

Del anacronismo en Historia y en Ciencias Sociales

RESUMEN

El presente texto realiza una presentación somera de un tema tratado de manera repetida por los historiadores: el anacronismo, designado por Lucien Febvre como el “pecado de los pecados” del historiador. Esta reflexión muestra la actualidad de este tema y concluye en la necesidad de una permanente actitud vigilante respecto de este obstáculo del conocimiento histórico, que es capaz de adoptar las más sorprendentes formas.

PALABRAS CLAVE

Anacronismo, lenguaje, análisis histórico, presente, pasado.

The Anachronism in History and the Social Sciences

ABSTRACT

This article briefly examines a subject repeatedly addressed by historians: the anachronism. Called the historian's “sin of sins” by Lucien Febvre, the article shows the current relevance of this issue and underscores the need to be continuously vigilant with respect to this obstacle to historical understanding, particularly since it is capable of assuming the most surprising forms.

KEY WORDS

Anachronism, Language, Historical Analysis, Present, Past.



Renán
Silva
Olarte

Sociólogo e historiador. Doctor en Historia Moderna de la Universidad de París I, Panthéon-Sorbonne, Francia. Profesor del Departamento de Historia de la Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. Miembro del grupo de investigación *Cultura, historia y sociedad*, adscrito a la Universidad del Valle. Realiza investigaciones sobre historia política y cultural de los siglos XVIII y el XX. Sus últimas publicaciones son *A la sombra de Clío. Diez ensayos sobre historia e historiografía* (Medellín: La Carreta Editores, 2008) y *Universidad y Sociedad en el Nuevo Reino de Granada. Siglos XVII - XVIII* (Medellín: La Carreta Editores, 2009 -segunda edición-). rj.silva33@uniandes.edu.co

Del anacronismo en Historia y en Ciencias Sociales*

El mal uso que la ideología suele hacer del pasado se basa más en el anacronismo que en la mentira.

Eric Hobsbawm

La crítica escéptica del anacronismo histórico posiblemente es hoy la principal forma en que los historiadores pueden demostrar su responsabilidad política.

Eric Hobsbawm

Como otras disciplinas de la sociedad, el análisis histórico realiza un trabajo de crítica que compromete un doble registro. De una parte, la disciplina histórica es crítica de las formas sociales de vida, en la medida en que en tanto esfuerzo de conocimiento se compromete siempre con una ruta que intenta ir más allá del sentido común y de lo que la experiencia inmediata enseña sobre el funcionamiento de una sociedad, y esto por fuera de toda actitud partidista o moralizante. De otra parte, el análisis histórico, como trabajo comprometido con el avance sistemático de las ciencias de la sociedad, es también examen riguroso de los instrumentos que pone en marcha el investigador, tanto en el plano conceptual de las nociones e instrumentos que hace funcionar en ésta o aquella investigación particular, como en el plano general de los supuestos mayores de la disciplina.

Captar una época histórica determinada en el plano mismo de sus coordenadas históricas, evitando trasladar a una sociedad formas sociales y culturales que le hayan sido ajenas, es uno de los supuestos básicos del trabajo del historiador. El olvido de esta regla o su violación deliberada desvirtúa no sólo la posibilidad de conocimiento de esas formas singulares de vida que son las sociedades, sino que al mismo tiempo descalifica el propio oficio del historiador, quien por esta vía simplemente prolonga y proyecta en el pasado las formas sociales particulares de su sociedad sobre toda forma de existencia humana, disolviendo un sistema específico de diferencias en una universal naturaleza humana.

Esa tendencia a universalizar ciertas formas sociales del presente, proyectándolas en el pasado -que es un equivalente del

* El presente texto es una versión modificada y completada con notas de pie de página de la lectura presentada como Lección Inaugural ante la primera promoción de estudiantes del doctorado en Historia de la Universidad de los Andes el 26 de febrero de 2009.

etnocentrismo criticado por los antropólogos-, es un aspecto destacado del *anacronismo histórico*, tema a cuya consideración dedicamos las páginas que siguen, no con el ánimo de denunciar la paja en el ojo ajeno, sino ante todo con la esperanza de llamar la atención sobre un obstáculo de conocimiento que amenaza la actividad de todos los que trabajamos en investigación histórica.

1.

Para comenzar y para que todos puedan estar más o menos advertidos de lo que en estas páginas se entenderá por “anacronismo”, abramos el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* -DRAE- y leamos lo que allí se escribe: “Error que consiste en suponer acaecido un hecho antes o después del tiempo en que sucedió y, por extensión, incongruencia que resulta de presentar algo como propio de una época a la que no corresponde. Persona o cosa anacrónica”¹.

Un diccionario más, de uso corriente y vocación escolar, luego de recordarnos el origen griego de la palabra, nos presenta el asunto de la siguiente manera: “Atribución de un hecho o de un suceso de una fecha distinta a la verdadera, presentándolo como propio de una época a la que no corresponde”. O también: “Que no corresponde a la época en que se le sitúa o atribuye” y ofrece el siguiente ejemplo: hablar del uso de la pólvora en una narración que trata de la prehistoria americana².

Antes de avanzar regresemos un momento a la corta frase con que el DRAE sella su definición: “Persona o cosa anacrónica” y recordemos los buenos usos que en muchas ocasiones la literatura ha hecho del anacronismo, como por ejemplo en *Don Quijote de la Mancha*, la tan citada y poco leída obra de Cervantes, una novela en gran medida construida en el registro paródico del anacronismo, como una técnica conscientemente elaborada por su autor. Como en muchas otras grandes obras literarias, el principio y el efecto mismo de la “comicidad” provienen del carácter anacrónico de las actitudes frente al mundo moderno de su personaje -en este caso don Alonso de Quijano, quien bajo la forma de Don Quijote encuentra todas las dificultades que para vivir plantean a hombres y mujeres las épocas de transición. Aquí, en particular, la transición entre el viejo mundo de castillos medievales, de doncellas y de caballeros, y esa forma de modernidad temprana que se anuncia en el Renacimiento.

De Cervantes, que lleva el tema a uno de sus puntos más altos de elaboración, a Charles Chaplin, que en *Tiempos Modernos* y en muchas otras de sus obras vuelve sobre el desajuste permanente que resulta del comportamiento de Charlot, quien vive exactamente en el punto de encuentro de dos mundos que en nada se parecen desde el punto de vista de su funcionamiento, pasando por muchas de las

1. http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=anacronismo.

2. *Gran Diccionario Larousse de la Lengua Española* -Prólogo de Francisco Rico de la Real Academia Española- (Barcelona: Larousse editorial, 2000).

observaciones de Sigmund Freud que explican no sólo el mecanismo individual de la risa y lo cómico, sino también el mecanismo general en que éstos descansan, el anacronismo ha sido visto como una de las grandes fuentes de la risa y el humor, y como un recurso literario que pone de presente el desencuentro entre dos formas que no se corresponden.

Desde este punto de vista podríamos afirmar que tal vez algunos libros recientes sobre la historia de Colombia, sobre todo entre los que se muestran como más avanzados e innovadores en el campo de la “teoría”, son a su manera manuales de humor, aunque es extraño que no conciten nuestra risa. Más bien, despiertan nuestro enojo -lo que depende seguramente del escaso grado de elaboración del propio anacronismo que producen tales obras-, como igualmente ocurre con esa cada vez más abundante cosecha de “novelas históricas” colombianas que no duda en trasladar al pasado las sensibilidades del presente, a través de un tratamiento del lenguaje que, se supone, está destinado a “reflejar la época”, por medio de la introducción de vocablos y frases y la creación de “contextos” pintorescos derivados de una idea ingenua acerca de lo que constituye la trama histórica de la acción humana en el marco de sociedades que, siempre se olvida, eran radicalmente diferentes de las nuestras. Para no ofrecer ejemplos recientes -algunos conquistadores del siglo XVI o principios del XVII, políticos del siglo XIX como Tomás Cipriano de Mosquera y escritores como Jorge Isaacs o José María Vargas Vila han estado entre las víctimas-, podemos limitarnos a mencionar *Los pecados de Inés de Hinojosa*, “novela histórica” que no sólo dejó huella en la memoria literaria de muchos lectores, sino que conoció además las glorias de la pantalla y recreó para los espectadores poco amantes de la lectura, pero ávidos de crónicas chismosas, lo que supuso con poca imaginación el autor que era el espíritu ardiente y pecador de una época.

