresan como manifestaciones irreductibles del ser humano; en él funcionan los vínculos amistosos y amorosos, se construyen las formas de solidaridad y se demarcan los límites de la dominación. El ámbito público, por su parte, con sus esquemas de poder y sus aparatos de control, es un espacio donde es posible conseguir beneficios personales gracias a la manipulación, a la negociación y a la simulación, siempre y cuando se presenten integrados dentro de un discurso de promesas sociales. En ese ámbito, el funcionamiento efectivo de las normas, cuya incoherencia y contradicciones internas son notorias, se manifiesta en actuaciones acomodaticias dentro de un sistema que tiene en mayor estima el ocultamiento del escándalo que la práctica de la honestidad, temas todos ellos de gran actualidad.

Por otro lado, el haber escrito una novela a partir de la documentación existente en el Archivo de Indias me permitió profundizar en un estudio de caso, uno de los métodos que utiliza la historia de las mentalidades para analizar el paradigma social por medio de situaciones de ruptura. El estudio de caso sirve para complementar el conocimiento del contexto social, pues a través de él se ponen de manifiesto la normatividad y el funcionamiento de los aparatos represivos de una época. Además, al mostrar el comportamiento de personajes que actúan en condiciones de intersticio o marginación se comprende mejor cómo se relacionan los individuos con los grupos, las normas con las prácticas, la escritura con la oralidad, lo culto con lo

[11] Ricoeur, *Tiempo y Narración,* 1:117, citado en Vergara, "Historia, Tiempo," 223.

popular. Cario Ginzburg, en su trabajo sobre el molinero Menocchio, utilizó a este personaje que fue quemado en las hogueras inquisitoriales en el siglo XVI y que poseía una vasta gama de conocimientos científicos y religiosos, como prueba de lo engañosa y poco esclarecedora que puede ser la dicotomía entre lo culto y lo popular. Este autor señala:

> "También un caso límite (y el de Menocchio lo es) puede ser representativo. Tanto en sentido negativo -porque ayuda a precisar qué es lo que debe entenderse en una determinada situación por estadísticamente más frecuente-, como en sentido positivo, al permitir circunscribir las posibilidades latentes de algo (la cultura popular) que se advierte sólo a través de documentos fragmentarios y deformantes, procedentes en su mayoría de los archivos de la represión".

Finalmente, este producto híbrido entre la historia y la ficción me permitió tomar conciencia del subjetivismo y de los prejuicios que a menudo tenemos los historiadores al realizar nuestras, supuestamente objetivas, narraciones. Tener el placer de dejar hablar a los textos, de consentir que nos muestren los pensamientos y los pliegues de quienes los hicieron. Permitir que haga eclosión la polifonía de las múltiples voces del pasado sin acallarlas ni manipularlas para que digan lo que queremos. Hacer la historia de quienes dejaron sus testimonios orales plasmados en las actas del aparato represivo, narrar los hechos intrascendentes, aquellos que no dejaron huella pero que construyeron día a día las vidas humanas del pasado.

Al terminar este texto, después de diez años de trabajarlo, pude decir con Paul Ricoeur: "Es sólo mediante la rectificación sin fin de nuestras configuraciones como nos llegamos a formar una idea de los inagotables recursos del pasado"[13].

C. T. Desde la institución académica, ¿cómo se observa el que un historiador académico irrumpa en la literatura?

A. R. Hace dos años, al presentar mis papeles para la renovación de mi contrato con el SNI[14], puse en la lista de mis publicaciones la novela histórica que había

[12] Carlo Ginzburg, *El Queso y los Gusanos: El Cosmos según un Molinero del SigloXVI* (Barcelona: Muchnik, 1986). 22
[13] Ricoeur, "La Realidad," 184.
[14] Sistema Nacional de Investigadores.

escrito. La respuesta del comité evaluador fue que la creación literaria no contaba para el SNI y que, de no dedicar mis esfuerzos hacia actividades más académicas, sería cancelado mi contrato. Es claro que para algunos burócratas de la cultura la dicotomía entre historia académica e historia narrativa es irreconciliable. Su limitada visión será digna, en un futuro, de estudios sobre la incompatibilidad que había a fines del siglo XX entre la historia como disciplina y la historia como mecanismo para obtener prebendas.

C. T. Cada vez es más claro dentro de la investigación histórica, que la experiencia investigativa conduce a borrar esas fronteras de la historia para lograr interpretaciones más integrales del pasado y del presente...

A. R. Quizás en el futuro la dicotomía historia narrativa-historia científica haya dejado ya de ser un tema que merezca alguna atención. Ese futuro se puede vislumbrar en el presente. Las corrientes contemporáneas de la historia, que niegan la teleología del acontecer humano, es decir, la idea de una evolución hacia una meta y la existencia de un sentido metahistórico, han insistido en el carácter narrativo del discurso histórico; si la historia es una acumulación de acontecimientos inconexos y arbitrarios, el único sentido que puede tener es el que el historiador le otorga; el devenir es, por tanto, una materia que sólo existe a partir de la capacidad narrativa de quien la construye.