Lo que resulta más interesante para el historiador -que tiene sensibilidad por el análisis sociológico- es la manera como tales “novelas históricas”, que por lo menos hace una década son una parte de los más destacados “best-seller” nacionales, terminan siendo considerados por el público lector como las “obras de historia” por excelencia, la versión pública legítima de una disciplina, y que además determinan la representación dominante que la sociedad se hace del “trabajo del historiador” -sobre todo cuando se trata de biografías, el género favorito del “gran público”-. Por su parte muchos historiadores de profesión, con formación universitaria pero con muy escasa cultura literaria -dos hechos que no deben verse como opuestos-, terminan constituyendo a ese tipo de “prosa histórica” en la más alta referencia literaria, referencia que tal vez secretamente envidian y a la que en ocasiones no dudan en sumarse, con la idea de que ese es el camino para superar el carácter “gris” de los libros de análisis histórico que escriben los “académicos”, y que un poco de exotismo en los temas y de

periodismo en el tratamiento -chismes y algo de vida cotidiana-, no le vienen mal a una producción universitaria cada vez más abundante y más encerrada en el marco de su público cautivo: los colegas que evalúan y los estudiantes que leen teniendo al frente el fantasma de las calificaciones.

2.

Siguiendo una sensata indicación de E. P. Thompson, llena de sabiduría, recordemos que las definiciones más útiles son quizás las menos “cerradas” y las que permiten cierta fluidez en su función. Podemos limitarnos entonces a darnos lo que René Descartes llamaba una “morada provisional”, y de manera sintética digamos que el anacronismo es una forma de pasar por encima de las dimensiones de tiempo, espacio y lenguaje específicos, que son constitutivas de una sociedad, lo que lleva al historiador (o al antropólogo o al sociólogo) a pasar por encima de lo que Baruch Spinoza llamaba la “diferencia específica”, introduciendo en el análisis objetos, procesos, actitudes y formas de percepción y representación que la *historicidad misma de esa sociedad particular* de la que se trata no autoriza, bien sea porque se encuentran por fuera del marco de posibilidades históricas que esa sociedad ha producido, o por el contrario, porque se localizan en un horizonte de expectativas que la sociedad ha superado.

Recordemos así mismo -en parte para justificar el objeto de estas páginas y su propósito- que volver de manera constante sobre algunos de sus presupuestos básicos, es una actividad necesaria para las disciplinas de pretensión científica, es decir, aquellas que inscriben su proyecto en un orden demostrativo y que practican de manera permanente un sistema de controles sobre cada una de las operaciones que ejecutan en orden a la producción de conocimientos. Además, hay momentos precisos en la historia de una disciplina, y para el caso de las ciencias sociales podemos citar las tres últimas décadas del siglo XX, en que no sólo se agudiza la discusión teórica en un campo determinado del saber, sino que los propios fundamentos del conocimiento que designamos como “científico” -sin dar a esta palabra ninguna acepción fetichista- se ven sacudidos por formas diversas del relativismo y del escepticismo, proyectando dudas sobre el conjunto del trabajo de investigación, un hecho del que no siempre se desprenden consecuencias negativas sobre una disciplina, pues un ataque a sus fundamentos, en disciplinas de tanta tradición y logros como el análisis histórico, puede resultar en un refuerzo de las formas de rigor, innovación y creatividad entre los practicantes del oficio, en un más alto compromiso con el ideal de objetividad y en una gran dosis de prudencia con relación a cada una de las afirmaciones que el investigador produce.

Sobre este punto y otros colaterales al proceso hay que recordar que muchas de las discusiones de orden filosófico y humanístico de finales del siglo XX acerca del

“conocimiento” y de las formas posibles o imposibles de objetividad, no encontraron en las mejores condiciones de respuesta a los *practicantes del oficio del análisis histórico*, en razón de su vieja renuncia a plantearse problemas teóricos -con excepciones ejemplares como las de Eric Hobsbawm, Carlo Ginzburg o Roger Chartier, para citar tres casos de historiadores pertenecientes a tres culturas historiográficas diferentes- y su tendencia a refugiarse en las cuatro paredes del archivo, dejando el campo abierto para que distintas clases de profetas y mensajeros del “saber absoluto”, unas veces vestidos con el viejo traje del filósofo, y otros con el nuevo atuendo de los representantes de la teoría con “T” mayúscula, cumplieran la tarea que los simples practicantes de un oficio empírico dejaban abandonada, con el pretexto de un nuevo documento encontrado, prolongando de esta manera las deformaciones de una práctica devota en su cultivo de los hechos, las cifras y el trabajo de archivo, pero que reproduce la división entre el trabajo paciente y ordenado, “benedictino” como se dice, pero sin ideas, y el trabajo abstracto y especulativo, con demasiadas ideas generales y poco aprecio por la observación y los hechos -una forma de división del trabajo que con facilidad se transforma en división entre el trabajo que manda y el trabajo que obedece, sin que tengamos necesidad de recordar al lector, por lo obvio, cuál de los dos polos de esta unilateralidad perversa es el dominante y cuál es el dominado-.

Es esta situación a la que aludía Eric Hobsbawm a mediados de los años 1990 en el prefacio a un volumen en donde, por otra parte, daba prueba de la forma cuidadosa como desde muchos años atrás combinaba su papel de investigador de la historia de la sociedad moderna, con la necesaria tarea reflexiva sobre la situación de las ciencias sociales y la historia. “En todo caso -escribía Hobsbawm en 1997-, en la actualidad el interés se decanta hacia las cuestiones conceptuales y metodológicas de la historia. Teóricos de toda clase dan vueltas alrededor de los mansos rebaños de historiadores que mientras tanto pacen en los ricos pastos de sus fuentes primarias o rumian las publicaciones de sus colegas”³.

En ese texto que acabo de citar, E. Hobsbawm pasaba revista sobre algunas de las patologías más fáciles de reconocer en el análisis histórico académico de finales del siglo XX, refiriéndose de manera particular al *escepticismo* y al *relativismo*, a la confusión entre análisis de las prácticas y análisis de los textos, a la reducción del análisis histórico a la reconstrucción de la “memoria colectiva” y al abandono del *universalismo* presente en la noción de *sociedad* que viene de autores como Marx o Durkheim, por ejemplo, noción olvidada ahora bajo el peso dominante de conceptos como los de “identidad” y “memoria de grupo”, dos objetos en torno de los cuales buena parte del análisis histórico de finales del siglo XX terminó arriando las viejas aspiraciones de que la disciplina fuera un estudio detallado tanto de la evolución de las estructuras

3. Eric Hobsbawm, *Sobre la historia* [1997] (Barcelona: Crítica, 1997), 7.

sociales, como de las formas como las sociedades se representan ellas mismas, bajo la forma de “memoria” e “identidad” y “conciencia social” de una época.

En ese mismo conjunto de ensayos, publicados bajo el título genérico de *On History*, Hobsbawm se lanzaba a una defensa muy razonada y atemperada de las “viejas” formas del análisis histórico, y dejaba ver que buena parte de las definiciones, de las construcciones de objeto, de las formas de argumentación de los trabajos que en historia y antropología se han presentado como producto del “giro lingüístico” postmoderno, podían ser comprendidas como un clásico caso de anacronismo, tanto desde el punto de vista del uso de la teoría, como desde el punto de vista del uso de las fuentes primarias. Es una lástima que *On History* haya sido tan poco leído y discutido y que con muy poca honradez intelectual se le haya dejado de lado caracterizándolo como una simple reacción de retaguardia de un anquilosado historiador marxista, etiqueta utilizada, desde luego, como una descalificación.

3.

Antes de dirigirme de manera menos elíptica al problema del que he ofrecido ocuparme, quisiera volver por unos instantes al libro citado de Eric Hobsbawm que he tenido en mente desde el comienzo de esta exposición. Necesito de la ayuda del gran historiador para plantear con claridad el problema de las implicaciones cívicas y políticas del anacronismo. Espero además que sus observaciones y análisis me sirvan para tratar de ofrecer alguna luz sobre ciertos aspectos inquietantes de la relación entre análisis histórico y formas de “conciencia social”, para decirlo en un vocabulario sobre el que de manera indudable el tiempo y ciertos usos polémicos han hecho sus estragos.

El problema tiene que ver con los usos políticos del análisis histórico, o como diría Jürgen Habermas, “con los usos políticos del pasado o usos públicos de la historia”⁴. Se trata del problema de los usos del pasado como forma de legitimación del presente -un recurso del que ninguna sociedad deja de echar mano-. Una clase de uso complejo y ambiguo que los propios historiadores han explorado con gran agudeza, aunque casi siempre en la obra de los demás y muy poco en la suya propia, bien sea porque el historiador se considera libre de toda sospecha de que su obra pueda ser sometida por grupos precisos de la sociedad o de sus autoridades constituidas a usos ajenos a la intención del autor o del texto, bien sea porque el historiador asume de manera consciente y voluntaria las utilidades que determinados grupos hacen de su obra, la que de manera intencional se presenta como la propia auto/conciencia de los grupos sociales con los que se identifica y a los que piensa reflejar el autor en su trabajo.

Sobre este último caso hay que señalar cierta *asimetría* constante en las ciencias sociales -asimetría presente de forma muy

4. Jürgen Habermas, *La constelación postnacional -Ensayos políticos-* [1998] (Barcelona: Paidós, 2000), 43.

acentuada en Colombia-, que tiene que ver con el hecho de que quien adhiere a una “causa” que considera justa y valedera, piensa que esa opción no puede producir sobre su trabajo sino efectos positivos de conocimiento y jamás sombras y bloqueos, mientras que cuando juzga a quien asume con el mismo entusiasmo una causa contraria declara que la participación en tal “causa” ineluctablemente someterá el trabajo de su vecino a todas las formas de ceguera que producen las ideologías, de tal forma que de manera práctica se afirma el “credo” de que hay partidismos “malos” que hay que rechazar porque son fuente de error -por ejemplo en Colombia las que provienen de la *Historia de Colombia* de Henao y Arrubla o de *Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia* de Indalecio Liévano Aguirre- y partidismos buenos, como los de Ignacio Torres Giraldo, Mateo Mina o las diversas corrientes que se presentan en el país como expresiones de la “historia desde abajo”. En el primer caso se trataría de un horrible defecto que atenta contra toda forma de análisis científico. En el segundo caso, el defecto se vuelve virtud, y la actitud militante puede liberarse de todas las exigencias analíticas que deben hacerse a una interpretación que se pretende argumentada y demostrativa, bajo el escudo protector de que se trata de “historia militante de la causa buena”.

Tomando un camino diferente -un hecho en el que no se ha insistido, confundiendo la militancia del ciudadano con el rigor del trabajo de historiador-, Eric Hobsbawm realiza una sencilla constatación, de la que a continuación desprende una conclusión en toda lógica. Dirá en primer lugar que “todos los seres humanos, todas las colectividades y todas las instituciones necesitan un pasado”, para agregar enseguida lo que con frecuencia en estos años de exaltación de la “memoria colectiva” se ha olvidado: que “solo de vez en cuando este pasado [cuyo relato los grupos desean] es el que la investigación histórica deja al descubierto”⁵.

Existe pues una “demanda de pasado” (tal como Jacques Bouveresse habla de una “demanda de filosofía”⁶), pero esa demanda establece relaciones contradictorias con lo que la investigación histórica puede ofrecer, no solamente por su carácter inacabado y abierto, sino, de manera complementaria, porque la investigación histórica -de hecho ningún tipo de investigación-, no constituye una *forma de consolación*. De esta manera, el espejo que a su sociedad debe ofrecer Heródoto, o por lo menos *Heródoto moderno*⁷, poco tiene que ver con las demandas específicas que los grupos particulares le hacen a la “historia”, una demanda de identidad, coherencia y consolación, una imagen gratificante, idílica y no problemática, una demanda que puede encontrar sus mejores realizaciones en la mayor parte de las biografías corrientes, en las llamadas “novelas históricas” -y en sus complementos audiovisuales- y en todas las visiones de grupo que bajo el título de “obras de historia” restituyen la función

5. Eric Hobsbawm, *Sobre la historia*, 269.

6. Jacques Bouveresse, *La demanda de filosofía. ¿Qué quiere la filosofía y que podemos querer de ella?* [1996] (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2001).

7. Francois Hartog, *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro* [1980] (Buenos Aires: FCE, 2002).

de crear lazos imaginarios con un “pasado esencial e inmutable”, al que se denomina como “orígenes” o “raíces”⁸.

En *On History*, Eric Hobsbawm cita un breve y sorprendente texto de Ernst Renan, el difusor de la idea de la nación como “un sentimiento que se renueva cada día”, quien hablando de las relaciones entre la “invención de la nación” -como ahora se dice- y el análisis histórico que se niega a reducirse a una forma de memoria consoladora de grupo, decía que “[o]lvidar, incluso interpretar mal la historia es un factor esencial en la formación de una nación, motivo por el cual el progreso de los estudios históricos es a menudo un peligro para la nacionalidad”⁹.

Cada cual puede sacar sus propias conclusiones de los análisis que propone Eric Hobsbawm. Pero resulta interesante recordar de manera sumaria los ejemplos que ofrece sobre algunos avatares de la investigación histórica en la hoy desaparecida Checoslovaquia, en Inglaterra, en Irlanda y en Israel, pues pueden ser ilustrativos para nuestra práctica del oficio de historiadores. Nos interesan mucho a nosotros sobre todo los dos últimos ejemplos mencionados, porque se refieren a dos sociedades que han atravesado conflictos armados de gran intensidad que han polarizado en forma extrema las opiniones, de una manera que lo que en periodos “normales” de la vida de una sociedad puede llamarse en el campo académico el “valor de la objetividad” -una conquista del espíritu científico-, tiende a desaparecer en medio de los enfrentamientos, la pugnacidad y el dominio de los intereses políticos sobre las exigencias del análisis demostrativo.

Hobsbawm muestra cómo una historiografía crítica, novedosa, de grandes originalidades en el plano mismo del análisis, no ha podido cristalizar en esas sociedades sino a partir del momento en que los historiadores supieron poner en tela de juicio todas las formas de representación dominantes -populares y compartidas-, que constituían el “relato nacional” socialmente aceptado: en un caso la mitología identitaria acerca de la “gloriosa lucha armada del IRA”. En el otro la mitología anacrónica de los “orígenes milenarios” con que se representa a sí mismo el Estado de Israel, con evidentes versiones acomodaticias acerca de la presencia en Palestina de árabes y judíos¹⁰. Hobsbawm concluirá indicando que es tarea del historiador resistir “a la formación de mitos nacionales, étnicos o de cualquier clase”, sobre todo mientras se encuentran

8. Las funciones culturales de la historia escrita (objeto de la industria editorial) representan un problema abierto, difícil y sorprendente. La segunda mitad del siglo XX ofrece, a través de “best-seller” de gran calidad -por ejemplo en el caso del estudio sobre los campesinos del Languedoc de Emmanuel Le Roy Ladurie, o en el del molinero de Carlo Ginzburg, o en el de las series de televisión de Georges Duby sobre Guillermo el Mariscal-, libros casi capaces de competir con obras de poca calidad literaria pero favorecidas por el público que compra libros, como *El alquimista* de Paulo Coelho. Por otra parte, pueden existir excelentes biografías, problemáticas y poco arrulladoras, como la que sobre el poeta Porfirio Barba Jacob escribió Fernando Vallejo.