Tal construcción deberá tener, sin embargo, un objetivo. Siguiendo la vieja tradición de la historiografía como maestra que enseña comportamientos morales y que tiene una utilidad didáctica, nuestro oficio de narradores podrá encontrar su función en la sociedad del futuro, una función que compartiremos con los literatos, con los filósofos y, en general, con todos los humanistas: hacer posible que el ser humano se conozca a sí mismo en su rica diversidad y en su maravillosa complejidad para que pueda convivir con sus semejantes y desarrollar todas sus potencialidades. Historia y literatura son así, en palabras de White, "una iluminación del mundo que habitamos".

> "La función narrativa -dice Ricoeur- considerada en su mayor amplitud, cubriendo tanto los desarrollos que van desde la épica hasta la novela moderna, como los que van desde las leyendas hasta la historia crítica, se define en última instancia por su ambición de refigurar -

en una mediación parcial, abierta, imperfecta- nuestra condición histórica y así elevarla al nivel de conciencia histórica" .

El hombre contemporáneo es consciente de la historia como ningún otro lo había sido; por ello, en nuestros días, la visión del pasado se ilumina con el conocimiento actual que tenemos del hombre y de su entorno, al mismo tiempo que la perspectiva del devenir del ser humano en el tiempo enriquece la conciencia del presente, una conciencia crítica que nos permite soñar con un futuro mejor.

[5]Ricoeur, *Tiempo y Narración*, 3:102, citado en Vergara, "Historia, Tiempo," 232.

RESEÑAS

Mary Louise Pratt. *Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación* (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1997) 385 páginas con ilustraciones

En este libro Pratt desnuda el imperialismo ideológico europeo, construido sobre y en contacto con el "resto del mundo", ejemplificado en este caso por África y las colonias españolas en América. Para develar esta visión eurocéntrica de dimensiones planetarias, la autora analiza sus pisadas y mutaciones plasmadas en los relatos de viajeros(as), escritores (as) y científicos(as) europeos(as) de los siglos XVIII, XIX y algunos del XX.

¿Cómo desenmascara Pratt esta visión expansionista de la metrópoli? En primer lugar, mediante la utilización de conceptos que dan cuenta del dinamismo y transformación de la retórica del imperialismo. Así, términos como "zona de contacto", es decir, el espacio de los encuentros coloniales, donde "pueblos geográfica e históricamente separados entran en contacto y establecen relaciones duraderas, relaciones que usualmente implican condiciones de coerción, radical desigualdad e insuperable conflicto" (26-27), resalta la dimensión interactiva y de improvisación de los sujetos que se relacionan en esas regiones. Relacionado con lo anterior, usa el término "transculturación", acuñado hacia 1940 por Fernando Ortiz (un intelectual de la "zona de contacto")[1] para describir "cómo los grupos subordinados o marginales seleccionan e inventan a partir de los materiales que les son transmitidos por una cultura dominante o metropolitana" (24-25). Al igual que Ortiz, la autora deja de lado conceptos como "deculturación", "aculturación" o "frontera" por tener connotaciones asimétricas y etnocéntricas (frontera es para el europeo el "resto del mundo", pero no necesariamente lo es así para los sujetos ubicados en aquellos lugares). Por otra parte, también utiliza el término "anticonquista" para referirse a los sujetos burgueses europeos que declaraban su inocencia frente a conquistas precedentes; además que no pretendían ejercerla directamente; pero al mismo tiempo enunciaban de diversas maneras en el discurso, la superioridad y hegemonía europea (27). Finalmente, plantea la noción de "autoetnografía" para

[1] Fernando Ortiz, *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar* (1940; reimpresión, Caracas: Ayacucho, 1987), 92-97.

aludir a las representaciones que hacían (y hacen) los sujetos colonizados de sí mismos, pero de maneras y con herramientas retóricas propias del colonizador. Por ejemplo, el libro de Guamán Poma, *Nueva crónica y buen gobierno,* utiliza no sólo el idioma castellano (aunque también el quechua), sino también otros elementos del colonizador junto con elementos del colonizado. Este libro es además un buen ejemplo de "transculturación".

Una segunda forma que emplea la autora para descorrer el velo del imperialismo ideológico, es interrogándose por los modos de producción, los medios de difusión y las formas de legitimación de la literatura de viajes[2], que los exploradores utilizaban de acuerdo con el momento histórico en que estaban situados. En este orden de ideas, eJ Jibro *Ojos imperiales no es, en el* sentido estricto *del término, sólo un* análisis de textos (como lo practican algunas de las nuevas corrientes críticas norteamericanas o francesas, cuestionadas por su cercanía con el conservadurismo político y por utilizar un lenguaje exclusivo de cierta élite intelectual)[3], sino que va más allá al considerar los relatos como productos culturales ubicados en coordenadas espaciales y temporales.