9. Eric Hobsbawm, *Sobre la historia*, 270.

10. Sobre la fuerza del pasado como legitimación del presente Eric Hobsbawm, *Sobre la historia*, 17, escribe: “El pasado legitima. Cuando el presente tiene poco que celebrar, el pasado proporciona un trasfondo más glorioso. Recuerdo haber visto en alguna parte un estudio acerca de la antigua civilización de las ciudades del valle del Indo titulado *Cinco mil años de Pakistán*. Antes de 1932-1933, momento en que algunos líderes estudiantiles inventaron el nombre, Pakistán no existía ni siquiera como concepto. No se convirtió en una reivindicación política firme hasta 1940 y como estado, su creación se remonta tan solo a 1947 [...]. Lo cierto es que “5.000 años de Pakistán” suena mejor que “cuarenta y seis años de Pakistán”.

en proceso de gestación”, pues luego de que ellos cristalizan bajo figuras fetichizadas -un calendario, una celebración, una memoria cosificada-, el trabajo de crítica histórica se vuelve mucho más difícil -no hay olvidar que estas palabras estaban dirigidas a un auditorio de jóvenes estudiantes de países de la antigua “Europa oriental”, que después de 1989 eran la parte más dinámica de sociedades que intentaban recuperar la historia de sus sociedades anterior al fin de la Segunda Guerra mundial, que había sido confiscada por el partido comunista y sustituida de manera formal en las escuelas por el relato oficial sobre las “democracias populares” y la liberación soviética que había abierto el camino al “socialismo”¹¹.

Es posible que este trabajo de resistencia a la mitología histórica -que no se refiere solamente a la mitología sobre la noción dominante y las élites, sino también a las mitologías sobre los grupos subalternos- encuentre una síntesis en la conocida observación de Federico Nietzsche sobre la función del historiador, cuando a manera de pregunta escribía: “¿Pero de qué se ocupa el historiador si no de contradecir?”.

4.

Al comenzar nuestra exposición habíamos indicado que buena parte del anacronismo se relaciona con el desconocimiento de las dimensiones básicas de una sociedad -el tiempo, el espacio y el lenguaje ante todo-, lo que nos recuerda además que el anacronismo es el hermano gemelo del etnocentrismo que tanto aqueja a sociólogos y antropólogos y respecto del cual esas disciplinas han producido formas de control y de autoanálisis, que aseguran grados elevados de objetividad cuando se practican con rigor y de manera controlada, lo que no ha ocurrido de la misma forma en el campo de las ciencias históricas en donde los controles de objetividad, cuando se producen, se han limitado al aspecto puramente documental. Esto ha evitado el examen cuidadoso de la forma como el propio punto de vista crea el objeto, y la manera como la relación que con su objeto establece el historiador compromete buena parte de sus resultados, y esto a pesar de los saludos reverenciales que continuamente se hacen a historiadores expertos en el tema como Michel de Certeau.

Antes de presentar algunos ejemplos precisos que me parecen significativos de la tendencia al anacronismo y de su vinculación con ciertas formas recientes de considerar las llamadas “sociedades coloniales” hispanoamericanas, quisiera recorrer un ejemplo que me parece paradigmático, tomado de un texto de gran precisión histórica y etnográfica y del que en muchas oportunidades se han hecho críticas -precisamente- de un gran anacronismo, críticas

11. Como escribe Eric Hobsbawm en *Sobre la historia*, 21: “Debemos oponer resistencia a la formación de mitos nacionales, étnicos o de cualquier otro tipo, mientras se encuentren en proceso de gestación. Al hacerlo no ganaremos en popularidad: Thomas Masaryk, fundador de la República Checoslovaca no se hizo demasiado popular cuando entró en la política como el hombre que probó, con gran pesar pero sin la menor vacilación, que los manuscritos medievales en que se basaba buena parte del mito nacional checo no eran más que falsificaciones. Pero hay que hacerlo y espero que así lo hagan”.

que permiten observar de manera exacta de qué forma las ideologías y el presente pueden oscurecer no sólo la investigación de un fenómeno, sino incluso la lectura de un texto que recrea un mundo social diferente del que nosotros habitamos.

Esta pequeña consideración, que es además simplemente un homenaje a un gran texto de los ciencias sociales, nos puede servir también para insistir tanto en el *carácter general* del “obstáculo epistemológico” que estamos estudiando, como para llamar la atención sobre la forma particular como la tendencia al anacronismo se relaciona con tipos de ceguera ideológica que todos padecemos -en mayor o menor grado- acerca del funcionamiento de las sociedades sobre las cuales precisamente nos interrogamos, al tiempo que nos ilustra respecto de las presiones culturales que sobre el historiador ejercen las *corrientes intelectuales del presente*, al punto de hacerlo la víctima principal de una especie de chantaje ideológico que la época impone sobre sus esfuerzos de construcción de un pasado que sea “por el mismo”, “libre de toda culpa” impuesta por nuestra conciencia moderna, como pensaba Nietzsche que debería ser el objeto que fabrica el historiador.

Tomaremos nuestro ejemplo de algunos de los estudios que sobre la “cencerrada” en las sociedades europeas previas a la industrialización realizó el notable historiador inglés E. P. Thompson¹². Como lo puso de presente este autor, la cencerrada era un término genérico para designar formas variadas de rituales de hostilidad hacia individuos que habían infringido reglas que el conjunto de la comunidad formalmente respetaba. Ahí cabían cantidades de cosas como alcoholismo, pequeños robos y pillajes, matrimonios considerados socialmente inconvenientes, casos de cornudos, etc. Thompson estudió de manera muy documentada y con gran riqueza etnográfica varios de esos rituales, y entre ellos la “venta de esposas”, un ritual muy sofisticado para el que se montaba en un lugar público un tablado al que en medio de gritos, vociferaciones y obscenidades proferidas por los asistentes, subía un marido que llevaba a su mujer sujeta por el cuello con un lazo, mientras iba predicando a viva voz sus defectos y virtudes, en medio de gritos, bromas e insultos cada vez más subidos de tono, proferidos por un “público” férreamente integrado en el ritual al compás de la cerveza y del ambiente distendido que el ceremonial iba favoreciendo. El punto más concentrado del ritual, en términos de significación, era el momento en que el marido, luego de haber “presentado” a su mujer, la ofrecía “en venta” -la subastaba-, hasta encontrar finalmente un comprador, que luego del pago, se marchaba con ella.

Muchos de quienes habían comentado el ritual de “venta de esposas” lo habían criticado y censurado como costumbre bárbara y sobre todo como costumbre “irracional” de muy difícil explicación.

12. E. P. Thompson, *Historia social y antropología* (“*Rough music, la cencerrada inglesa*”) [1972] (México: Instituto Mora, 1994).

Con la *reaparición* en las ciencias sociales del último tercio del siglo XX de las actitudes feministas militantes -los “estudios de género”-, las críticas a este tipo de ritual (o rituales semejantes, hace tiempo desaparecidos en las sociedades europeas), se hicieron mucho más agudas y, apoyándose en sus descripciones sobre la dominación masculina, el patriarcalismo, la condición sometida de la mujer, etc., hechos todos que nadie se atrevería a negar hoy, nuevas y más enfáticas interpretaciones se produjeron, interpretaciones que contenían muchos elementos de verdad, pero que en ocasiones sería conveniente matizar, como ocurre con toda verdad fundamental, si es cierto que toda verdad arrastra un elemento de oscuridad.

El análisis de E. P. Thompson -por lo demás un “feminista” convencido- sobre el ritual de la “venta de esposas” y su definición de la cencerrada como una fiesta popular enormemente ritualizada, permitía ver de forma documentada, y con todo detalle, que la “venta de esposas” era una forma comunal de “divorcio popular” y que bajo su presentación opresiva e indignante, *para nuestra conciencia de hoy*, se encontraba una solución feliz a la desintegración y a la necesidad de recomposición de la vida familiar y matrimonial de muchos aldeanos, y por lo tanto a la necesidad de mantener los equilibrios afectivos de la comunidad.