¿Cuáles fueron las características comunes y cuáles las particularidades de la retórica expansionista de viajes? En líneas generales, la literatura imperialista, a fines del XVIII, ya no promovía la conquista militar, ni la conversión religiosa, ni la apropiación territorial. Entonces los viajeros sustituyeron la religión y las armas por la razón y el intercambio comercial; por eso Pratt la llama literatura de "anticonquista". Tanto África como Hispanoamérica fueron vistas más como lugares *áe expansión de la ciencia (claro que este conocimiento tenía otros intereses dentro del capitalismo) y del mercado, que como territorios para capturar.*

Esta visión estaba a tono con el surgimiento de las ideologías humanitarias y racionalistas que predominaron a fines del siglo XVIII. No obstante, como la

[2] Aquí parafraseo a Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano, eds., "Introducción. El Pasado Como Política de la Historia", en *Memorias hegemónicas, memorias disidentes* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad del Cauca, 2000), 11-22.

[3] Ver Josep Fontana, *La Historia Después del Fin de la Historia* (Barcelona: Crítica, 1992), 90, y Edward W. Said, "Antagonistas, públicos, seguidores y comunidad," en *La Posmodernidad,* 4a. ed., ed. Habermas *et al.* (Barcelona: Kairós, 1998), 199-235.

literatura de viajes fue una elaboración cultural, la retórica imperial contenida en ella no se presentó bajo un mismo rostro; exhibía variantes dentro de dos corrientes principales: por un lado, estaban las expediciones y sus correspondientes narrativas, influidas por el surgimiento de paradigmas científicos como el de Carl Linneo que buscaba una conciencia planetaria a partir de la clasificación de todos los seres vivos, sin tener en cuenta la interacción entre ser humano, animales y plantas, y por el otro, una corriente anclada en visiones mercantiles y de expansión comercial, en auge por el norte de Europa.

La primera tendencia, llamada de "Historia Natural", estaba representada por viajeros como Sparman, Paterson y Barrow, quienes produjeron entre 1772 y 1798, relatos sobre las características de la naturaleza en la colonia del Cabo en África del Sur. En estas narrativas predominaba una visión homogeneizadora y hegemónica del mundo natural, donde el hombre colonizado no aparecía por ninguna parte, sólo como instrumento disponible de los viajeros; es decir, se daba por sentada la visión subalterna del colonizado. El lenguaje de los textos es neutro e inocente, los relatores no buscaban transformar ese medio natural, ni instalar aparato de dominación alguno, sino apropiarse de él intelectualmente.

La otra tendencia, que Pratt llama "de reciprocidad", influida por la ideología imperial de expansión comercial, pretendía encontrar nuevas rutas comerciales tanto en Hispanoamérica como en África, pero dentro de los parámetros señalados de no intervención colonial directa. El explorador más destacado fue Mungo Park, quien viajó por el río Níger, situado en Africa centro occidental, entre 1795 y 1797. Al contrario de la retórica anterior, en esta ya no se describían paisajes, ni aparecía la naturaleza; los protagonistas eran personas con quienes el narrador intercambiaba bienes; su dramática supervivencia se negoció a través del trueque de productos europeos y de sus servicios (incluso eróticos) a cambio de alimentos, alojamiento y transporte. El autor era la imagen misma del empresario; pero de un empresario "inocente", porque no buscaba el lucro, sino la supervivencia en un mundo hostil. Tampoco buscaba la transformación directa de los otros, ni su sometimiento. Aquí se nota el disfraz (como dice Pratt, que ya había sido señalada por Marx) de las relaciones y de las mercancías que se presentaban como intercambio recíproco mientras que había un trasfondo de propiedad, lucro y ganancia. Dentro de esta

tendencia, hubo otras variantes escritas por militares como Stedman, quien estuvo en Surinam hacia 1773. En su libro *Narrative of a Five Years's Expedition Against the Revolted Negroes of Surinam,* expuso el drama erótico que vivió , en el cual la mujer (colonizada) es objeto de deseo del viajero (colonizador), en una especie de alegoría sobre el ansia imperial europea en América.

Otras líneas narrativas se desarrollaron a semejanza de la anterior, pero con planteamientos imperiales mucho más explícitos, como los de la llamada "vanguardia capitalista", surgida hacia 1820, en el contexto de la expansión europea en América, después de la independencia de varias colonias españolas. Los británicos buscaban invertir en nuevas aventuras económicas en América. En esta literatura predominaba una visión modernizante y codiciosa: la naturaleza era molesta y fea, la sociedad hispanoamericana aparecía como atrasada e incapaz de explotar los recursos (por eso se debía permitir la intervención de Europa). Al contrario de las anteriores literaturas, en éstas, la retórica de conquista volvió a aparecer orientada hacia fines económicos específicos, en particular mineros.

En una suerte de síntesis apareció antes de la "vanguardia capitalista", la prolífica literatura de Humboldt. A pesar de haber seguido los ya señalados lincamientos generales de la "anticonquista", este científico y viajero alemán reinventó en sus viajes por Suramérica la percepción que se tenía de ella. Retomó de la "Historia Natural" el interés por la naturaleza vacía de seres humanos; pero ya no la concebía de manera estática y esperando a ser clasificada, sino que la veía como una inmensa fuerza vital; al igual que Colón y otros viajeros del siglo XVI, quienes la percibían como un jardín del edén. Para transmitir ese mensaje, el autor utilizó herramientas estéticas mediante las cuales la naturaleza fue convertida en un sujeto de mucho poder. De todas formas, al igual que en las retóricas de Historia Natural, los habitantes de América eran invisibles o inexistentes; su posición subordinada e inferior era "natural". Las emergentes élites intelectuales criollas de la época (caso de Andrés Bello y Domingo Sarmiento), como lo muestra la autora, transculturaron esa reinvención de América para ellos intentar legitimar su proyecto ideológico y fundador de nuevos órdenes sociales.