Thompson mostró de manera documentada, con el apoyo de muchas fuentes del folclore, que el comprador que subía al tablado, que pagaba y hacía la pantomima de llevarse a la mujer, quien aun tenía la sogá alrededor de su cuello, era en realidad su nuevo marido, y que con el dinero que entregaba al anterior marido se pagaban ahora en la taberna las cervezas de todos los aldeanos, incluidas las felices libaciones de la nueva pareja, hechos todos difíciles de captar en su significado si se mantiene la idea de “irracionalidad” de los comportamientos campesinos, o la denuncia, en apariencia progresista, de que se trataba de un episodio más que ponía de presente la “dominación extrema” de la mujer, no porque tal dominación no existiera, sino porque el fenómeno terminaba siendo desfigurado por completo cuando se pasaba por el tamiz de la *sensibilidad contemporánea*, cuando se sustraía de su contexto y cuando se anulaba uno de sus polos de significación: la restitución de los equilibrios matrimoniales y de las formas de circulación del afecto, lo que impedía fenómenos de soltería masculina, y las posibilidades de ataques a las mujeres casadas o a las menores de edad, o la existencia de mujeres abandonadas sin ningún apoyo y en condición aun de mayor fragilidad que la habitual, lo que volvía mucho más difíciles sus condiciones de vida en la comunidad, en una época en que no sólo no existían las lavadoras ni la idea del trabajo doméstico compartido entre hombres y mujeres, sino que mucho menos existía el derecho laboral femenino de la segunda mitad del siglo XX y la conciencia moderna de la igualdad entre hombres y mujeres.

13. Hasta donde sé ninguno de los que hemos utilizado por años esta expresión - "sociedad colonial"- nos hemos preocupado por investigar su genealogía, pero es claro que la sociedad designada como colonial por nosotros *no se designaba a sí misma de esa manera*. Alguien en el siglo XIX debió haber puesto a circular la expresión. A lo largo del siglo XIX y mucho más en el siglo XX la expresión ha ido cada vez repletándose de nuevos sentidos impuestos desde el presente -la "colonia factoría", la colonia que depende de un imperio que se piensa de manera muy parecida a como se ha pensado en el siglo XX el imperialismo, cuyo modelo popular elaboró el marxismo y cuyo ejemplo por excelencia han sido los Estados Unidos, etc.-, todas ideas que dificultan comprender un orden social y una forma de vida política que al parecer marchaba por caminos muy diferentes de aquellos que fijaron los primeros republicanos y desde entonces reproducen los libros de historia escolar. Las corrientes de historia que se califican a sí mismas como representantes de los "estudios subalternos" y hablan de "colonialidad" y "postcolonialidad", sobre la base de un modelo de comprensión producido a partir de estudios desarrollados en un marco histórico tan poco semejante al nuestro, como es el de la India, han agravado mucho más el problema y han desfigurado mucho más la realidad que intentaban comprender.

14. En el caso particular de Michel Foucault y su noción de "poder", antes que a la propia obra de ese autor hay que referirse a las formas dogmáticas y simplificadoras que, a veces con el propio aplauso de Foucault, pusieron en marcha las instituciones universitarias que en los Estados Unidos fueron los centros principales de recepción de la obra del pensador francés y de los otros *maîtres à penser* exportados por Francia como mercancía de consumo. Una vez más la sociedad norteamericana volvió a mostrar su capacidad enorme de dar forma nueva y asimilable a perspectivas en principio muy críticas, como lo había hecho a lo largo del siglo XX con el marxismo -en Estados Unidos hay Marx para gerentes- y el psicoanálisis. Freud había dicho al llegar con Ernest Jones

5.

Trataré ahora de señalar algunos ejemplos típicos de anacronismo, relacionados con el propio periodo y tema de estudio a los que he dedicado en años pasados algunos trabajos: la sociedad colonial de los siglos XVI al XVIII -sin dejar de mencionar de una vez que los usos más frecuentes de la propia noción de "sociedad colonial" me parece que ponen de presente la urgencia de volver de manera crítica sobre una categoría que siempre parece quedar por fuera del examen- y de manera mucho más específica su periodo "ilustrado", que corresponde aproximadamente al último tercio del siglo XVIII, por lo menos si el fenómeno se observa desde el punto de vista propiamente local en el plano intelectual¹³.

Quisiera pues proponer algunos ejemplos de usos anacrónicos de nociones y categorías que recientemente han querido aplicarse a esa sociedad. Algunos de estos ejemplos son nuevos. Otros se encuentran ya en algunos trabajos anteriores, bajo la forma de crítica a otras interpretaciones de la "sociedad colonial" neogranadina. Algunos se refieren de manera específica al orden de los hechos. Otros se refieren de manera más estricta al orden de la interpretación, aunque como se sabe esa vieja distinción analítica funciona de manera muy parcial y en situaciones y campos limitados. Otros, finalmente, se refieren a ciertos usos de los conceptos de la teoría social contemporánea. No olvidemos que la "teoría" ha sido en años recientes una de las mayores fuentes de anacronismo en el análisis histórico, de manera muy particular cuando se ha querido acudir a nociones complejas y fuertemente dependientes de su contexto histórico y epistemológico de formación, como en el caso de la noción de "poder" y "relaciones de poder" elaborada por un pensador de tanta im-

a los Estados Unidos a dictar sus célebres conferencias de la Universidad de Clark: "No saben que les traemos la plaga". La categoría de "adaptación" y la técnica analítica funcionando en condiciones de mercado, como una profesión liberal, acabarían con la ilusión de una "plaga transformadora". Sobre la recepción en los Estados Unidos en medios universitarios de la teoría social francesa y sus formas de apropiación -que luego graduados latinoamericanos traen a nuestros países- puede verse el instructivo y sensato libro de Francois Cusset, *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze y compañía, y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos* [2003] (Barcelona: Melusina, 2005).

portancia como Michel Foucault, cuyo prestigio ha llevado además a un juicio muy poco crítico sobre muchos de sus análisis, que han terminado convertidos en frases definitivas y perentorias que hay que obedecer, traicionando de esta manera la actitud crítica y poco complaciente con su propia obra que siempre mostró el insigne filósofo francés¹⁴.

Quisiera comenzar con un ejemplo sencillo, pero que me parece altamente ilustrativo. Tiene que ver con un gran libro de la cultura occidental. Se trata de la *Encyclopédie*, esa suma de conocimientos publicada bajo el impulso de D’Alembert y Diderot, ese gran libro de libros que la cultura escolar nos invita de inmediato a asociar con Voltaire, con el materialismo y el ateísmo, y de una manera no siempre muy fundamentada con la Revolución Francesa de 1789. Cuando se leen relatos sobre los años finales del siglo XVIII y primeros años del siglo XIX en Colombia -inevitablemente dos periodos fuertes de la “historia nacional”, pues corresponden de manera básica a la Ilustración y a la Revolución de Independencia-, se advierte enseguida la tendencia a convertir a los Ilustrados de manera directa y sin matices en los “padres de la patria” -como lo ha vuelto a mostrar el actual despliegue en torno al Bicentenario- y a hacer del pensamiento ilustrado finalmente la propia “filosofía de la revolución”. De esta manera, los Ilustrados serían ante todo “enciclopedistas” -revolucionarios y materialistas según la leyenda, por lo tanto-, como lo prueba el hecho de que siempre se mencionan a continuación las lecturas que supuestamente de esa obra hicieron los próceres de la Independencia nacional, según algunos de los escasos testimonios que al respecto se pueden presentar y que luego los comentaristas en el siglo XX han repetido de manera canónica, sin volver nunca a las fuentes, y sin tratar de saber de qué *Encyclopédie* se está hablando, a qué tomos y materias de esa voluminosa obra se hace referencia, en dónde se encuentran los ejemplares impresos o las copias manuscritas de esta suma del conocimiento humano, testimonios y fuentes que podrían dar alguna realidad a las afirmaciones que se hacen sobre el “enciclopedismo” de los próceres de la Independencia nacional.

Hoy disponemos de investigaciones de primer orden sobre la *Encyclopédie*, y entre ellas, en primer lugar, contamos con las de Robert Darnton, apoyadas ante todo en un conocimiento de primera mano de las fuentes básicas del problema: los archivos de la Sociedad Tipográfica de Neuchâtel, por lo menos si se trata de aclarar los aspectos iniciales del problema: ¿De qué libro estamos hablando cuando hablamos de la *Enciclopedia*? Darnton nos ha enseñado, entre otras cosas importantes, que no hubo una, sino dos “Enciclopedias”, un hecho elemental pero ignorado, hasta donde llega mi conocimiento, por los comentaristas locales. Entre los dos proyectos de Enciclopedia -los dos publicados, con diferencias de años y de editor-, la diferencia mayor estriba, por así decirlo, en su radicalidad y en su relación con la política y la crítica de las creencias religiosas, aunque los dos proyectos, que tienen muchos elementos comunes, participaban del sueño general de crear el gran compendio del conocimiento humano, mucho más que de modificar las estructuras sociales y políticas de la Francia del siglo XVIII¹⁵.

15. Robert Darnton, *L’aventure de l’Encyclopédie, 1775 - 1800. Un best-seller au siècle des Lumières* [1982 y 1979 para la edición original en inglés] (Paris: Librairie Académique Perrin, 1982). -Hay traducción en castellano-.

La primera *Enciclopedia*, dirigida por D'Alembert y Diderot, es la que se asocia de manera al tiempo directa y un poco mítica con la Revolución Francesa. La segunda es la que fue conocida como la *Enciclopedia Metódica*, una voluminosa publicación, de la cual dice Robert Darnton que “hoy en día reposa ignorada sobre los estantes más inaccesibles de las bibliotecas de investigación”, sin que haya despertado por ahora “la curiosidad de un solo estudiante que se encuentre padeciendo ‘mal de tesis’”.

Teniendo en cuenta esta elemental distinción que hace Darnton -que desde luego yo ignoraba la primera vez en que me interesé por este asunto-, traté de estudiar en las fuentes locales el problema y pude constatar que fue la *Enciclopedia Metódica* la que circuló entre los Ilustrados neogranadinos y describí la forma como alguno de ellos -Jerónimo Torres- la persiguió durante toda su vida, luego que conoció el prospecto que anunciaba su edición, que además hizo circular entre sus compañeros de orientación intelectual, y además invirtió muchos de sus pocos caudales en la adquisición de la obra (aunque al parecer sólo tuvo unos pocos tomos, no sólo porque la obra era de una extensión monumental, sino porque el proyecto de edición quedó trunco en Francia), habiendo sostenido además una rica e ilustrativa correspondencia con diversos vendedores españoles y franceses de libros, persiguiendo su sueño de poseer “la metódica”, el libro que se ofrecía como la “suma del conocimiento humano”¹⁶.

No conozco un solo comentarista local que se haya hecho la pregunta elemental sobre cuál de las dos “enciclopedias” circuló entre nosotros, pues si el asunto se investigara se podrían replantear varias cosas al saber que fue la *Enciclopedia Metódica* la que conocieron, y eso a medias, los Ilustrados, y que “la metódica” -como la llamaban- era una obra alejada por completo del proyecto original de D'Alembert, pues se trataba simplemente de poner al día por vía sintética y comprensible los conocimientos de las “ciencias y las artes”, por lo menos bajo la forma que exhibían en la Francia de finales del siglo XVIII. Un libro que, como escribe Darnton, “desilusiona a quien lo consulte con la intención de encontrar las raíces ideológicas de la modernidad”. No quiere decir esto desde luego que no existiera en el medio local ningún conocimiento en términos absolutos del “radicalismo filosófico francés” del siglo XVIII, o que la *Enciclopedia Metódica* no fuera en su época un importante libro de ciencias que pudo haber hecho aportes a la primera y segunda generación de Ilustrados neogranadinos.

Señalo pues simplemente que la importancia de ese libro se encontraba en otra parte, y que el ejercicio repetido de hacer de los Ilustrados locales a todo precio “revolucionarios afrancesados” refleja tan sólo el peso de preguntas imaginarias, formuladas sobre la base de la propia leyenda que sobre la Independencia nacional se construyó en el primer siglo republicano, cuando comenzaban a dotar a la nueva sociedad y a su proyecto revolucionario de los

16. Renán Silva, *Los Ilustrados de Nueva Granada, 1760-1808. Genealogía de una comunidad de interpretación* (Medellín: EAFIT/Banco de la República, 2005).

antecedentes y “orígenes” que la legitimaban, la mostraban anclada en el pasado e incluida en una serie de acontecimientos que la ponían en el marco de la evolución hacia el progreso universal. Ésta es una situación fácil de comprender si se recuerda que toda sociedad en proceso de cambio debe construir y difundir nuevos principios de legitimidad que hagan posible el orden social propuesto y en vía de afirmarse. Pero que los historiadores posteriores, sobre todo aquellos que escriben a finales del siglo XX en una coyuntura intelectual diferente y bajo unas condiciones de formación profesional muy favorables, sigan participando de las mismas mitologías resulta extraño y hace mucho más imperdonable su anacronismo.

6.

Como he señalado varias veces el anacronismo en historia y en las ciencias sociales se relaciona también con una enorme falta de sensibilidad por el lenguaje. He intentado mostrar en otras oportunidades que la mayor parte de las teleologías que hacen de la Ilustración la antesala preformativa de la revolución que comienza en 1808, se apoyan en una interpretación anacrónica que confunde los sentidos normales, “históricos”, “estabilizados”, de ciertos vocablos corrientes de los siglos XVII y XVIII con los nuevos sentidos dados a las palabras en el marco de la fase del “patriotismo herido” (en 1808 y 1809), y luego cuando la revolución irrumpe y efectivamente ya no hay posibilidad de regreso al viejo mundo político del absolutismo. Ofrecí en otro momento, y quiero repetirlos ahora, tres ejemplos que me parecen significativos al respecto¹⁷. El de las palabras *libertad*, *pueblo* y *revolución*, palabras corrientes en la documentación de la “sociedad colonial”, palabras que eran regularmente utilizadas bajo su forma plural y que los comentaristas no evitan llevar al singular, como primer paso para imponerles un sentido que no existía de ninguna manera antes de 1808 y que sólo se va afirmando en el curso de la revolución, sin perder nunca su radical ambigüedad en el siglo XIX.

“Libertades” es una palabra que remite a todas las formas de privilegio en una sociedad que, aproximadamente, puede caracterizarse como de “cuerpos y órdenes”. Su significado se relaciona de manera directa con el conocido sistema de privilegios corporativos y de fueros, que caracterizaba a las sociedades hispanoamericanas en tanto parte integral de una monarquía que en España siempre tuvo que pactar con los “cuerpos de la sociedad” y que en sus posesiones de Ultramar, aún más difíciles de controlar por las distancias y la debilidad de las formas estatales, conocieron un amplio desarrollo, no sólo en el marco de la sociedad dominante, del mundo de los privilegiados, sino también de las comunidades indígenas y negras y de los “cuerpos de oficios”.

17. Renán Silva, *Bajo la sombra de Clío. Diez ensayos sobre historia e historiografía* (Medellín: La Carreta Editores, 2007), 231 y ss. Para la orientación pionera en este campo puede verse François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias - Ensayos sobre las revoluciones hispánicas* - (Madrid: MAPFRE, 1992).