Una última variante la constituyen los relatos escritos por mujeres. Las exploradoras, en particular Flora Tristán, quien viajó al Perú entre 1833 y 1834, y María

Graham Callcott, quien estuvo en Chile en 1822, se diferenciaron de las descritas narrativas masculinas en que los relatos fueron organizados en torno a la vida urbana más que a la rural, y además se refirieron a la vida en las viviendas, sin que eso signifique que le hayan dado importancia a la vida doméstica o de familia, sino más bien a la independencia que las escritoras lograban en el mundo de su habitación, donde creaban su literatura. Por una parte, los contactos sociales de estas mujeres viajeras fueron muy diferentes de los contactos masculinos. Ellas se entregaron a trabajo de tipo político, por eso Pratt (retomando a Hoock-Demarle) las llama "exploradoras sociales", puesto que intentaron modificar el medio social a través de visitas a prisiones, orfanatos, hospitales, conventos, fábricas, barrios pobres, lugares que se convirtieron en los focos de su narrativa. De todas formas, ellas mediante su trabajo también participaban en una misión civilizadora; es decir, en "una forma de intervención imperial femenina en la zona de contacto" (282).

El texto muestra vacíos en el concepto de ideología y es menos analítico (aunque Pratt es consciente de ello) en algunos apartes, como la apenas mencionada influencia de intelectuales criollos americanos en la obra de Humboldt (240-241) o la hipótesis según la cual considera que las élites criollas hispanoamericanas eran "conservadoras" y no pretendían modificar la estructura social, mientras que, por el contrario, la Corte española ilustrada representaba mejor los intereses de los sectores subalternos a fines del XVIII (203). Sólo basta pensar que la abolición de la esclavitud fue más tardía en aquellas zonas de contacto que permanecieron ligadas a la Corona; mientras que las nacientes repúblicas, aunque con muchos conflictos, abolieron la esclavitud más rápidamente.

Por último, el libro de Pratt es, como ella dice, un esfuerzo por descolonizar el conocimiento, de ahí la invitación a reflexionar desde la "zona de contacto" sobre las relaciones ideológicas expansionistas que en la actualidad siguen afectando las narrativas sobre América Latina y África. Visiones que se articulan con propuestas económicas y sociales, en las cuales estos continentes siguen siendo observados con "ojos imperiales".

Bernardo Leal

Luis Fernando Restrepo. *Un Nuevo Reino Imaginado: Las Elegías de Varones Ilustres de Indias de Juan de Castellanos* (Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1999) 223 páginas

Las *Elegías de Varones Ilustres* y su autor, don Juan de Castellanos, han sido objeto de diversos estudios literarios e históricos a lo largo de los casi cinco siglos que han transcurrido desde que el beneficiado de Tunja comenzó a redactar sus más de cien mil versos. ¿Qué puede haber de nuevo en el libro de Luis Fernando Restrepo?

Este libro pone de presente el papel que desempeñó el lenguaje en la colonización del Nuevo Reino de Granada. Examina cómo la escritura está ligada al ejercicio del poder. En este sentido, el autor señala las relaciones entre la escritura, la diferenciación social y el control político de los territorios colonizados. Muestra cómo *las Elegías* construyen un Nuevo Reino mediante una relación dialéctica entre texto y contexto a través de la cual se conforma la identidad de la élite económica y militar del Nuevo Reino. El contexto social, político y cultural se encuentra presente en el texto de Castellanos. Este a su vez actuó modificando el contexto, al crear una imagen de los conquistadores que coadyuvó en el ejercicio del poder político, económico y social del Nuevo Reino. Legitimado a través de las virtudes con las que el discurso colonial revistió sus actuaciones durante la conquista militar.

Más allá, Restrepo deja abierto el camino hacia la reflexión sobre cómo los textos épicos, como el de Castellanos, construyeron una identidad sobre los conquistadores-encomenderos dirigida a los demás colonizadores, pero que también tuvo efectos perdurables en una nación que muy pocas veces ha cuestionado los valores con los que el discurso colonizador ha investido a los guerreros de la Conquista. De esta forma, no es gratuito que algunos de los autores que han escrito sobre Castellanos y sobre las elegías encuentren en él un antecedente del pensamiento americano o de la literatura colombiana.

Uno de los aspectos novedosos del libro de Restrepo es que expone el texto de Castellanos como una construcción histórica y por tanto como un artefacto cultural, configurado en medio de las tensiones entre los colonizadores. Durante los años en los cuales Castellanos escribía, los antiguos guerreros de la Conquista y

sus descendientes vieron disminuidos sus privilegios ante el esfuerzo de la Corona por controlar el sistema de encomiendas y por tanto la mano de obra indígena. En medio de esta tensión política se inserta esta épica de los valores militares a través de la cual Castellanos representa a la élite marcial que encabezó la guerra de conquista del Nuevo Reino.

El objeto de Castellanos es doble. Por un lado, hace parte del proyecto colonizador español en la medida en que construye la alteridad que sirve como justificación a la guerra de conquista. Ubica a *los otros*, a los colonizados; los taino de las Antillas, los muiscas del Nuevo Reino, los esclavizados, en un plano diferente de el del lector metropolitano, alejando al consumidor europeo de la violencia de la conquista. Mediante diversas estrategias literarias crea una distancia que impide que el lector sienta compasión por las víctimas indígenas. Luis Fernando Restrepo explora la manera como Castellanos emplea las formas literarias clásicas (la elegía y la épica, entre otras) como estrategias de escritura para crear un lenguaje familiar, compartido por el autor, los lectores y los protagonistas (los varones ilustres de Indias) que permite lograr una comunicación eficaz, cumpliendo así con sus propósitos tanto locales como imperiales.

Por otro lado, el texto construye una identidad marcial y victoriosa para los guerreros, mientras que representa a los indígenas que ofrecen resistencia militar a la invasión como sujetos bárbaros, caníbales, despreciables, deshonrosos y carentes de las virtudes de los españoles. Es precisamente este juego de alteridad el que permite que el texto de Castellanos fluya: la gloria de los conquistadores solo se hace visible en la medida en que destruyen el mundo indígena sometido a través del discurso colonizador que lo representa como bárbaro y desordenado.

Al construir una identidad marcial el discurso colonial apelaba a las alteridades y jerarquizaciones de género que se manifestaban en todos los ámbitos sociales incluyendo el de la escritura de la historia. Restrepo toca este aspecto cuando muestra cómo se feminiza el cuerpo indígena para indicar su debilidad, su sensualidad y desorden que a la larga justifican su derrota a manos de los muy masculinos guerreros españoles.

De esta forma, Restrepo desnaturaliza las *Elegías.* Analiza las distintas estrategias empleadas por el beneficiado para lograr su cometido. A través del uso de diversos

estilos literarios y centrándose en la épica, Castellanos logra abordar un tema espinoso como la devastación de las sociedades indígenas a través de una guerra cruel, produciendo una versión heroica de los hechos a través de un código cultural compartido tanto por el escritor como por la comunidad hacia la cual se dirige el texto.

Al crear *Un nuevo reino imaginado,* Castellanos coloniza el espacio social a través del texto y de las relaciones que éste despliega. A la vez, mezcla saberes medievales y renacentistas apropiándose del espacio del Nuevo Reino mediante la red imperial de representaciones cartográficas que jerarquizan los espacios nombrándolos con nombres españoles, suprimiendo la toponimia indígena y encuadrándolos dentro de la cartografía renacentista Así, se presenta un Castellanos que acude a Ovidio, a Virgilio y a los autores clásicos para legitimar y optimizar sus resultados, pero que también emplea la cartografía como un saber científico nacido en medio de la expansión imperialista europea. Los mapas que hacen parte de las *Elegías* son formas no alfabéticas de inscribirse en un mundo letrado. A través de ellos, otros colonizadores, letrados como Castellanos, circunscriben el territorio, lo marcan y se apropian de él[1].

Para abordar Las *Elegías,* Restrepo emplea elaboraciones teóricas y conceptuales posestructuralistas y poscoloniales que le permiten hacer un análisis novedoso produciendo en sus lectores la sensación de haber perdido la inocencia, respecto a la intención de Castellanos. Su libro constituye un esfuerzo por descolonizar los saberes producidos sobre el pasado, mostrando los contextos en que se han forjado. Desnaturaliza los discursos coloniales sobre los héroes de la Conquista mostrando sus contextos de producción y la manera como estos discursos modificaban substancialmente los contextos políticos y sociales en que se producían.

El uso que Restrepo hace de conceptos elaborados por autores como Hayden White, Dominick La Capra o Walter Mignolo, le permite entender las relaciones entre Literatura, Historia y Antropología como campos fluidos. Esta estrategia invita a reflexionar sobre las limitaciones de los análisis que intentan ubicar *las Elegías*

[1] Tom Cummins y Joanne Rappaport, "The Reconfiguration of Civic and Sacred Space: Architecture, Image. and Writing in the Colonial Northern Andes," *Latín American Review* (1998).

dentro de los campos de la Historia y la Literatura como territorios separados. Según Restrepo, esta separación epistemológica rotunda no existía cuando Castellanos escribía. Así, las *Elegías* pretendían hacer historia sobre el Nuevo Reino para los consumidores españoles, sin que la escritura de la historia estuviese separada del uso de la retórica y de las estrategias de escritura tanto literarias *(romance, épica, elegía, peregrinatió)* como legales (probanza de servicios, ejecutoria de hidalguía). Este cruce en las relaciones entre Literatura e Historia en las crónicas sobre el Nuevo Reino ya ha sido trabajado con agudeza por Alvaro Félix Bolaños[2] en su análisis de la obra de fray Pedro Simón.