“Pueblos” quiere decir agrupación territorial, una forma de espacialidad jerarquizada (el espacio territorial se organiza como privilegios diferenciales de “lugares”, “pueblos”, “villas”, “villetas”, “ciudades”) y nada tiene que ver con el “pueblo político”, con el “príncipe moderno” -de que hablaba Gramsci-, con el posterior sistema de representación a que dará lugar, precisamente, la revolución moderna. Los “pueblos” en América Hispánica, como lo demostró hace años de manera muy lograda François-Xavier Guerra, son precisamente comunidades territoriales sobre las que se asienta el dominio de la monarquía, que debe compartir con ellos una serie de jurisdicciones y competencias que han sido históricamente objeto de negociación y que a pesar de todos los ataques del absolutismo contra los “poderes locales” resistieron y se fortalecieron.

Así que “libertades de los pueblos”, es una expresión que para convertirse, por lo menos en el plano del lenguaje político, en la “libertad del pueblo” -es decir del individuo, si se trata de la “libertad de los modernos”- tendrá que conocer transformaciones sociales mayores, ser objeto de largos debates e inscribirse en el horizonte de cambios políticos institucionales que puedan dotar a la expresión de un contenido y forma nuevos. En todo caso, una expresión cuya historia habría que escribir, sin suponer que la aparente comunidad de palabras -el hecho de que “libertad” y “pueblos” existan en la documentación- sea suficiente para declarar la existencia en los años finales del siglo XVIII de una idea moderna de “libertad” y de “individuo”, una falsa idea que además sirve para obviar el trabajo documentado de semántica histórica que hay que realizar para poder ir reconstruyendo la manera como nuevos significados, asociados a la manera de una constelación -la constelación de la política moderna- se van organizando en el marco de la sociedad revolucionaria después de 1808.

Por su parte “revoluciones”, una palabra compleja que cada uno de nosotros, “hombres modernos” -en el sentido de Nietzsche-, no dejamos de asociar con nuestro propio imaginario sobre la “revolución”, es una palabra que en los siglos XVII y XVIII cubre un amplio espectro de sentidos que habría que reconstruir de manera cuidadosa. “Revolución” y “revoluciones”, tanto en singular como en plural, son palabras de uso más o menos frecuente en el vocabulario de los Ilustrados de finales del siglo XVIII, pero casi nunca se refieren a lo que nosotros designaríamos como “revolución moderna” y tampoco como levantamiento popular -como en el caso por ejemplo de lo que nosotros designamos de manera tradicional como “Revolución de los Comuneros”-, ni siquiera en los primeros años del siglo XIX. En los medios de los hombres de letras -los universitarios, los naturalistas y algunos pocos funcionarios de la administración-, “revolución” remite casi siempre a modificaciones sustanciales de un objeto, pero no remite a modificaciones del cuerpo político, sino ante todo de los cuerpos celestes. Su sentido primero parece provenir de las ideas de Copérnico

y Newton presentadas por José Celestino Mutis al público ilustrado de Santafé poco tiempo después de su llegada y parece haberse extendido a muchos otros sucesos, como cuando Mutis habla de las “revoluciones del orbe literario”, para referirse a los cambios aparecidos en el campo de los estudios de la historia natural y de la medicina, o como cuando Francisco Antonio Zea, uno de sus discípulos, hablando del descontento de los estudiantes y profesores contra la filosofía escolástica, habla de “las revoluciones en el humor del cuerpo científico”, sentidos que se encuentran también en los demás ilustrados de los otros virreinos, y desde mucho tiempo atrás en los polemistas modernos en la Península Ibérica.

Los Ilustrados de principios del siglo XIX -me refiero desde luego al grupo de quienes no fueron fusilados-, convertidos ya después de 1810 en *Republicanos Ilustrados* y necesitados de ofrecer a la nueva sociedad un marco nuevo de legitimidad, se esforzaron por inventar para sí y para la nueva república orígenes y antecedentes y una justificación de sus acciones, presentadas además como “proyecto”. El curso de las cosas así lo imponía. El relato se formalizó y los hombres de pluma y luego los periodistas, los curas, los maestros y la escuela lo han ampliado y reproducido hasta el presente, dando lugar además a debates irrisorios sobre la personalidad o las acciones de éste o aquel héroe de la revolución.

Muchos otros ejemplos de anacronismo pueden ser traídos a colación, aunque no se avanza mucho extendiendo el inventario. Menciono de todas maneras, en el campo de la historia intelectual, el caso de la crítica de la filosofía escolástica y el silogismo, un lugar común en el último tercio del siglo XVIII entre los Ilustrados hispanoamericanos, pero un lugar común que ha sido una fuente permanente de anacronismos, al ignorarse que tal crítica es una de las constantes del ascenso del pensamiento que designamos como moderno, en el marco de las monarquías absolutas, monarquías que en general mantuvieron siempre una posición favorable respecto de las ciencias modernas experimentales y la reforma de los métodos de enseñanza universitarios. Sin embargo, una tradición que viene del siglo XIX impuso una interpretación según la cual detrás de la crítica de la escolástica se encontraba la *crítica política de la sociedad*, crítica que, dadas las condiciones de censura, se escondía detrás de la denuncia de las “ignominiosas cadenas del peripato”, como si el silogismo condujera al *mundo político moderno* y detrás de su crítica se encontrara agazapada la revolución y la democracia representativa. Hoy sabemos, con bases firmes, que las monarquías absolutas, a partir de los “sabios de la Corte”, fueron parte de la avanzada contra el silogismo y la escolástica, en la medida en que tales formas filosóficas participaban de un mundo cultural en el que las órdenes religiosas tenían el monopolio de gran parte del sistema de enseñanza. A los soberanos absolutistas, que fueron durante gran parte del siglo XVIII uno

de los bastiones de avance hacia el *mundo cultural moderno* y no uno de los diques que se le oponían, les pareció de primera importancia la simplificación de la lógica, que se encuentra en el centro del trabajo filosófico moderno del siglo XVII, en la medida en que ese proceso también apuntaba a la simplificación del mundo social barroco que se agazapaba detrás de esas catedrales góticas del intelecto que habían construido importantes filósofos que eran además hombres de Iglesia. En el siglo XVIII los hombres de letras que se quejaban de la “tiranía del silogismo” y que en buena medida habían madurado intelectualmente en el marco de la Corte y no de las casas obispales, fueron los aliados de la Corona, y no hay que olvidar que buena parte de esos hombres de letras eran parte de los nuevos ejércitos ilustrados.

7.

La preparación de este texto me ha convencido de que en gran medida muchos de los trabajos que se inscriben en esa corriente hasta hace unos pocos años tan floreciente en las universidades de los Estados Unidos que ha sido designada como “postmoderna” se

caracteriza por una tendencia casi sistemática al anacronismo. Como se sabe, se trata de una corriente que ha expresado su desconfianza en las posibilidades mismas del conocimiento -un aspecto destacado del relativismo y escepticismo de fines del siglo XX-, que ha hecho todo un programa de trabajo del rechazo a las normas de verificación y de crítica racional del trabajo de investigación, bajo la idea de que se trata de intromisiones autoritarias en el campo de la libertad de espíritu a través de reglas que no son más que un ejercicio de dominación; y que declara, en aparente gesto de “radicalismo democrático”, que el *análisis histórico* y el *testimonio* se encuentran en el mismo nivel -pues se trata en los dos casos de “intervenciones” de actores sociales, condicionados por su sociedad y por el punto de vista particular que expresan -lo que Jacques Bouveresse ha designado de forma crítica como “la equivalencia absoluta de todas las creencias”-¹⁸.