Las imágenes creadas por textos como el de Castellanos e incluso por otros documentos legales como las probanzas o las relaciones, persisten hasta nuestros días, sin que hayan sido objeto de crítica por parte de los consumidores de estas imágenes. Así, los textos escolares, los museos y muchos de los estadistas consideran este *Nuevo Reino Imaginado* por Castellanos, por Simón, o por Jiménez de Quesada como un hecho verdadero e indiscutible, incluso como prueba de la superioridad española y masculina sobre las culturas indígenas. Los valores militares, autoritarios y patriarcales glorificados por el discurso colonizador se reproducen y se consumen sin cuestionamientos. En la medida en que el trabajo del historiador se efectúa primordialmente con documentos legales producidos por el Imperio español para la administración de sus colonias, las relaciones entre la producción de saberes históricos y la reproducción de discursos coloniales se hace compleja. De esta manera, nuestros trabajos oscilan entre una mirada crítica que se esfuerza pordescolonizar la historia y sus formas de representación y el apego -a veces inconsciente- a los discursos coloniales que nos ofrecen la seguridad de la tradición hispánica. Un análisis como el de Restrepo es novedoso por su intento de establecer una distancia crítica con el pasado colonial a través de las conceptualizaciones poscoloniales y posestructuralistas. Aunque no deja de ser paradójico que los estudios en este sentido se produzcan en las universidades del primer mundo como Maryland o Arkansas, Restrepo es consciente de esta paradoja y de sus complejas repercusiones.

[2] Alvaro Felix Bolaños, *Barbarie y Canibalismo en la Retórica Colonial: los Indios Fijaos de fray Pedro Simón* (Bogotá: CEREC, 1994).

Este libro hace parte de los esfuerzos por examinar cómo Occidente respondió al desafío de colonizar un territorio culturalmente diverso, un *Nuevo Reino Imaginado*. En este sentido, es otro paso en el intento por comprender la historia de la invasión y conquista neogranadina bajo otros modelos, que ojalá sean cada vez menos ingenuos en su valoración sobre las relaciones entre la escritura de la historia y el discurso que nuestro pasado colonial produjo sobre la guerra de conquista.

Mercedes López Rodríguez

María Himelda Ramírez. *Las mujeres y la sociedad colonial de Santafé de Bogotá, 1750-1810* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000) 232 páginas

María Himelda Ramírez presenta la dinámica humana y social de la ciudad de Santafé de Bogotá entre los años 1750 y 1810, investigación basada en las fuentes documentales de los Archivos Parroquiales de Nuestra Señora de las Nieves y de Nuestra Señora de Santa Bárbara, de donde extrae la información concerniente a los bautizos, nupcias y defunciones. Recalca así la vigencia de los elementos de diferenciación social desde el nacimiento hasta la muerte. Se basa igualmente en censos y padrones realizados durante este período; y asumiendo las restricciones de información preestadística y las incipientes herramientas técnicas, extrae información acerca de los padecimientos de enfermedades, la composición de los hogares, los oficios y promedios de ingresos y las formas desiguales de distribución por sexos en la urbe. *Las fuentes impresas como El Semanario de la Nueva Granada, El Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá y el Correo Curioso* permiten a esta investigadora conocer la cotidianidad de los habitantes de la ciudad capitalina, sus valoraciones y costumbres, los eventos culturales, las ofertas económicas, el estado de la ciencia y la Medicina. Y a través de los archivos judiciales y diversos fondos del Archivo General de la Nación, la autora reconstruye las disposiciones de una propuesta de reforma social ilustrada, encaminada hacia el gobierno de los cuerpos y las almas en Santafé de Bogotá.

El proyecto urbano ilustrado basado en el orden, la legalidad, el progreso y el poblamiento dirigió su mirada hacia los citadinos, su familia, su filiación y su

legitimidad, e ingenió mecanismos de medición y cuantificación de los habitantes de la capital. Sin embargo, los conflictos interétnicos de la población de diferentes procedencias fueron una gran resistencia a la unificación humana necesaria en el proyecto moderno.

La autora describe la nueva racionalidad que atraviesa las instituciones de la capital, menciona el reordenamiento urbano y la ampliación del número de alcaldes de barrio quienes vigilaban el comportamiento de transgresoras y transgresores del orden moral y legal en una urbe en expansión, la expedición de reglamentaciones de oficios, las prácticas de higiene pública para el control sanitario de las enfermedades y la vacuna de la viruela como resultado de los avances científicos.

La educación formal moderadora de las conductas y las normas sociales miraron a la infancia santafereña e introdujeron nuevas disciplinas de control, así, la fundación del primer plantel educativo para niñas contenía el discurso moderno de la educación, y orientaba sus enseñanzas hacia una vida de hogar aislada del mundo exterior y a la maternidad como un elemento constitutivo de la identidad femenina. El autogobierno para sujetar la voluntad, el desarrollo del mundo interior y el manejo reglamentado del tiempo construyeron una nueva subjetividad moderna basada en los modelos culturales de identificación y comportamiento de las vidas ejemplares.

La beneficencia ilustrada y la observación moral de los deberes del buen cristiano promovieron la construcción de hospicios y práctica de actividades principalmente de las mujeres destinadas a cuidar a los enfermos, atender los partos y acompañar a los moribundos. Estas actividades que implicaban los saberes tradicionales y populares entraron en tensión al imponerse los conocimientos médicos y científicos. Sin embargo, la relación entre maternidad y beneficencia continuó vigente.

La integración de las mujeres a la actividad productiva se vio afectada por la reglamentación de los oficios que reflejaban los prejuicios sociales y de género y produjo la discriminación y la diferenciación salarial. A la mujer se le atribuyó la gran responsabilidad del desorden citadino y se estigmatizó su condición social y económica siendo ellas divorciadas, viudas, chicheras, pobres o forasteras, lo que las

obligó a generar estrategias de supervivencia no siempre observando las obligaciones morales que les imponía la sociedad.

La autora, en el desarrollo de los cinco capítulos de su libro, propone una singularización de la experiencia femenina en la sociedad colonial de Santafé de Bogotá teniendo en cuenta la pluralidad étnica y desdibujando la entera dependencia femenina, ya que, en numerosos casos, las mujeres asumían la jefatura del hogar. El libro recorre desde el nacimiento y el bautizo (considerado este último una medida de aseguramiento y protección a la vulnerabilidad de la infancia), la actividad laboral, las relaciones conyugales y extraconyugales, la preparación simultánea del parto y de la muerte teniendo en cuenta los riesgos de un difícil alumbramiento, la familiaridad de las santafereñas con la defunción. La prevalencia de las diferencias sociales en los enterramientos y en la preparación de los cadáveres reflejan las condiciones en que transcurrió la vida social y económica; en consecuencia, la gran cantidad de muertes anónimas víctimas de las epidemias y de la violencia corresponde a la notable presencia de sectores populares, cuyos integrantes eran y han sido invisibles en la historia colonial.

María Mercedes Herrera

Teresita Martínez-Vergne. *Shaping the Discourse on Space: Charity and Its Wards in Nineteenth-Century San Juan, Puerto Rico* (Austin: University of Texas Press, 1999) 235 páginas

Mientras se hacía un nicho en la sociedad de San Juan del siglo XIX, una poderosa clase media nueva intentó circunscribir el espacio, tanto físico como social, ocupado por las clases bajas. A pesar de esto, la contienda sobre los espacios fue amoldada también por la clase baja. En este provocativo análisis, Teresita Martínez-Vergne utiliza la caridad como una ventana para examinar el proceso por el cual la burguesía puertorriqueña definió su identidad e intentó imponer su concepción del "orden social correcto" a todas las clases sociales. La autora sostiene que la burguesía y el Estado liberal trabajaron juntos en un esfuerzo por preservar su hegemonía y mantener a los niveles bajos de la población "en su lugar " mediante un intento por restringir y regular su espacio físico, metafórico y social, y corregir o reformar

completamente a aquellos que no se ajustaban a los ideales de la burguesía. La visión que esta tenía de la sociedad se basaba en el concepto liberal moderno de la relación entre el individuo y el Estado en el que este servía de promotor de justicia social, y el individuo debería contribuir a la "sociedad buena" realizando solemnemente las funciones a él otorgadas. Aquellos que no se ajustaban a las normas, como los vagabundos, las prostitutas y las mujeres de la clase trabajadora, eran vistos como desviados, y su comportamiento así como sus espacios públicos y privados se sometían a vigilancia y regulación por parte de las autoridades municipales y de la Casa de Beneficencia.

En el primer capítulo, Martínez-Vergne examina el discurso sobre el espacio concentrándose en los componentes ideológicos liberales de los intentos burgueses por conservar su hegemonía y controlar las partes "desviadas" de la población y su movimiento dentro del fluido paisaje urbano. Infortunadamente, la autora se basa en las teorías de Michel Foucault y en fuentes secundarias que estudian la ideología liberal y las poblaciones "desviadas" en países de la Europa Oriental y, al final, el lector no tiene una imagen clara de quiénes son estos liberales puertorriqueños a los que la autora se refiere constantemente y a los que intenta representar. En su lugar, presenta a los liberales como meras ilustraciones puertorriqueñas de la disertación foucaultiana sobre el espacio, el poder y el control. Hubiera sido un acierto proveer al lector con una imagen de quiénes eran estos liberales puertorriqueños, y cómo éstos percibían la sociedad en la que vivían y sus acciones en dicha sociedad. Aunque la contribución de Foucault es de mucho valor, uno no deja de preguntarse si los análisis de la autora no se hubiesen ceñido tan categóricamente al molde de dicho filósofo, si esta hubiese consultado fuentes de información escritas por los propios liberales puertorriqueños, tales como periódicos, folletos, ensayos y libros.

En los subsiguientes capítulos, Martínez-Vergne sí que ahonda en los archivos puertorriqueños, especialmente en los de la Casa de Beneficencia, y la investigación se hace más atractiva. En cada uno de los cuatro capítulos restantes, la autora analiza los sectores de la población sucesivamente atacados por el ayuntamiento y por la Junta de Beneficencia. En el capítulo II, se examina el concepto moderno de caridad/beneficencia y cómo éste se proyectaba en la visión que los liberales tenían del Estado, la Iglesia y el individuo. La autora describe cómo las visiones del liberalismo

moderno se tradujeron en un deseo de ayudar al necesitado, al anciano y al enfermo (los pobres vergonzantes) por medio de la Casa de Beneficencia, mientras que los vagabundos fueron perseguidos y ocultados en un intento de erradicar la mendicidad. Resalta muy hábilmente una contradicción de la ideología liberal entre el deseo por la libertad, la igualdad y la justicia social, y los esfuerzos por controlar y reformar la población desviada que amenazaba la hegemonía burguesa, materia que es detallada en los restantes capítulos.