No es extraño que esa misma corriente escéptica y relativista haya terminado reduciendo el análisis histórico a la reconstrucción de la “memoria” de las comunidades y a la lucha por su “identidad”, tratando de hacer del análisis histórico el fundamento militante de las reivindicaciones, sin duda justas, de ciertas comunidades, y comprometiendo buena parte de sus esfuerzos en tareas de reconstrucción “identitaria”, casi siempre de fondo esencialista, en que se proyectan con facilidad todas las urgencias del presente: las

18. En castellano la compilación de Carlos Reynoso, presentada bajo el título de *El surgimiento de la antropología postmoderna* (Barcelona: Gedisa, 1992), es un ejemplo magnífico del grado de confusión a que se había llegado a finales del siglo XX en el campo de las ciencias sociales. Hilary Putnam, *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos* [2002] (Barcelona: Paidós, 2004), mostró de manera consecuente de qué forma se pueden sacar conclusiones valiosas de grandes cambios sociales en el conocimiento, sin tener que desembocar en conclusiones “escépticas” presentadas de forma dramática ante públicos universitarios fáciles de cautivar con gestos expresivos. Por su parte John Searle, *La construcción de la realidad social* [1995] (Barcelona: Paidós, 1997), mostró con exactitud y controlada erudición la forma como la sociedad sigue estando en la base del conocimiento. La expresión “equivalencia absoluta de todas las creencias”, de Jacques Bouveresse, es recordada por Pierre Bourdieu en “Wittgenstein, le sociologisme et la science sociale”, en *Wittgenstein, dernières pensées*, eds. Jacques Bouveresse et al (Marseille: Agone, 2002).

reivindicaciones contemporáneas de los grupos sociales que se estudian, su necesidad de inclusión y de reconocimiento, la “deuda social” que reclaman a los gobiernos, etc. Estamos ante el caso de una actitud partidista que identifica la objetividad con el positivismo en su versión más primaria y que introduce en el análisis diversas formas de anacronismo, bien sea como producto de usos laxos de la teoría, bien sea como producto de las presiones ideológicas que grupos sociales en ascenso y críticos de la sociedad que por mucho tiempo ha desconocido sus derechos.

Permítanme que les adelante un solo ejemplo. Se trata de un pequeño libro de reciente aparición. Una disertación doctoral presentada en Georgetown University y que trata sobre un tema realmente importante en el campo de la historia cultural de la sociedad hispanoamericana de los siglos XVII y XVIII. El tema de la mencionada disertación es el de los usos de la escritura y de “lo escrito” en la ciudad de Lima en el siglo XVII entre la gente negra¹⁹.

Desde el principio hay desde luego algo problemático en este trabajo. Algo que tiene que ver con la forma “esencialista” e “idiosincrática”, por así decir, de plantearse los problemas del análisis de una práctica como la escritura, como si en verdad sus usos diferenciales reposaran sobre algún misterioso elemento racial o étnico y no pudiesen ser mejor comprendidos y valorados en el horizonte de un conjunto de grupos subalternos y en relación con los otros grupos sociales de posición semejante -pero pertenecientes a otros “órdenes sociales”-, o de posición superior en los marcos de la jerarquía socio/cultural de esa sociedad.

Es revelador de cierto humor contemporáneo que este pequeño libro eluda de manera sistemática el uso de la palabra “negro”, mostrando una extrema fidelidad voluntaria a las imposiciones de lo “políticamente correcto”, mientras que, de manera sorprendente, no realiza una sola incursión, ni siquiera superficial, sobre las posibles formas en que en esos años y en esa sociedad, de manera estricta y precisa, se designaba a ese grupo social y a los diversos “subgrupos” que lo componían, pues en contra de toda idealización de las “comunidades populares”, las propias fuentes citadas en el texto muestran las diferentes formas de fragmentación y segmentación que la propiedad y la acumulación de recursos materiales y culturales habían ido produciendo dentro de la “comunidad negra”, una comunidad humana diversa en sus orígenes -social y territorialmente hablando- y que había sido socializada y aculturizada en Lima, una ciudad próspera de amplio desarrollo urbano, capital del gran virreinato del Perú, una de las más preciadas posesiones de la que era en ese momento la más importante monarquía europea.

En cambio de esa búsqueda, siquiera mínima, en el *lenguaje de la época*, tal como lo ofrece el “archivo”, el autor prefirió sumarse al

19. José Ramón Jouve Martín, *Esclavos en la ciudad letrada. Esclavitud, escritura y colonialismo en Lima (1650-1700)* (Lima: Instituto de estudios peruanos, 2005).

“humor dominante” de la época, y sobre todo de su mundo académico, y optó por la expresión “personas negras”, cuyo uso le debe permitir posiblemente recordar a los lectores sus sólidas convicciones éticas, aunque el mismo tiempo y la propia utilización ingenua y descontextualizada de las palabras lo lleve a introducir sin ningún cuidado la compleja *categoría de persona*, un término ya presente en Grecia -máscara-, pero que adquiriría todo su poderoso significado en la sociedad romana, tanto en el campo del Cristianismo -que elabora la noción a través de prácticas como la confesión y que hará de ella posteriormente, ya en el temprano Renacimiento, uno de los baluartes de las formaciones pioneras de los “derechos de todos los hombres”-, como en el campo del pensamiento jurídico, que desde Roma producirá la categoría de “persona”, como una de sus más depuradas herramientas, uno de los polos de la pareja “personas y bienes”, punto fuerte en la estructuración del derecho civil. De manera mucho más concreta, el uso ingenuo de la palabra “persona” impide reconstruir la lucha de significados que se va trenzando entre la definición institucional -económica- de esclavo, en esa sociedad y periodo, y la propia definición moderna de persona que se va abriendo paso en la llamada “escolástica tardía” y en pensadores tan innovadores y en parte “escandalosos” -para su época-, como Fray Bartolomé de las Casas.

Así pues, un cierto descuido en el uso de las palabras, una cierta ignorancia de una categoría clásica de la antropología (recuérdense por ejemplo los trabajos de Marcel Mauss sobre la categoría de persona), sumados a un adjetivo que en principio es el nombre de un color -negro-, bajo una forma femenina y plural -“personas negras”-, ha producido la aparente maravilla de una expresión políticamente correcta, de un tono humanista radical, bien acoplada con el reciente humor de la clase media universitaria norteamericana y de algunos “intelectuales étnicos”, aunque posiblemente con el riesgo de introducir severas deformaciones en los procesos sociales y culturales que se intentaba conocer.

Las mismas sospechas de anacronismo podrían hacerse respecto de los usos que el texto mencionado hace de nociones como “sociedad civil” o “vida privada”, dos categorías que suponen instituciones como el mercado y la conquista de una esfera autónoma política separada de la Corte, en el primer caso; o la existencia de formas de intimidad, convivialidad, limitación del poder de intervención del Soberano en los planos domésticos, definición de mecanismos legales de derecho civil que crean barreras de protección a la actividad de las familias y muchos otros mecanismos de “individua-ción” que van minando las formas a través de las cuales el poder político en ese tipo de sociedades mostraba su carácter extensivo, en el segundo caso. Si se juega con las palabras, y “sociedad civil” o “vida privada” son nociones que no quieren decir nada en particular como categorías de análisis histórico, puede ser aceptable que estén allí,

aunque el lado más complejo y dañino del problema es lo que tiene que ver con la distorsión que se introduce en el análisis de la propia sociedad hispanoamericana, cuyas formas básicas de existencia parecen seguir siendo consideradas sobre la base de nuestra propia percepción del presente de nuestras sociedades.

Regreso pues a mi afirmación de que la revisión de muchos libros recientes de historia “colonial” y republicana de América Latina dejan la impresión de que están dominados por formas diversas de anacronismo, y de que la presencia de ese tipo de falsa perspectiva histórica se encuentra en buena medida en relación con la recepción de nociones recientes de las ciencias sociales dominantes en el último tercio del siglo XX, sobre todo en los Estados Unidos, aunque su extensión y grado de implantación ha ido mucho más allá, al punto de haber sido por muchos años lo que puede llamarse con un uso preciso de las palabras la “ideología dominante” en la historiografía académica internacional, una ideología impuesta con fuerza arrolladora por poderosas universidades, reconocidos y mediáticos académicos, y por una industria editorial y medios de comunicación que dan forma a los lenguajes que una sociedad considera como legítimos y respetables, al punto que por una buena cantidad de años se ha impuesto la idea de que quien no hable y escriba de una cierta manera y no acuda a determinadas convenciones, es la encarnación misma de las más superadas figuras del trabajo historiográfico.