El tercer capítulo es un cuidadoso análisis de los intentos burgueses de localizar firmemente a los africanos "emancipados" dentro de la clase trabajadora por medio del control de su espacio social y económico. En 1859 el barco "La Majestad" encalló cerca de la costa puertorriqueña. A pesar de la abolición del tráfico de esclavos, el barco llevaba a bordo casi mil africanos para comerciar con ellos. De hecho, más de trescientos fueron vendidos antes de que se presentasen las autoridades, quienes llevaron los restantes a la Casa de Beneficencia. Mediante el sistema de consignación de la Casa de Beneficencia, los africanos fueron asignados a terratenientes y a otros grupos de la élite y les atribuyeron labores que aseguraban la permanencia del orden racial, social y económico.

El capítulo cuarto describe el intento por parte del "Estado intervencionista patriarcal liberal" (100-107) de educar y reformar a las mujeres de la clase trabajadora y a las prostitutas, en un esfuerzo por colocarlas dentro del hogar. De este modo se protegía a las mujeres y a los niños de los peligros de la calle y se aseguraba el "correcto" comportamiento de la mujer y la "apropiada" educación de la siguiente generación. En esto último se fundaba el progreso de la sociedad de San Juan y por lo tanto constituía el principal foco de atención del Estado liberal y de la burguesía a partir del año 1880.

En el capítulo V, Martínez-Vergne examina el proceso por el cual la burguesía intervino en las esferas más privadas de la vida en un intento por "manipular y controlar las mentes y los cuerpos de los niños" (135). Mediante el control de la actividad y el comportamiento en la calle, el hogar y la escuela, la élite de San Juan intentó conservar su hegemonía y el existente orden social en la perspectiva de formar ciudadanos útiles para la sociedad, que contribuirían al progreso como

trabajadores leales y productivos. Martínez-Vergne concluye diciendo: "como sus contrapartes en el mundo moderno, los niños puertorriqueños fueron educados a la medida, *schooled to order,* instruidos para que fuesen ciudadanos trabajadores y concienzudos quienes entendiesen su papel y su posición en la escala social" (152).

Como lo muestra el libro, el deseo de orden predominaba sobre el deseo de igualdad entre la burguesía de San Juan, lo que desencadenó un proyecto que comprendía el control de la población que se desviaba de las normas burguesas. Esta conclusión es indiscutible. Sin embargo, el lector queda con dudas sobre si el proyecto y los esfuerzos del Estado liberal y de la burguesía eran tan homogéneos, simples y calculados como la autora los hace ver. A pesar de que muchas de sus interpretaciones despiertan la curiosidad del lector, a menudo hay eslabones perdidos entre las descripciones y las conclusiones de los sucesos de Puerto Rico que, frecuentemente, toma prestadas de eruditos en el tema de los Estados Unidos y de Europa Oriental. Estos modelos son de extremada importancia, y el dominio que la autora muestra de esta literatura secundaria es impresionante. Sin embargo, uno no deja de preguntarse si el proyecto liberal podría haber sido visto como más que un mero, absoluto y calculado control social si la autora hubiese llevado a cabo un análisis más profundo de los liberales de San Juan y de sus actividades, incluyendo, por ejemplo, proyectos sanitarios y de higiene, y la participación de la burguesía en organizaciones de caridad privadas. El control social fue indudablemente uno de los principales objetivos, así como el deseo de conservar el orden social jerárquico; pero, ¿podrían los objetivos haberse extendido más allá de un simple y calculado deseo de "mantener las masas en su sitio?". ¿Estuvieron el Estado liberal y la burguesía siempre de acuerdo? ¿Era la burguesía en sí un grupo tan coherente como se desprende de la lectura? ¿Adoptó e implemento esta los principios liberales tan homogéneamente?

A pesar de las limitaciones del libro, Teresita Martínez-Vergne merece el reconocimiento por embarcarse en una materia escasamente estudiada tanto en Puerto Rico como en la mayor parte de América Latina. Sus análisis de los africanos "emancipados", la ideología de la beneficencia, las contradicciones del liberalismo, y las cartas y puntos de vista de los beneficiarios son particularmente diestros. Martínez-Vergne

ha hecho una contribución muy importante a la historiografía latinoamericana en general, y su estudio exige un cuidadoso examen por parte de los autores que empiecen a tener en cuenta el papel de la caridad en toda América Latina.

Hayley S. Froysland

LA IMPRENTA NACIONAL DE COLOMBIA
REALIZÓ LA DIAGRAMACIÓN DE LA REVISTA
«FRONTERAS DE LA HISTORIA»
Y TERMINÓ SU IMPRESIÓN EN MARZO DE 2001.

IVSTITIA ET LITTERAE

INSTITUTO COLOMBIANO
DE CULTURA HISPANICA

ISSN 0123-4676